

MARTIN HEIDEGGER

**GESAMTAUSGABE**

III. ABTEILUNG: UNVERÖFFENTLICHTE ABHANDLUNGEN  
VORTRÄGE – GEDACHTES

BAND 80.2  
VORTRÄGE

TEIL 2: 1935 BIS 1967



VITTORIO KLOSTERMANN  
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

VORTRÄGE

TEIL 2: 1935 BIS 1967



VITTORIO KLOSTERMANN  
FRANKFURT AM MAIN

Nach den Handschriften herausgegeben  
von Günther Neumann

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2020  
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.  
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile  
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder  
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen  
und zu verbreiten.

Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf EOS Werkdruck von Salzer,

alterungsbeständig  und PEFC-zertifiziert . Printed in Germany

ISBN 978-3-465-01698-4 kt · ISBN 978-3-465-01703-5 Ln

## INHALT

XVI.	Vom Ursprung des Kunstwerks . . . . .	563
	I. Ausarbeitung (verfaßt 1935) . . . . .	565
	II. Ausarbeitung (Freiburger Vortrag am 13. November 1935) . . . . .	595
	Umarbeitung des Freiburger Vortrags (1936) . . . . .	627
XVII.	Das Dasein und der Einzelne (18. Januar 1936) . . . .	659
XVIII.	Europa und die deutsche Philosophie (8. April 1936)	679
XIX.	Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik . . . . .	697
	I. Ausarbeitung (vor Juni 1938) . . . . .	699
	II. Ausarbeitung (Freiburger Vortrag am 9. Juni 1938) . . . . .	735
	Erläuterung zu Anmerkung (Zusatz) 8 der II. Ausarbeitung: Der Spruch des Protagoras und die »Subjektivität« des Descartes (um 1939/40) . . . .	767
XX.	Von der Grundstimmung des Wissens (9. Juni 1939)	777
XXI.	Der Spruch des Parmenides . . . . .	789
	I. Typoskript (vor Juni 1940) . . . . .	791
	II. Vortrag im Freiburger Kränzchen (Juni 1940) . .	799
XXII.	Platons Lehre von der Wahrheit. Eine Auslegung des Höhlengleichnisses (Politeia VII) (29. April 1941) . . . . .	817

XXIII.	Zur Geschichte des Existenzbegriffes (7. Juni 1944)	849
XXIV.	Über Nietzsches Wort »Gott ist tot« (6. Juni 1943)	887
XXV.	Von der Vergessenheit (1944/45) . . . . .	919
XXVI.	Über das Ding (Mai 1950) . . . . .	947
XXVII.	Die Sprache . . . . .	979
	1. Fassung (Vortrag am 7. Oktober 1950 auf Bühlerhöhe) . . . . .	981
	2. Fassung (Vortrag am 14. Februar 1951 in Stuttgart) . . . . .	1005
XXVIII.	Zur heutigen Dichtung (10. März 1951) . . . . .	1033
XXIX.	Λόγος. Das Leitwort Heraklits (4. Mai 1951) . . . .	1041
XXX.	Bauen Wohnen Denken. Erste Fassung (5. August 1951) . . . . .	1065
XXXI.	Die Frage nach der Technik. Entwurf (vor dem 18. November 1953) . . . . .	1091
XXXII	Hegel und die Griechen (20. März 1958) . . . . .	1113
XXXIII.	Über die Be-Stimmung der Künste im gegen- wärtigen Weltalter (7. und 8. Mai 1959) . . . . .	1137
XXXIV.	Max Kommerell-Feier (27. Februar 1962) . . . . .	1147
XXXV.	Überlieferte Sprache und technische Sprache (18. Juli 1962) . . . . .	1173

XXXVI.	Die Bestimmung (Zur Frage nach der Bestimmung) der Sache des Denkens . . . . .	1197
	Heidelberger Fassung	
	(Vortrag am 24. Juli 1964) . . . . .	1199
	Amriswiler Fassung	
	(Vortrag am 30. Oktober 1965) . . . . .	1231
	Überarbeitete und wesentlich erweiterte	
	Amriswiler Fassung . . . . .	1243
	Kieler Fassung (Vortrag am 19. Juli 1967) . . . . .	1267
XXXVII.	Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum (3. Oktober 1964) . . . . .	1289
XXXVIII.	Dankeswort für Dr. Müller-Skjold (Anfang Mai 1966) . . . . .	1303
XXXIX.	Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens (4. April 1967) . . . . .	1309
	Vorgetragene und durchgesehene Fassung . . . . .	1311
	Überarbeitete Reinschrift der vorgetragenen Fassung . . . . .	1327
	<i>Nachweise und Erläuterungen</i> . . . . .	1347
	<i>Nachwort des Herausgebers</i> . . . . .	1407



## XVI. VOM URSPRUNG DES KUNSTWERKS

- (*I. Ausarbeitung*: verfaßt 1935;  
*II. Ausarbeitung*: Freiburger Vortrag am 13. November 1935;  
*Umarbeitung des Freiburger Vortrags*: vermutlich 1936)



*Vom Ursprung des Kunstwerks.*

I. Ausarbeitung.<sup>1</sup>

Was hier im Rahmen eines Vortrages über den Ursprung des Kunstwerks gesagt werden kann, ist wenig genug, vieles daran vielleicht befremdlich, das meiste aber Mißdeutungen ausgesetzt. Allein, über all dieses hinweg soll es doch nur auf *das Eine* ankommen, nämlich: bei aller Würdigung dessen, was zur Wesensbestimmung der Kunst längst gedacht und gesagt ist, eine gewandelte Grundstellung unseres Daseins zur Kunst mit vorzubereiten.

Kunstwerke sind uns bekannt. Bauwerke und Bildwerke, Ton- und Sprachwerke sind hier und dort an- und untergebracht. Die Werke entstammen den verschiedensten Zeitaltern; sie gehören unserem eigenen Volke und fremden Völkern an. Wir kennen auch meist den »Ursprung« der so vorhandenen Kunstwerke; denn wo anders soll ein Kunstwerk seinen Ursprung haben als in der Hervorbringung durch den Künstler? Zu einer solchen gehören zwei Vorgänge: einmal die Fassung des künstlerischen Gedankens in der Einbildungskraft und dann die Umsetzung des Gedankens in das künstlerische Erzeugnis. Beides ist gleichwichtig, wenn auch die Fassung des künstlerischen Gedankens die Vorbedingung für eine Ausführung und mithin das »Ursprünglichere« bleibt. Die Gedankenfassung ist ein rein geistiger Vorgang, der sich als »seelisches Erlebnis« beschreiben läßt. Daraus erwächst ein Beitrag zur Seelenkunde der Hervorbringung von Kunsterzeugnissen. Dergleichen kann recht belehrend sein, nur bringt es *niemals* eine Aufhellung des Ursprungs des Kunstwerks. Woran liegt das? Zunächst daran, daß hier »Ursprung« einfachhin gleichgesetzt wird mit »Ursache« des Vorhandenseins von Kunstwerken. Diese Fragerichtung auf die »Ursache« wird aber deshalb wie selbstverständlich eingeschlagen, weil man gar nicht vom *Kunstwerk* ausgeht, [sondern] vom Kunsterzeugnis als einem

<sup>1</sup> [Zusatz (nur) auf dem Deckblatt. »L.« ist mit Rotstift hervorgehoben.]

*Kunststück.* Zwar bleibt richtig: das Kunstgebilde entsteht aus dem »geistigen Ringen« des Künstlers. Die Hervorbringung ist *seine* gekonnte Leistung. Diese wird zum »Ausdruck« seiner »Persönlichkeit«, die sich in der Hervorbringung »auslebt« und sich von »ihrem Gefühlssturm befreit«. So ist das Kunstwerk immer auch Erzeugnis des Künstlers. Aber – dieses Erzeugtsein macht nicht das Werksein des Werkes aus. Das ist so wenig der Fall, daß je der eigenste Wille der Hervorbringung darauf brennt, das Werk auf sich selbst beruhen zu lassen. Gerade in der *großen* Kunst – und von ihr allein ist hier die Rede – bleibt der Künstler gegenüber der Wirklichkeit des Werkes etwas Gleichgültiges, fast wie ein im Schaffen sich selbst vernichtender Durchgang.

Die Frage nach dem Ursprung des *Kunstwerks* muß zu allererst darauf halten, daß sie wirklich beim Kunstwerk als solchen ansetzt. Hierzu ist offenbar nötig, das Kunstwerk dort aufzusuchen, wo es eben schon losgelöst von der Hervorbringung *an sich vorhanden ist.*<sup>2</sup> Kunstwerke treffen wir an in Kunstsammlungen und Kunstausstellungen. Da sind sie untergebracht. Wir finden Kunstwerke auf öffentlichen Plätzen und in den Wohnhäusern einzelner. Da sind sie angebracht. Die Werke stehen im Klaren; denn die Kunstgeschichtsforschung bestimmt ihre geschichtliche Herkunft und Zugehörigkeit. Kunstkenner und Kunstschriftsteller beschreiben ihren Gehalt und erklären ihre – wie man sagt – »Qualitäten« und machen so die Werke für den gemeinschaftlichen und vereinzelt Kunstgenuß zugänglich. Kunstfreunde und Kunstliebhaber befördern die Sammlung von Kunstwerken. Amtliche Stellen übernehmen die Pflege und Erhaltung der Kunstwerke. Der Kunsthandel sorgt für den Markt. Um die an sich vorhandenen Kunstwerke tut sich so ein mannigfaltiger Umtrieb, den wir kurz und ohne jede abschätzige Bedeutung den *Kunstbetrieb* nennen. Er vermittelt den Weg zu den Kunstwerken selbst. Gewiß – sofern sie jetzt abgelöst sind aus dem Bezug zur Hervorbringung durch

<sup>2</sup> [Hier und im folgenden am Rand ergänzte und mittels Einrahmung hervorgehobene thematische Untergliederung des Textes in arabischen Ziffern:] 2

Künstler. Jedoch das bloße Absehen von diesem Bezug verbürgt noch nicht, daß wir jetzt das Werksein des Werkes erfahren; denn der Kunstbetrieb bringt ja die Werke wiederum in einen Bezug, eben den des Umtriebes um die Werke. Das Werk begegnet hier so, wie es innerhalb des pflegenden, erklärenden und genießenden Kunstbetriebs *Gegenstand* ist. Aber solches *Gegenstandsein* darf wiederum nicht gleichgesetzt werden mit dem Werksein des Werkes.

Bringen wir uns vor Werke der großen Kunst – vor die Ägineuten in der Münchner Sammlung, vor das Straßburger »Bärbele« im Liebieghaus in Frankfurt, oder in den Bereich der »Antigone« des Sophokles. Die Werke sind aus ihrem eigentlichen Ort und Raum versetzt. Bei allem Rang und aller sogenannten »Qualität« und Eindruckskraft ist doch ihr Werksein nicht mehr das eigentliche. Sie mögen noch so gut erhalten und verständlich sein, die Versetzung in die Sammlung, die Übernahme in die überliefernde Bewahrung hat sie ihrer Welt entzogen. Aber auch wenn wir uns mühen, solche Versetzungen der Werke rückgängig zu machen oder zu vermeiden, indem wir etwa den Tempel in Paestum an seinem Ort aufsuchen und den Bamberger Dom an seinem Platz – die Welt der erhaltenen Werke ist zerfallen. Wir können sie zwar in geschichtlicher Erinnerung nachzeichnen und hinzudenken. Allein, Weltentzug und Weltzerfall sind nie mehr rückgängig zu machen. Zwar können wir die Werke erfahren als »Ausdruck« ihres Zeitalters, als Zeugnisse einer vormaligen Pracht und Macht eines Volkes. An unseren »herrlichen deutschen Domen«<sup>3</sup> können wir uns »begeistern«. Und dennoch – Weltzerfall und Weltentzug haben ihr Werksein gebrochen.

Das *Gegenstandsein* der Werke im Kunstbetrieb, das *Erzeugtsein* der Werke durch den Künstler sind beide mögliche Bestimmungen des Werkseins. Aber jenes ist eine Folge, dieses eine Mitbedingung des Werkseins. Sie erschöpfen dieses nicht nur nicht,

<sup>3</sup> [Vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« (S. 1351 f.) zu diesem Vortrag.]

sie verwehren sogar – für sich genommen – den Blick auf das Werksein und das Wissen darum.<sup>4</sup>

Solange wir jedoch das Werk in seinem Werksein nicht fassen, bleibt die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks ohne den zureichend gesicherten Ansatz.

Warum ist denn nun aber die Bestimmung des Werkseins des Kunstwerks so schwer? Weil das Werksein sich aus dem bestimmt, worin das Werk seinem Wesen und seiner Notwendigkeit nach gründet. Und *dieser Grund* allein ist der Ursprung des Werkes. Der liegt nicht im Künstler als der Ursache des Erzeugtseins des Werkes. Der Ursprung des Kunstwerks ist die Kunst. Kunst ist nicht, weil es Kunstwerke gibt, sondern umgekehrt, weil und sofern Kunst geschieht, besteht die Notwendigkeit des Werkes. Und die Notwendigkeit des Werkes erst ist der Grund der Möglichkeit des Künstlers.

Zunächst sind das lediglich Behauptungen. Sie bringen uns in eine merkwürdige Lage. Die Frage nach dem Ursprung des *Kunstwerks* muß vom Werksein des Werkes ausgehen. Aber dieses Werksein bestimmt sich erst oder schon aus dem Ursprung. Was wir suchen, den Ursprung, müssen wir schon haben, und was wir haben, müssen wir erst suchen. Wir bewegen uns da im *Kreis*. Das darf jedoch allemal – in der Philosophie wenigstens – als Zeichen dafür gelten, daß die Fragestellung in Ordnung ist. Die Schwierigkeit, daß wir erst am Schluß der Darlegungen vorbereitet sind zum Beginn, ist unumgänglich.

Zum Mitvollzug der Kreisbewegung unseres Fragens kommen wir aber nur durch einen Sprung. Und am Ende ist dieser Sprung die einzige Weise des rechten Mitwissens um *den* Ursprung, dem wir nachfragen. So hängt alles daran, daß wir für diesen Sprung den rechten Absprung nehmen. Dieser besteht nach der Anlage dieser Überlegungen in der Gewinnung des zureichenden Vorbegriffes vom *Kunstwerk* in seinem Werksein.

<sup>4</sup> Vgl. § [Querverweis auf die thematische Untergliederung des Textes am Rand von S. 569 (vgl. unten Anm. 5)].

## (I. Das Kunstwerk als Werk.)

Das Bisherige diente zur Abwehr der Mißdeutungen des Werkseins des Werkes entweder als Erzeugtsein durch den Künstler oder als Gegenstandsein für den Kunstbetrieb.<sup>5</sup> Meist sogar sind beide verknüpft. Immer steht dabei das Kunstwerk noch in einem Bezug zu Anderem und ist nicht von ihm selbst her begriffen. Aber können wir denn überhaupt etwas an ihm selbst außerhalb jeden Bezugs fassen? Zum mindesten ist dann doch jedesmal dieses Fassen selbst ein Bezug. Diese grundsätzliche Frage bleibe hier übergangen. Wesentlicher ist jetzt im Hinblick auf unsere Aufgabe eine andere Frage: Handelt nicht überhaupt der Versuch, das Werk aus allem Bezug zu Anderem außer ihm *herauszulösen*, gerade dem Wesen des *Werkes selbst* entgegen? Allerdings, denn das Werk will *als Werk* offenbar sein. Und zwar wird es nicht erst nachträglich in eine Öffentlichkeit gebracht, diese ist auch nicht nur *mit* beabsichtigt, sondern Werksein heißt Offenbarsein. Aber die Frage ist, was hier Offenbarkeit und Öffentlichkeit meint. Nicht das Publikum, das sich im Kunstbetrieb mit herumtreibt. Überhaupt ist das, wohin das Werk »wirkt«, indem es ins Offene hinaussteht, nie etwas Vorhandenes, darauf es nur wie auf einen angebrachten Empfänger aufzutreffen hat, sondern im Offenbarsein des Werkes *erwirkt* sich dieses erst seine Öffentlichkeit. Zum »Publikum«, wo es das gibt, hat es nur *den* Bezug, daß es dieses zerstört. Und an dieser Zerstörungskraft mißt sich die Größe eines Kunstwerks.

Allein, dieser Bezug ins Offene ist dem Werksein zwar wesentlich; er gründet aber seinerseits im *Grundzug* des Werkseins, der jetzt schrittweise ans Licht gehoben werden soll.

Wir fragen nach dem Werk, wie es an sich – bei ihm selbst ist. Bei ihm selbst ist das Werk, sofern es, das Werk, am Werk ist. Und das Kunstwerk ist am Werk in seiner *Aufstellung*.

<sup>5</sup> [Hier hervorgehobene Untergliederung am Rand (vgl. den Querverweis oben S. 568, Anm. 4): ]

Mit dieser Benennung sei auf einen Zug im Werksein des Werkes gewiesen. Gewöhnlich spricht man hinsichtlich des Kunstwerks von »Aufstellung« im Sinne der Unterbringung eines Werkes in einer Sammlung oder der Anbringung des Werkes an einem geeigneten Platz. Von der bloßen An- und Unterbringung ist wesentlich verschieden die Aufstellung im Sinne der Errichtung: z. B. das Bauen eines bestimmten Zeustempels, oder das Hinstellen, zum Stand Bringen eines bestimmten Apollonstandbildes, oder die Aufführung einer Tragödie, die zugleich aber nicht nur die Errichtung eines dichterischen Sprachwerks in der Sprache eines Volkes ist.

Solche Aufstellung als *Errichtung* ist Weihung und Rühmung. Weihen heißt »heiligen« in dem Sinne, daß in der werkhafte Darbringung das Heilige als Heiliges eröffnet und der Gott in dies Offene seiner Anwesenheit hereingerungen wird. Zur Weihung gehört die Rühmung als die Würdigung der Würde und des Glanzes des Gottes. Würde und Glanz, die im werkhafte Rühmen eröffnet werden, sind nicht Eigenschaften, neben und hinter denen außerdem noch der Gott steht, sondern in der Würde und dem Glanz west er an.

Jede Aufstellung im Sinne der weihend-rühmenden Errichtung ist immer auch Erstellung als eine Art Anbringung des Baues und des Standbildes, als Sagen und Nennen innerhalb einer Sprache. Nicht aber ist umgekehrt schon eine Anbringung und Unterbringung eines »Kunsterzeugnisses« eine Aufstellung im Sinne der erstellenden Errichtung; denn diese setzt voraus, daß das zu errichtende, aufzustellende Werk *in sich schon* den Wesenszug der Aufstellung hat, selbst im Eigensten *aufstellend* ist. Aber wie sollen wir diese eigentliche, das Werksein des Werkes mitausmachende »Aufstellung« fassen?

Das Werk ist in sich ein Aufragen, worin eine Welt erbrochen und als eröffnete in den Verbleib gestellt wird. Aber was ist das — eine *Welt*? Das läßt sich hier nur in der größten Andeutung sagen. Um mit der Abwehr zu beginnen: Welt ist nicht die Ansammlung vorhandener Dinge als Ergebnis einer ausgeführten oder nur ge-

dachten Durchzählung derselben. Sowenig wie die Summe des Vorhandenen ist aber die Welt ein nur eingebildeter und hinzugedachter *Rahmen* für das Vorhandene. Welt weltet – sie umleitet unser Dasein als ein Geleit, worin uns die Weile und Eile, die Ferne und Nähe, die Weite und Enge alles Seienden offenbleibt. Dieses Geleit begegnet nie als Gegenstand, sondernweisend hält es unser Tun und Lassen entrückt in ein Gefüge von Verweisungen, aus denen winkende Huld und schlagendes Verhängnis der Götter ankommt und – ausbleibt. Auch dieses Ausbleiben ist eine Weise, wie Welt weltet. Diesesweisende Geleit kann der Wirrnis verfallen und so eine *Umwelt* sein. Aber, ob Welt oder Umwelt, immer bleibt diesesweisende Geleit bei aller Ungegenständlichkeit seiender als jedes der greifbaren vorhandenen Dinge, in denen wir alltagshaft heimisch zu sein glauben. Welt aber ist das immer Unheimische; indem wir es wissen, wissen wir nicht, was wir wissen. (Aber Welt nie *Gegenstand*, der vor uns *steht*, sondern der *Ungegenstand*, dem wir unterstehen.)

Welt nun ist es, was das Werk als Werk aufstellt, d. h. aufbricht und das Eröffnete zum Stehen, zum weltenden Verbleib bringt. So aufstellend ist Werk am Werk. Ein Kunsterzeugnis im weiteren Sinne, dem dieser Wesenszug der Welt-aufstellung abgeht, *ist* kein Kunstwerk, sondern ein Kunststück, das bei nichts am Werk ist, sondern nur ein leeres Können zur Schau stellt und vielleicht sogar irgendeinen »Eindruck« macht.

Indem das wirkliche Werk aufragend eine Welt ausspart und aufspart, ist in ihm jene überlegene Abweisung des üblichen Vorhandenen am Werk. Das Unheimische, was jedes Werk umwittert, ist jene Abgeschlossenheit, in die das Werk – ganz nur seine Welt aufstellend – sich zurückstellt. Aber nur kraft dieser Einsamkeit vermag das Werk ins Offene, es eröffnend, hinauszuragen und seine Öffentlichkeit zu erwirken. Alle Dinge, die dann in deren Bereich einbezogen sind, werden *so*, als sei ein Unerschöpflich-Unumgängliches über sie gekommen.

Indem das Werk Werk *ist*, seine Welt zum eröffneten Ragen bringt, erwirkt es selbst erst den Auftrag, dem es dient, schafft es

selbst erst den Raum, den es durchherrscht, bestimmt es selbst erst den Ort, an dem es zur Errichtung kommt.<sup>6</sup> Die Aufstellung als weihend-rühmende Errichtung gründet immer in der Aufstellung als der aufragenden Aussparung einer Welt. Dieser kann jene versagt bleiben. Jene kann im Unwesentlichen der bloßen Anbringung von Kunsterzeugnissen steckenbleiben. Das errichtete Werk aber kann dem Schicksal des Weltentzugs und Weltzerfalls anheimfallen. [Das Werk bleibt zwar vorhanden, aber es ist nicht mehr da, sondern auf der Flucht. Dieses Wegsein ist jedoch nicht nichts, sondern die Flucht bleibt im vorhandenen Werk, gesetzt, daß es ein Werk ist, und dann liegt diese Flucht auch noch im Bruchstück (während die unversehrte Erhaltung eines Erzeugnisses dieses noch nicht zum Werk macht).]<sup>7</sup>

In Eins mit der *Auf-stellung* gehört zum Werksein des Werkes die *Herstellung*.<sup>8</sup> Aber wir haben doch zu Beginn eigens die Hervorbringung durch den Künstler ausgeschaltet, weil aus dem Erzeugtsein nicht das Werksein, sondern nur umgekehrt aus dem Werksein das Erzeugtsein begriffen werden kann. Wir meinen jedoch mit Herstellung und Hervorbringung nicht dasselbe. Zur Kennzeichnung des mit diesem Wort genannten Wesenszuges im Werksein gehen wir entsprechend wie bei der »Aufstellung« von der geläufigen Bedeutung aus. Jedes Werk ist, sofern es ist, hergestellt *aus* Stein, Holz, Erz, Farbe, Ton und Sprache. Dieses bei der Verfertigung Verwendete heißt der *Stoff*. Er wird in eine Form gebracht. Diese *Zergliederung* des Kunstwerks nach Stoff und Form zeitigt dann in der Folge noch weitere Unterscheidungen nach Inhalt, Gehalt und Gestalt. Der Gebrauch dieser Bestimmungen Stoff und Form ist hinsichtlich des Kunstwerks jederzeit möglich, geht auch jedermann leicht ein und ist deshalb seit Jahrhunderten landläufig geworden. Und dennoch sind die Bestimmungen gar nicht selbstverständlich. Sie entstammen der ganz bestimmt

<sup>6</sup> [Randbemerkung Heideggers in Stenographie:] ausführen (?)

<sup>7</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

<sup>8</sup> [Hier hervorgehobene Untergliederung (vgl. oben Anm. 2) am Rand:] 4

gerichteten Auslegung des Seienden, die Plato und Aristoteles am Ende der griechischen Philosophie zur Geltung brachten. Darnach hat alles Seiende je sein eigenes Aussehen, das sich zeigt in seiner Form. In solcher Form steht ein Seiendes, sofern es aus etwas zu etwas gefertigt ist. Es kann sich selbst fertig machen zu dem, was [es] ist, wie alles Gewachsene; es kann angefertigt werden. Das Seiende ist immer als Seiendes das gefertigte Vorhandene. Diese Auslegung des Seyns des Seienden ist jedoch nicht nur nicht selbstverständlich, sie ist auch gar nicht aus der Erfahrung des Kunstwerks als *Kunstwerk* geschöpft, sondern höchstens aus der Erfahrung des Kunstwerks als eines angefertigten Dinges. Daher ist die Zergliederung nach Stoff und Form jederzeit auf das Werk anwendbar, sie ist aber auch ebenso gewiß jederzeit unwahr, wenn durch sie [das] Werksein des Werkes gefaßt werden soll.

Wenn wir also das Werksein des Werkes durch einen zweiten Wesenszug kennzeichnen, den wir Herstellung nennen, dann kann damit nicht gemeint sein, es bestehe aus einem Stoff. Wir meinen vielmehr dieses, daß das Werk in seinem Werksein selbst herstellend ist, und das im wörtlichen Sinne. Aber was stellt das Werk als solches her und wie ist es herstellend? So wie das Werk aufragt in seine Welt, ebenso senkt es sich zurück in die Massigkeit und Schwere des Steins, in die Härte und den Glanz des Erzes, in die Festigkeit und Biagsamkeit des Holzes, in das Leuchten und Dunkle der Farbe, in den Aufklang des Tons und in die Nennkraft des Wortes. Ist all dieses nur und zuerst Stoff, der eben irgendwoher aufgegriffen, gebraucht und bei der Anfertigung verbraucht wird und dann durch die Formung als bloßer Stoff verschwindet? Kommt nicht im Werk erst all jenes [zum] Vorschein, sind Schwere, Glanz, Leuchten, Klingen: Stoffe, die »bewältigt« werden? Oder ist es nicht das Lasten des Felsens und der Glanz der Metalle, das Hochstehen und die Biagsamkeit des Baumes, das Lichte des Tages und das Dunkel der Nacht, das Rauschen der Flut und das Raunen im Gezweig? Wie können wir es nennen? Gewiß nicht Stoff als Mittel zur Fertigstellung von etwas. Wir heißen den Einklang dieser unüberbietbaren Fülle die *Erde* und meinen damit

nicht eine abgelagerte Stoffmasse und nicht den Planeten, sondern den Einklang des Gebirges und des Meeres, der Stürme und der Luft, des Tages und der Nacht, die Bäume und das Gras, den Adler und das Roß. Diese Erde – was ist sie? Jenes, das ständige Fülle entfaltet und doch das Entfaltete immer in sich zurücknimmt und einbehält. Der Stein lastet, zeigt seine Schwere und zieht sich so gerade in sich zurück; die Farbe leuchtet auf und bleibt doch verschlossen; der Ton klingt auf und tritt doch nicht ins Offene. Was ins Offene tritt, ist gerade dieses Sichverschließen, und das ist das Wesen der Erde. Alle ihre Dinge verströmen sich im wechselweisen Einklang und doch: in jedem der sich verschließenden Dinge ist das gleich Sichnichtkennen.

Das Werk stellt die Erde her, stellt sie als das Sichverschließende ins Offene. Das Werk besteht nicht aus Erde als einem Stoff, sondern es besteht die Erde, hält ihr Sichverschließen aus. Indem das Werk in sich so die Erde beistellt, stellt es sich selbst in die Erde zurück als in seinen sich verschließenden Grund, auf dem es aufruhet; ein Grund, der, weil wesenhaft und immer sich verschließend, ein Ab-grund ist.

Die beiden Wesenszüge im Werksein des Werkes – die Aufstellung als aufragendes Eröffnen von Welt und Herstellung als zurückfügendes Bewahren der sich verschließenden Erde –, beide sind im Werk als solchen nicht zufällig verkoppelt, sondern stehen in einem wesenhaften Wechselbezug. Aber beide Züge sind nur, was sie sind, indem sie im eigentlichen Grundzug des Werkseins gründen, den es jetzt zu nennen gilt.

Die Welt, die das Werk aufragend ausspart, wendet sich als eröffnendes Geleit zur Erde und duldet kein Verschlossenes (Verborgenes).<sup>9</sup> Die Erde aber, die das Werk herstellend andrängen läßt, will in ihrem Sichverschließen alles sein und in sich zurücknehmen. Aber eben deshalb kann die Erde die eröffnende Welt nicht missen, soll sie selbst im vollen Drang des Sichverschließens und Einbehaltens aller Dinge aufglänzen. Und die Welt wieder

<sup>9</sup> [Hier hervorgehobene Untergliederung (vgl. oben Anm. 2) am Rand:] 5

kann der Erde nicht entschweben, soll sie als weltendes *Geleit* einem Leitbaren sich *zuspielen*. Welt ist gegen Erde und Erde gegen Welt. Sie sind im *Streit*. Aber dieser Streit ist die Innigkeit ihres widerwendigen Sichzugehörens. Welt aufstellend und Erde herstellend zumal ist das Werk die Bestreitung dieses Streites. Bestreitung meint hier nicht Niederschlagen und Überwindung des Streites, sondern im Gegenteil den Streit als solchen aushalten, ja dieser Streit selbst *sein*. Der Streit jedoch ist nicht erst die *Folge* dessen, daß in der Aufstellung und Herstellung Welt und Erde gegeneinandergeraten, sondern weil das Werk im Grunde seiner Bestimmung solche Bestreitung ist, deshalb entfacht und bewahrt es den Streit. Weil der Grundzug des Werkseins die Bestreitung ist, deshalb sind Aufstellung und Herstellung die Wesenszüge dieses Seins. Warum aber muß das Werk im Grunde seines Seyns solche Bestreitung sein? Worin gründet das Werksein des Werkes, daß es mit ihm diese Bewandnis hat? Das ist die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks. Wir nehmen sie auf, sobald hinreichend erwiesen ist, *wie* das Werk als Bestreitung ganz bei ihm selbst, d. h. *eigentlich am Werk ist*.

Wie geschieht die Bestreitung jenes Streites? Die dunkle Herbe und die ziehende Schwere der Erde, ihr ungelöstes Drängen und Aufleuchten, ihre ungesagte Verschweigung aller Dinge – in einem – die sich verschwendende Härte ihres Sichverschließens wird nur bestanden *wieder* in einer Härte. Und das ist die der Grenze in Umriß und Aufriß und Grundriß. Indem das Sichverschließende hereingerissen werden muß ins Offene, muß dieses Reißende selbst zum Riß, zur ziehenden Grenze und Fuge werden. Hier, im Grundzug des Werkseins als Bestreitung, liegt der Grund der Notwendigkeit dessen, was wir »Form« nennen. Ohne jetzt dem Ursprung der »Form« als solcher näher nachzugehen, fragen wir das Dringlichere: was wird denn in dieser Bestreitung des Streites erstritten?

So das Werk Bestreitung ist, entrückt es die Erde, sie eröffnend, in eine Welt. Diese selbst rückt als weisendes Geleit ein in die Erde. Aber diese einrückende Entrückung rückt das Werk vor und

eröffnet ein Offenes. Das ist die Mitte *des* Spielraums, in dem die Erde welthaft verschlossen und die Welt erdhafte offen ist. Das Werk gründet erst diesen Spielraum, indem es ihn eröffnet. Dieser Spielraum ist die Offenheit des Da, in das die Dinge und die Menschen zu stehen kommen und es zu bestehen.

Das Bauwerk, das als Tempel die Gestalt des Gottes einbehält, läßt diese zugleich durch die offene Säulenhalle hinausgehen in den Bezirk, der so erst als ein heiliger gegründet ist. Aufragend in eine Welt und zurückreichend in die Erde eröffnet der Tempel das Da, worin ein Volk zu sich selbst, d. h. in die fügende Macht seines Gottes kommt. Die Erde wird durch das Werk erst welthaft und als solche zur Heimat. Imgleichen geschieht im Sprachwerk das Nennen und Sagen, wodurch erst das Seyn der Dinge zum Wort und mit dem Sagbaren das Unsagbare zur Welt kommt. In solchem Nennen des Dichters werden für ein Volk seine großen Begriffe vom Seienden im Ganzen vorgeprägt. Im Werk des Bauens und Sagens und Bildens wird das Da erstritten, die ausbreitbare und gewurzelte Mitte,<sup>10</sup> in der und aus der ein Volk sein geschichtliches Wohnen gründet – einheimisch wird im Seienden, um mit dem Unheimlichen des Seyns Ernst zu machen.<sup>11</sup>

Das Wesen des Werkseins liegt in der Bestreitung des Streites von Aufstellung und Herstellung, welche Bestreitung in sich die offene Innigkeit von Erde und Welt erstreitet.

Mit dieser Wesensbestimmung des Werkseins des Werkes wird ein Standort gewonnen, der eine Entscheidung ermöglicht über die weitherkommende und geläufige Auffassung des Kunstwerks. Dieses sei *Darstellung von etwas*. Zwar ist man allmählich von der Meinung abgekommen, das Werk sei die Nachahmung eines Vorhandenen im Sinne eines Abbilds und einer Abschrift. Aber damit ist die Auffassung des Werkes als einer Darstellung keineswegs überwunden, sondern nur versteckt; denn ob das Werk genommen wird als »Versinnlichung des Unsichtbaren« oder umgekehrt als

<sup>10</sup> [Randbemerkung mit grünem Stift:] *W[ahrheit]*

<sup>11</sup> Vgl. S. 14 u. f. [im vorliegenden Band S. 581 und folgende].

Versinnbildlichung des Sichtbaren, jedesmal steckt in solchen Bestimmungen die fraglos hingegenommene Vormeinung, die Grundleistung des Werkes sei doch eben die Darstellung von etwas.<sup>12</sup>

Das Irrige dieser Auslegung des Werkseins stammt aus derselben Quelle wie jene einseitige und voreilige Kennzeichnung des Werkes als eines gefertigten Dinges. Danach ist [das] Werk *zunächst*, und d. h. hier zugleich immer »eigentlich«, ein geformter Stoff wie ein Schuh oder ein Kasten. Aber zugleich soll nun doch das Kunstwerk über das hinaus, was es zunächst ist, noch etwas anderes sagen (*ἄλλο ἀγορεύειν*); das gefertigte Ding wird so mit noch etwas anderem zusammengebracht (*συμβάλλειν*). Allegorie und Symbol geben die Rahmenvorstellungen, nach denen in den verschiedensten Abwandlungen das Kunstwerk als ein höheres gefertigtes Gebilde bestimmt wird.

Diese schon im Ansatz fehlgehende Vorstellung vom Kunstwerk wird dann noch weiterhin verwirrt durch Bestimmungen, die gleichfalls auf die Unterscheidung von Stoff und Form zurückgehen. Der Stoff nämlich wird gleichgesetzt mit dem *Sinnlichen*. In diesem als dem »Element der Kunst« kommt das Un- und Übersinnliche zur Darstellung. Gilt hier der Stoff als das Sinnliche, dann wird er genommen als das *Sinnenfällige*, solches, was durch die Sinne und ihre Werkzeuge zugänglich wird. Über den Stoff selbst und die Art seiner Zugehörigkeit zum Werksein wird damit gar nichts gesagt. Und überdies ist diese Zugangsbestimmung zum vermeintlichen Stoff unwahr; denn das Lasten eines Steines, das Dumpfe einer Farbe, Klang und Fluß einer Wortfolge werden zwar nicht ohne die Sinne, aber nie und nimmer durch sie allein und eigentlich erfahren. Die Erde in ihrer sich verschließenden Fülle ist, wenn schon diese Kennzeichnungen etwas sagen, ebenso sinnlich wie unsinnlich.

Die Einführung der Bestimmung »sinnlich« trifft ebensowenig etwas Wesentliches am Werksein des Werkes wie die mit ihr

<sup>12</sup> [Randbemerkung mit grünem Stift zu diesem und dem vorangehenden Absatz insgesamt:] *Wahrheit*

zusammengehende des Stofflichen. Aber beide sind in gewissen Grenzen richtig und einleuchtend. Und so wurde alsbald die Unterscheidung des Sinnlichen und Übersinnlichen zum Leitfaden für die mannigfaltigen allegorischen und symbolischen Deutungsversuche des Werkes und der Kunst überhaupt. Schon dort, wo die Unterscheidung von Stoff und Form erstmals für die ganze folgende abendländische Stellung zum Seienden maßgeblich wird, bei Plato, gilt der Stoff als das Sinnliche zugleich als das Niedrige gegenüber der Idee als dem unsinnlichen Höheren. Im Bereich des christlichen Denkens wird dann zuweilen das Sinnliche als das Niedrige sogar zum Widrigen, das überwunden werden muß. Das Werk besorgt so die Bezwingung des Sinnlichen und die Erhebung zum Höheren, das darin dargestellt wird. Ob nun diese Herabsetzung des Sinnlichen eigens vollzogen oder abgewiesen wird, immer gilt als *die* Leistung des Werkes die Darstellung von etwas. Aber das Kunstwerk stellt nichts dar; und dies aus dem einzigen und einfachen Grunde, weil es nichts hat, was es darstellen soll. Denn indem das Werk in der Bestreitung des Streites von Welt und Erde diese je in ihrer Weise eröffnet, erstreitet das Werk allererst das Offene, die Lichtung, in deren Licht das Seiende als solches uns wie am ersten Tag oder – wenn alltäglich geworden – verwandelt begegnet. Das Werk kann nichts darstellen, weil es im Grunde nie auf ein schon Stehendes und Gegenständliches geht, gesetzt freilich, daß es ein Kunstwerk ist und nicht ein diesem nur nachgemachtes Erzeugnis. Das Werk stellt nie dar, sondern stellt *auf* – die Welt, und stellt *her* – die Erde; und dieses beides, weil es Bestreitung jenes Streites ist. Kraft dieser bleibt das Werk am Werk, *ist* einfach nur es selbst – und sonst nichts.

Aber wie *ist* dann eigentlich das Werk? Welche Art von Wirklichkeit hat es?

Trotz mancherlei Abwandlungen herrscht bis heute jene Auslegung der Wirklichkeit des Kunstwerks, zu der wieder Platon den Anstoß gegeben hat. Hierbei war wiederum jene Vorbestimmung des Kunstwerks als eines angefertigten Dinges maßgebend. Gegenüber dem von sich aus Vorhandenen und »von Natur« Gewach-

senen ist das von Menschenhand Verfertigte allemal etwas Nachträgliches, vollends dann, wenn es Naturdinge nachbildet; denn diese sind ihrerseits schon Abbilder jener Vorbilder, die Platon »Ideen« nennt. Das Verfertigte und so auch das Kunstwerk wird zum Nachbild eines Abbildes eines Vorbildes. Und da die Ideen das eigentlich Seiende darstellen – das, was die Dinge in Wahrheit sind, ist das Werk nur ein Nachklang und eigentlich unwirklich. Versucht man aber im Unterschied zu Platon auf irgendwelchen Wegen, diese Herabsetzung der Wirklichkeit des Werkes rückgängig zu machen, dann muß gegenüber der sinnlichen Beschaffenheit des Werkes der Umstand ins Feld geführt werden, daß es doch einen unsinnlichen »geistigen« Gehalt darstelle. Dank dieser Darstellung ist dann das Kunstwerk doch »ideeller«, geistiger als die handgreiflichen Dinge des Alltags. Es hebt sich aus ihrem Umkreis heraus und ist »von einem Geisteshauch« umschwebt. So entzieht sich das Kunstwerk der Wirklichkeit des Vorhandenen. Der Bereich des Werkes ist ein solcher des Scheins; das soll nicht heißen: der groben Täuschung, was zu denken doch naheliegt; denn der geformte Marmorblock eines Standbildes macht uns doch vor, er sei ein lebendiger Leib, wo er doch in Wahrheit nur ein kalter Stein ist. Das Werk ist ein Schein, weil es selbst nicht ist, was es darstellt, aber ein berechtigter Schein, weil er in der Darstellung doch ein unsinnlich Geistiges zum Vorschein bringt.

Bei diesen Auslegungen der Wirklichkeit des Kunstwerks wird diese von einer Unwirklichkeit in die andere verschoben. Bald ist das Werk noch nicht so wirklich wie die vorhandenen Dinge, bald nicht mehr so wirklich wie sie. Jedesmal bleibt das Vorhandensein der alltäglichen Dinge als die wahre Wirklichkeit das Maßgebende; an ihr gemessen ist das Kunstwerk, ob so oder so ausgelegt, immer unwirklich. Und doch ist von all dem das Gegenteil wahr. Der Tempel, der auf einem Vorgebirge oder in einem Felsental aufragt, das Standbild, das im heiligen Bezirk dasteht, diese Werke sind unter dem vielen Übrigen: Meer und Land, Quellen und Bäume, Adler und Schlangen, nicht nur allenfalls auch vorhanden, sondern sie halten im gelichteten Spielraum des Erschei-

nens der Dinge die Mitte besetzt – sie sind wirklicher als jedes Ding, weil deren jedes erst in dem durch Werk erstrittenen Offen sich als seiend bekunden kann. Die Dichtung Hölderlins steht – wenn auch kaum geahnt – wirklicher in der Sprache unseres Volkes als alle Theater, Lichtspiele und Reimereien, wirklicher als die Häuser, in denen z. B. Buchläden und Büchereien untergebracht sind, darin die handgreiflichen Bände seiner gesammelten Werke vorkommen. Wirklicher denn all dieses ist die Dichtung, weil in ihr den Deutschen die noch unbetretene Mitte ihrer Welt und ihrer Erde bereitet ist und große Entscheidungen aufgespart.

Das ist ja gerade das eigenste Wesen des Werkseins, daß es nie am jeweils Vorhandenen und vermeintlich eigentlich Wirklichen gemessen werden kann, sondern selbst das Richtmaß des Seienden und Unseienden ist.<sup>15</sup> Daher gibt es keine zeitgemäßen Werke, die Kunstwerke wären, sondern nur jene Werke sind solche der Kunst, die so am Werk sind, daß sie ihre Zeit *sich* gemäß machen und verwandeln.

Wirklicher denn alles sonstige Seiende ist das Werk als die eröffnende Mitte des Da eines geschichtlichen Da-seins.

Jene Einsamkeit jedes Kunstwerks ist das Zeichen, daß es in der Bestreitung des Streitens aufragt in seine Welt im Zurückruhen in seine Erde. Sein Dastehen ist die verhaltene Unaufdringlichkeit des Insichzurückstehens. Das heißt jedoch nicht, das Werk sei aus der gemeinen Wirklichkeit herausgenommen; das ist unmöglich, weil es gerade in diese vorgerückt ist als ihre Erschütterung und Widerlegung. Je mehr aber ein Werk zu dem kommt, was man »Wirkung« nennt, um so abgeschiedener muß es bleiben können. Fehlt ihm diese Kraft, dann ist es kein Werk der Kunst.

Diese wenigen groben Hinweise sollten auf das Werksein des Werkes aus der Ferne hinzeigen. Es galt, damit einen Vorbegriff vom Kunstwerk als Werk zu gewinnen. Er soll uns leiten, wenn wir jetzt auf dem Weg der Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks einen Schritt zu tun versuchen.

<sup>15</sup> [Randbemerkung Heideggers in Stenographie:] zu Wahrheit

## II. Die Kunst als Ursprung des Werkes.

Die Kennzeichnung der Bestreitung des Streites von Welt und Erde als des Grundzugs im Werksein des Werkes hat uns zur Frage gedrängt: *warum ist die Bestreitung das Wesen des Werkseins?* Diese bisher zurückgeschobene Frage sei jetzt aufgenommen. Die vorgreifende Antwort lautet: Das Werksein des Werkes hat den Grundzug der Bestreitung, weil und sofern das Werk ein Werk »der« Kunst ist. »Die« Kunst? Wo und wie ist sie? Besteht denn »die« Kunst irgendwann und -wo an sich? Doch bevor wir fragen, *ob* und *wie* »die« Kunst sei, gilt es zu klären, *was* sie denn sei. Bleibt das Wort »die Kunst« immer nur ein leerer Sammelname für all das, was im Kunstbetrieb vorkommt, oder ist sie einfach nur jeweils das Werk selbst? Keines von beiden. Die Frage: »Was ist Kunst?« stellen wir ja jetzt nicht mehr ins Leere. Indem wir fragen: Worin hat das Werksein des Werkes seinen Grund?, suchen wir Jenes, was in der Bestreitung eigentlich vor sich geht. Es gilt die Frage: Was ist im Werk erstlich und letztlich am Werk? Indem wir so fragen, wissen wir, daß wir uns in einem Kreis bewegen.

Das Werk – bei sich bleibend, in sich zurücktretend und so bestehend – eröffnet das »Da«, die Mitte des Offenen, in dessen Lichtung das Seiende als solches hereinsteht und sich zeigt. Dieses Offene schließt in sich den Aufbruch einer Welt in eins mit dem Sichverschließen der Erde. Die als sichverschließende tritt ins Offene. Welt wird unverborgener und Erde verschließt sich, aber im Offenen. Und indem diese Innigkeit des offenen Widerstreits des Sichverbergenden und Sichentbergenden geschieht, wird das, was bislang als das Wirkliche galt, als Unseiendes offenbar. Es kommt an den Tag, d. h. ins Offene, daß bisher Verdeckung und Verstellung und Verdrehung des Seienden herrschte. Was so in der Bestreitung geschieht: die Eröffnung der Offenheit des Widerstreits von Unverborgenerem und Verborgenerem, das Herauskommen von Verdeckung und Verstellung, – dieses in sich gefügte Geschehen ist das Geschehen dessen, was wir *Wahrheit* nennen. Denn das Wesen der Wahrheit besteht nicht in der Übereinstimmung

eines Satzes mit einer Sache, sondern Wahrheit ist dieses Grundgeschehen der Eröffnung der Offenheit des Seienden als solchen. Zur Wahrheit gehört daher wesensmäßig das Verborgene und das Sichverbergen (das Geheimnis) ebenso wie die Verdeckung und Verstellung und Verdrehung – die Unwahrheit.

Im Werk als solchem ist das Geschehen der Wahrheit am Werk, d. h. die Wahrheit ist im Werk ins Werk gesetzt. *Die Ins Werk Setzung der Wahrheit, das ist das Wesen der Kunst. Wahrheit*, das ist immer zu bedenken, meint hier nicht irgendeine Wahrheit, ein einzelnes Wahres, etwa einen Gedanken und Satz, eine Idee oder einen Wert, die etwa durch das Werk »dargestellt« werden, sondern Wahrheit meint das Wesen des Wahren, die Offenheit jedes Offenen. Freilich haben wir damit nur eine erste Anzeige auf das Wesen der Kunst aus dem Werksein gewonnen. In der Kunst geschieht Wahrheit als Offenbarwerden des Seienden. Aber *noch* ist nicht erwiesen, daß und wie die Kunst der *Ursprung* des Werkes sei. Ursprung nennen wir in einem Vorbegriff jene Art von Grund, der das Werksein des Werkes in seiner Notwendigkeit ernötigt.

Die Kunst ist das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit. Dann steht es so: auf der einen Seite ist ein Werk vorhanden und auf der anderen die Wahrheit. Und diese wird durch die Kunst in jenes überpflanzt. So ist es keineswegs; denn das Werk besteht weder vor der Wahrheit noch auch diese vor dem Werk, sondern: indem es zum Werk kommt, geschieht Wahrheit. Aber – und das ist die entscheidende Frage – *warum muß es, damit Wahrheit geschehe, zum Werk kommen?*

Wenn die Wahrheit erst *mit* dem Werk und *im* Werk ans Werk kommt und nicht irgendwo zuvor vorhanden ist, dann muß sie *werden*. Woher kommt die Eröffnung der Offenheit des Seienden? Etwa aus dem Nichts? In der Tat, wenn mit dem Nichtseienden gemeint ist jenes Vorhandene, was dann durch das Werk gleichsam als das vermeintlich wahre Seiende widerlegt und erschüttert wird. Aus diesem schon Vorhandenen wird die Wahrheit niemals abgelesen. Vielmehr geschieht die Offenheit des Seienden, indem sie entworfen wird – *gedichtet*. Alle Kunst ist im Wesen Dichtung,

d. h. das Aufschlagen jenes Offenen, in<sup>14</sup> dem Alles anders ist wie sonst. Kraft des dichtenden Entwurfs wird das Sonstige und Bisherige zum Unseienden. Dichtung ist kein schweifendes Ersinnen eines Beliebigen, kein Verschweben ins Unwirkliche. Was die Dichtung als Entwurf auseinanderhaltend eröffnet (vorauswirft), dieses Offene läßt das Seiende als solches erst herein und bringt es zum Leuchten.

Wahrheit als die Offenheit wird gesetzt<sup>15</sup> im Entwurf, in der Dichtung. Die Kunst als Ins Werksetzen der Wahrheit ist wesentlich Dichtung. Doch ist das nicht die reine Willkür, Baukunst, Bildkunst und Tonkunst auf die Dichtung – »Poesie« zurückzuführen? Das wäre es, wenn wir die genannten »Künste« von der Sprachkunst her und als Abarten dieser auslegen wollten. Sprachkunst, »Poesie«, ist jedoch selbst *nur eine* Weise des Entwerfens, des Dichtens in diesem bestimmten, aber *weiteren* Sinne. Und trotzdem hat das Sprachwerk – die Dichtung im engeren Sinne – eine *ausgezeichnete* Stellung im Ganzen der Kunst.<sup>16</sup> Man pflegt bei den Künstlern und in ihren Werken, z. B. Bau- und Bildwerken, jeweils eine »Formensprache« festzustellen. Warum an einem Bauwerk »Sprache«? Nun, Sprache ist ja »Ausdruck«. Und eben dies, nämlich »Ausdruck«, ist ja auch die Kunst. Und deshalb ist alle Kunst »Sprache«. Und da die Sprachkunst »Dichtung« heißt, ist alle Kunst eben Dichtung. Die Wesensbestimmung der Kunst als Dichtung könnte nicht gröber mißdeutet werden als durch solche »Erklärungen«. Der Nachweis ihrer Unhaltbarkeit mag den echten Sinn des Satzes, Kunst sei Dichtung, verdeutlichen.

Im voraus sei zugegeben, daß die Bestimmung der Kunst als Ausdruck ihre Richtigkeit hat. Die Meinung, Kunst sei Ausdruck, ist ebenso unbestreitbar wie die Aussage: Das Motorrad ist etwas, was Lärm macht. Jeder Techniker würde ob einer solchen Wesensbestimmung dieser Maschine auflachen. Aber niemand lacht,

<sup>14</sup> [Randbemerkung:] jener Offenheit, in

<sup>15</sup> [Mit Bleistift darübergeschrieben:] geschieht.

<sup>16</sup> [Randbemerkungen Heideggers in Stenographie:] allerdings

Um das zu sehen, bedarf es eines rechten Begriffs von der Sprache.

wenn man seit langem herumredet, Kunst sei »Ausdruck«. Gewiß, die Akropolis ist Ausdruck der Griechen und der Naumburger Dom ist Ausdruck der Deutschen und das Mäh – ist Ausdruck des Schafes. Ja, das Kunstwerk ist eben ein besonderer Ausdruck, d. h. ein eigenes Mäh – wahrscheinlich. Aber das Werk ist doch nicht Werk, weil es Ausdruck ist, sondern Ausdruck ist es, weil es ein Werk ist. Zur Bestimmung des Werkseins trägt mithin die Kennzeichnung des Werkes als Ausdruck nicht nur nichts bei, sondern unterbindet schon jede echte Frage nach diesem Seyn.

Aber diese maßlos richtige und dennoch wesenslose Kennzeichnung der Kunst als Ausdruck gilt nicht einmal von der Sprache. Zwar dient die Sprache zur Verständigung, zur Unterredung und Verabredung. Aber sie ist nicht nur und nicht erstlich ein lautlicher und schriftlicher Ausdruck dessen, was mitgeteilt werden soll, eben Wahres oder Unwahres, d. h. offenes oder verstelltes Seiendes *als* offenes oder als verstelltes. Sprache teilt nicht nur das Offene mit und befördert dieses nicht erst nur weiter, sondern zuvor und eigentlich ist es das Wesen der Sprache, daß sie das Seiende als ein Seiendes erst in Offene hebt. Wo keine Sprache, wie bei Stein, Pflanze und Tier, da ist auch keine Offenheit des Seienden und so auch keine des Nichtseienden und Unseienden und der Leere. Indem die Sprache erstmals die Dinge nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. Dieses Nennen und Sagen ist ein Entwerfen, darin *angesagt* wird, als was das Seiende offen ist. Dieses entwerfende Ansagen ist zugleich *Ab-sage* an alle dumpfe Wirrnis. Das entwerfende Sagen ist Dichtung, die Sage von der Welt und der Erde und damit des Spielraums der Nähe und Ferne der Götter. Die Ursprache ist solche Sage als die Urdichtung eines Volkes, in der ihm seine Welt aufgeht und seine Erde *als* die seine sich zu verschließen beginnt. Dichtung ist das Wesen der Sprache und nur demzufolge kann sie *auch* »Ausdruck« werden. Die Kunst aber und das Kunstwerk sind nicht eine Art von Sprache, sondern umgekehrt: Sprachwerk ist die Grundgestalt der Kunst, weil diese Dichtung ist. Die Dichtung im engeren Sinne, Poesie, bleibt die Grundgestalt der Kunst (Dichtung im weiteren

Sinne), aber deshalb, weil im dichtenden *Sagen* dem menschlichen Dasein überhaupt *das* Offene entworfen und zu Besitz wird, worin Seiendes als Seiendes zur Entfaltung und Bewahrung kommt. Bauen und Bilden dagegen *geschehen* immer schon im Offenen der Sage und des Sagens und sind gerade deshalb als Wege der Kunst nie Sprache, sondern ein je eigenes Dichten.

Aber die Bestimmung des Wesens der Dichtung als Entwerfen *erschöpft nicht* ihr Wesen. Ohne den Blick in das *volle* Wesen der Dichtung, d. h. der Kunst, fassen wir auch nicht das Werden der Wahrheit. Wir begreifen vor allem nicht, inwiefern für das Werden der Wahrheit so etwas wie das Werk notwendig ist. (Der Grund der Notwendigkeit des Werkes ist je sein Ursprung.)

Das volle Wesen der Dichtung kommt zum Vorschein in dem Satz: Dichtung – das Wesen der Kunst – ist *Stiftung des Seyns*. Also nicht Hervorbringung des Seienden. Was aber heißt Seyn im Unterschied zum Seienden, das wir nach ihm so nennen? Dies Seiende da, die Orgel, fassen wir und fassen es im Unterschied etwa gegen eine Katze. Die Orgel *ist*. Aber dieses Seyn fassen wir schwer, trotzdem wir dessen ebenso gewiß sind, daß die Orgel ist und nicht nicht ist, wie wir wissen, daß es eine Orgel ist und keine Katze. Aber wir nehmen schon lieber die Orgel und die Katze und überlassen das Seyn den Philosophen. Allein, was ist trotz all diesem vielen gesunden Menschenverstand und seiner Lebensnähe uns näher als das Seyn, was »wäre« die Orgel und die Katze und alles Sonstige ohne das Seyn? Damit dieses aber kein bloßes Wort bleibe, was es ja auch trotz aller Unfaßlichkeit nie ist, kann als Notbehelf eine Anweisung dienen: Wir ahnen das Seyn und dessen Begriff, wenn wir jene immer wieder genannte Offenheit fassen, die im dichtenden Entwurf erscheint. Seyn ist jenes, als was und wie Seyendes uns jeweils offen *und* verborgen ist. Seiendes ist nur *an sich* kraft dessen, daß *wir* wesentlich *für* das Seyn sind.

Unmittelbar, etwa in einem Satz, sagen wollen, welchen Wesens das Seyn sei, heißt schon, dieses Wesen verkennen. Gerade weil das Seyn nie wie irgendein vorhandenes Seiendes vorgezeigt werden kann, deshalb bedarf es der *Stiftung* des Seyns.

Stiftung besagt ein in sich *einiges Dreifaches*. Stiften ist einmal ein Schenken, die frei Gabe. Stiften ist sodann Errichten, etwas auf einen Grund setzen, *Gründen*. Und Stiften ist schließlich Anstiften von etwas, Anfangen. Schenkung, Gründung, Anfang müssen wir heraushören und einheitlich verstehen, wenn wir die Kunst als Dichtung die Stiftung des Seyns nennen.

Nun meint Stiftung als Schenkung, freie Gabe, eben jenes, was zuvor schon als Merkmal der Dichtung angeführt wurde, das Entwerfen des Offenen als des »Anders wie sonst«. Der Entwurf gibt etwas frei, was aus dem Vorhandenen und Sonstigen nicht nur nie vorkommt, sondern durch das Vorhandene auch nie wettgemacht werden kann. Entwurf ist Stiftung als Schenkung. Was meint nun Stiftung als Gründung und Anfang und wie gehört das damit Genannte wesentlich mit dem Entwurf zusammen.

Die Wahrheit als Offenheit ist immer Offenheit des Da, in das alles Seiende und Unseiende hereinsteht, aus dem her es als Sichverschließendes sich zurücknimmt. So bleibt das »Da« selbst in diesem dunklen Abgrund verwurzelt. Dieses »Da« jedoch – wie ist es? Wer übernimmt es, dieses »Da« zu sein? Antwort: der Mensch – nicht als Einzelner, auch nicht als Gemeinschaft, sondern vor all dem so, daß der Mensch, indem er das Da aussteht, es ist – inmitten des Seienden als eines solchen steht. Diese Weise, das Da zu sein, nennen wir (aus nachherfolgenden Gründen) die Geschichte.<sup>17</sup> Indem der Mensch das Da ist, d. h. geschichtlich ist, wird er ein Volk. Im dichtenden Entwurf wird jenes Anders wie sonst nicht einfach eröffnet, sondern weil die Offenheit immer Offenheit des Da bleibt, wird sie dem Da bzw. dem, der das Da ist, vorausgeworfen, d. h. der dichtende Entwurf wird dem geschichtlichen Da-sein zugeworfen.<sup>18</sup> Das Da in seiner Offenheit ist nur, wenn es übernommen

<sup>17</sup> [Geänderte Fassung des Textes nach »Gemeinschaft« am Rand:] Diese beiden Weisen des Menschseins sind überhaupt nur möglich, wenn der Mensch zuvor das Da übernimmt, d. h. inmitten des Seienden *als* des Seienden und Unseienden steht, d. h. zum Seyn als solchen steht. Diese Weise, das Da zu sein, nennen wir die Geschichte.

<sup>18</sup> [Randbemerkung Heideggers in Stenographie:] und nicht nur zugeworfen.

und bestanden wird aus der Entrückung in ein Aufgegebenes und der Bewahrung des Mitgegebenen, d. h. die Geschichte. Das Da ist nur, wenn ein Volk das Da zu sein übernimmt – geschichtlich wird. Dieses Da selbst ist nie ein allgemeines, sondern je dieses und ein einziges. Das Volk ist immer schon in sein Da geworfen. (Hölderlin der Dichter.) Dieser Zuwurf aber ist, wenn er eben wahrhaft Dichtung ist. Wenn aber der Entwurf Dichtung ist, dann wird der Zuwurf nie ein nur willkürlich Zugemutetes sein, sondern die Eröffnung von jenem, wozu das Dasein als geschichtliches schon geworfen ist. Wohin ein Volk geworfen ist, ist immer die Erde – seine Erde –, der sich verschließende Grund, auf dem das geworfene Da aufruht. Der Entwurf, der wesenhaft Zuwurf ist, *entwirft* nur, wenn er sein Offenes aus dem verborgenen Grund heraufholt, wenn das, was in ihm aufgegeben ist, im Grunde als verborgene und daher zu entbergende Bestimmung mitgegeben ist. Im Entwurf tritt jenes Anders wie sonst ins Offene, aber dieses Anders ist im Grunde kein Fremdes, sondern nur das bislang verborgene Eigenste des geschichtlichen Daseins. Der Entwurf kommt aus dem Nichts, sofern er nicht dem Sonstigen und Bisherigen entstammt; er kommt nicht aus dem Nichts, weil er als zuwerfender die verborgene hinterlegte Bestimmung heraufholt, sie *als* einen Grund legt und eigens gründet. Stiften als schenkendes Entwerfen ist wesentlich zugleich dieses Gründen. Offenheit kann nur Offenheit des Da werden, d. h. Wahrheit als solche nur geschehen, wenn der Entwurf ein gründender ist. Gründend aber ist er, indem er sich auf dieses Sichverschließende – die Erde – einläßt. Diese muß ins Offene kommen, und zwar *als* die Sichverschließende, d. h. in ihrer Widerwendigkeit zur entworfenen Welt. Weil die Kunst als Dichtung Stiftung, entwerfendes Gründen ist, muß sie die Offenheit, d. h. Wahrheit, so stiften und setzen, daß diese in solches zu stehen kommt, was den Widerstreit von Erde und Welt bestreitet – und das ist das Werk. Wahrheit geschieht nur als Offenheit des Da, sie kommt nur ans Werk im Werk. Das Wesen der Kunst als Stiftung des Seyns ist der Grund der Notwendigkeit des Werkes. Das Seyn des Werkes besteht nicht darin, daß es als

ein hervorgebrachtes Seiendes vorhanden ist, sondern als Bestreitung die Offenheit des Da erwirkt und den Menschen das Seyn geschichtlich übernehmen läßt. (Deshalb hat ja das Werk jenen es auszeichnenden Zug, daß es aufragend in sich zurücksteht und aus allem nur Vorhandenen sich zurücknimmt.)

Das Wesen der Kunst ist der Ursprung des Kunstwerks. Kunst ist nicht, weil es Werke gibt, sondern ein Werk muß sein, wenn und insofern Kunst ist. Aber inwiefern und warum muß Kunst sein? Sie hat ihr Wesen darin, die Wahrheit nicht denkerisch im Begriff zu sagen, nicht in der wesentlichen Tat zur Handlung und Haltung zu bringen, sondern ins Werk zu setzen. Die Kunst läßt in ihrer Weise die Wahrheit entspringen, ist ein Entspringenlassen, ein Ursprung. Die Kunst ist im innersten Wesen Ursprung und nur dieses. Sie ist nicht zuvor etwas anderes und dann auch Ursprung, sondern weil sie im Wesen ein Entspringenlassen der Wahrheit ist, ist sie zugleich der Grund für die Notwendigkeit des Werkes. Ursprung und Sinn des Grundes für die Möglichkeit und Notwendigkeit des Werkes ist die Kunst nur, weil sie Ursprung im »ursprünglichen« Sinne ist.

Aber *muß* denn die Wahrheit – die Offenheit des Da – in der Weise geschehen, daß sie im Ursprung als Kunst entspringt? Allerdings, denn die Wahrheit ist als Offenheit des Seienden zugleich immer Verborgenheit, Verschlossenheit der Erde. Wahrheit ist wesentlich erdhafte. Weil aber das aus der Kunst ernötigte Werk – und *nur es* – ursprünglich die Erde als sichverschließende in den Streit zur entworfenen Welt stellt, deshalb ist das Werk, d. h. die Kunst, notwendig ein Geschehen der Wahrheit. Der verborgenste Grund für die Notwendigkeit des Kunstwerks, sein eigentlichster Ursprung, ist das Wesen der Wahrheit selbst.<sup>19</sup> Soll Wahrheit geschehen, d. h. soll Geschichte sein, dann muß ein Werk sein, d. h. es muß Kunst sein als Stiftung des Seyns.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> [Randbemerkung in Stenographie unleserlich.]

<sup>20</sup> einmal und wieder – *nicht immer* – *Geschichte*.

äußerste Möglichkeit [...]\*

\* [Zwei Wörter unleserlich.]

Denn *Stiftung* ist nicht nur freie Entwurf und nicht nur die den verschlossenen Grund herausholende Gründung, sondern zugleich *Anfang*. Sie stiftet den Ursprung an. Ein Ursprung aber kann nur anfangen als Sprung. Der Anfang der Kunst ist unvermittelt, was nicht aus-, sondern einschließt, daß er das am längsten und verborgensten Vorbereitete ist. Der Sprung als Anfang ist immer jener Vorsprung, in dem schon alles Kommende übersprungen ist, wenn auch noch eingehüllt. Der Anfang [ist] nie anfängerhaft im Sinne des Primitiven, das ja nur so heißt, weil es nichts Folgendes aus sich zu entlassen vermag. Wohl aber ist der Anfang immer anfänglich, nicht aus Dürftigkeit des Erreichten, sondern aus der Fülle des in ihm Verschlossenen. Wie jeder Ursprung seinen Anfang hat, so jeder Anfang seinen Beginn. Das ist Jenes, wobei als einem Vorgefundenen der immer plötzliche Anfang anhebt. Daß der Beginn gerade dieser oder jener ist, dazu gehört ein Anlaß. Und der Anlaß ist immer ein Zufall, zufällig nämlich im Lichte und im aufbrechenden Bereich des Anfangs als des Sprunges eines Ursprungs, d. h. [eines] solchen, worin die Wahrheit als Offenheit des Seienden entspringt. Wo dieses geschieht, fängt Geschichte an. Der Anfang der Kunst eines Volkes ist immer Anfang seiner Geschichte und das gleiche gilt vom Ende. Daher gibt es keine vorgeschichtliche Kunst, weil mit der Kunst schon Geschichte angefangen hat und Kunst nur als geschichtliche je diese ist oder nicht ist. »Die Kunst« an sich gibt es nicht. In der Vorgeschichte aber gibt es die Vorkunst, deren Gebilde weder nur erst Zeugwerk sind (Werkzeuge), noch auch schon Kunstwerk. Von der Vorkunst aber gibt es sowenig einen allmählichen Übergang zur Kunst wie von der Vorgeschichte zur Geschichte. Immer ist da der Sprung des Anfangs, den man gerade dann begreift, wenn man grundsätzlich davon absteht, diesen Sprung nun am Ende doch verständlich zu machen, d. h. auf Bekanntes zurückzuführen. Der Sprung des Ursprungs bleibt aber seinem Wesen nach Geheimnis; denn der Ursprung ist eine Weise jenes Grundes, dessen Notwendigkeit wir Freiheit nennen müssen.

Das Wesen der Kunst als Ins Werksetzen der Wahrheit ist der Ursprung des Kunstwerks. Dieser Ursprung ist so ursprünglich, und daher so unzugänglich, daß wir immer – so auch in diesen Durchgängen – dem Unwesen des Wesens ausgesetzt bleiben. Je ursprünglicher das Wesen von etwas, um so härter daneben ist sogleich das Unwesen mit seiner schleichenden Aufdringlichkeit und Hartnäckigkeit.

Wissen um das Wesen ist nur Wissen als Entscheidung. Im Fragen nach der Kunst gilt die Entscheidung: Ist die Kunst uns wesentlich, ist sie ein Ursprung und damit ein stiftender *Vorsprung* in unsere Geschichte – ein Vorsprung oder nur noch ein *Nachtrag*, der mitgeführt wird als »Ausdruck« des Vorhandenen und weiterbetrieben zur Ausschmückung und Erheiterung, zur Erholung und Erhitzung?

Sind wir in der Nähe des Wesens der Kunst als Ursprung oder sind wir es nicht? Und wenn wir nicht in der Nähe des Ursprungs sind, wissen wir dieses oder wissen wir es nicht und taumeln nur im Kunstbetrieb? Wenn wir es nicht wissen, dann ist das Erste, daß wir es ins Wissen heben. Denn die Klarheit darüber, wer wir sind und wer wir nicht sind, ist schon der entscheidende Sprung in die Nähe des Ursprungs. Solche Nähe allein verbürgt ein wahrhaft gegründetes geschichtliches Dasein als echte Bodenständigkeit auf dieser Erde. Denn – und dieses Wort Hölderlins gebe den Schluß:

»Schwer verläßt  
Was nahe dem Ursprung wohnt, den Ort.«  
(Die Wanderung<sup>21</sup>)

<sup>21</sup> [Hölderlin, Sämtliche Werke. Bd. IV: Gedichte 1800–1806. Besorgt durch Norbert v. Hellingrath. München und Leipzig: Georg Müller 1916; 2. Aufl. Berlin: Propyläen-Verlag 1923 (Handexemplar Heideggers); 3. Aufl. Berlin: Propyläen-Verlag 1943 (Hölderlin, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Begonnen durch Norbert v. Hellingrath. Fortgeführt durch Friedrich Seebaß und Ludwig v. Pigenot. Bd. IV), S. 167.]

## BEILAGEN ZUR I. AUSARBEITUNG

## 1. Nicht aufgenommene Randbemerkungen

a) Zu S. 587

Auf den Grund setzen – diesen *her-stellen*. Die Aufstellung muß Herstellung, es muß der *Streit sein*, d. h. es muß ein *Werk* sein.

Aus dem Wesen der Kunst als *Dichtung*.

Wann muß ein Werk sein? Wenn *Erde und Welt* in das offene Da, wenn *Wahrheit*.

b) Zu S. 588

Warum muß ein Werk sein? Weil das Wesen der Kunst Dichtung ist, der Entwurf aber nur sein kann als ein *gründender* – herstellen des Grundes und zurückstellen des Offenen in diesen.

Warum aber muß das Wesen der Kunst als Dichtung so sein? Weil Dichtung ist ein Geschehen der Wahrheit und weil Wahrheit immer erdhafte ist; und zwar so, daß sie eine Weise ist, in der Wahrheit *entspringt*.

Kunst *ein Ursprung* der *Wahrheit* – *Grundart* ihres Werdens.

(ist *Geschichte*.) | Tat – Denken |  
 das W[esen des] We[rkes]. | *Erspringen* |

Kunst der Grund, weil selbst wes[entlich] ein Ur-sprung. Vorbe-griff nur uneigentlich. Ur-sprung – was für ein Grund? | *freier* [?] |

c) Zu S. 589

Kunst hat [nicht] – sondern ist echte – aber noch ausgezeichnete!  
Gründung!

Anfang – als *Einsprung* –  
| *Geschichte* |

2. [Übergang vom Menschen (*Existenz*) als *Dasein*  
zu *Da-sein*]<sup>22</sup>

Der Vortrag (1935) gibt an einem wesentlichen Zusammenhang (Kunst) einen Vorblick auf die wesentliche Wandlung der Grundstellung seit »Sein und Zeit« und auf den Boden von »Sein und Zeit« als einen zu verlassenden! (Vgl. Beiträge<sup>23</sup>, *Dasein* als Bestreitung des E[reignisses].) Übergang vom Menschen (E[x]istenz) als *Dasein* zu *Da-sein* → Aussparung des E[reignisses] – d[er] G[ründung].

Vom Wesen des »Werkes« her das *Wahrheitsgeschehnis* gezeigt und Wahrheit damit *wesentlicher*!

Aber Kunstwerk und Kunst nur Eines! Nicht das Ganze und der eigentliche Einsprung in den *Ursprung*. In diesem Vortrag vorweggenommen und hereinbezogen wesentliche metaphysische Grundbezüge in »Kunst« und Kunstwerk.

<sup>22</sup> [Beigefügtes Blatt der »I. Ausarbeitung« ohne Titel.]

<sup>23</sup> [Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 65. Frankfurt a. M.: Klostermann 1989; 2., durchges. Aufl. 1994; 3. Aufl. 2003, bes. S. 30f. (10. Abschnitt).]

3. [Der Ort der Frage nach der Kunst]<sup>24</sup>

Über den Ort der *Frage nach der Kunst* vgl. *Beiträge*.<sup>25</sup>

4. Die Frage nach der Kunst und die Beiträge<sup>26</sup>

Als Frage nach dem »Wesen« der Wahrheit im Sinne einer *Verwandlung* dieses Wesens ( $\alpha\lambda[\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha]$ ) in der Vorbereitung dieser Wandlung (Eröffnung der Not) steht die *Besinnung auf die Kunst* – als *vorgreifendes Wissen* (vgl. die drei Grundtatsachen<sup>27</sup>) und Wissensgründung. Von hier Recht und notwendig zu der Frage, die sonst leer und nachträglich und unwirksam zu sein scheint.

Daher die Frage ganz in die Wahrheitsfrage einbauen! als Bauglied dieser »Wesens«-gründung (vgl. *Beiträge* I<sup>28</sup>).

Die Frage nach der Wahrheit aber ist der Einsprung in das Da – als des Zu-fallsbereichs für das (E)<sup>29</sup>.

(E) aber ist das Vielleicht der Zerklüftung, in dem Anknüpfung und Flucht d[er] G[ötter] sich entscheidet.

All dieses sich wissend als zweiten Anfang.

<sup>24</sup> [Beigefügtes Blatt der »I. Ausarbeitung« ohne Titel.]

<sup>25</sup> [Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (Gesamtausgabe Bd. 65).]

<sup>26</sup> [Beigefügtes Blatt der »I. Ausarbeitung«.]

<sup>27</sup> [Vgl. dazu Martin Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1936/37. Hg. von Bernd Heimbüchel. Gesamtausgabe Bd. 43. Frankfurt a. M.: Klostermann 1985, § 14; überarbeitet in: Ders., *Nietzsche*. Bd. I. Text der durchgesehenen Einzelausgabe. Hg. von Brigitte Schillbach. Gesamtausgabe Bd. 6.1. Frankfurt a. M.: Klostermann 1996, S. 74–91.]

<sup>28</sup> [Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (Gesamtausgabe Bd. 65), I. Vorblick, S. 1–103.]

<sup>29</sup> [In dieser Schreibweise »(E)« übliche Abkürzung für das Leitwort »Ereignis«.]



*Vom Ursprung des Kunstwerks.<sup>1</sup>*  
*II. Ausarbeitung. Der Freiburger Vortrag. 35<sup>2</sup>*

Die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks wird gestellt. Zur Durchführung dieser Frage sind im voraus *drei* Dinge nötig.

1. Wir müssen darauf halten, daß wir wirklich von dem ausgehen, dessen Ursprung gezeigt werden soll – vom *Kunstwerk*.
2. Wir müssen einen Vorbegriff von dem haben, wonach wir fragen – vom *Ursprung*.
3. Wir müssen im Klaren sein über den *Weg* vom Kunstwerk zum Ursprung.

Der Klärung dieser drei Dinge dient der erste vorbereitende Teil des Vortrags.

I. [Vorbereitender Teil des Vortrags]

Kunstwerke sind uns bekannt. Bau- und Bildwerke sind hier und dort an- und untergebracht. Ton- und Sprachwerke sind vorhanden. Die Werke entstammen den verschiedensten Zeitaltern; sie gehören dem eigenen Volke und fremden Völkern an. Wie diese Werke selbst, so kennen wir auch meistens ihren »Ursprung«; denn wo anders soll ein Kunstwerk seinen Ursprung haben als in der Hervorbringung durch den *Künstler*? Es gilt daher die Vorgänge zu beschreiben, die sich bei der Verfertigung von Kunsterzeugnissen abspielen. Unter diesen Vorgängen ist offenbar der »ursprünglichste« die Fassung des künstlerischen Gedankens; denn von ihm her vollzieht sich die Umsetzung in das Werk; *aus* ihm geht schließ-

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten in der Kunstwissenschaftlichen Gesellschaft Freiburg i. Br. am 13. November 1935. [Der Vortrag wurde am 17. Januar 1936 in Zürich auf Einladung der Studentenschaft der Universität wiederholt.]

Vgl. die Frankfurter Vorträge. Herbst 36 [Martin Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes. In: Ders., Holzwege. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 5. Frankfurt a.M.: Klostermann 1977; <sup>2</sup>2003, S. 1–66].

<sup>2</sup> [Zusatz (nur) auf dem Deckblatt.]

lich das Erzeugnis hervor. Eine Zergliederung dieser seelischen Erlebnisse und Hintergründe im Künstler kann mancherlei zutage fördern. Nur – haben solche Nachforschungen nichts zu tun mit der Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks; denn sie gehen weder vom *Kunstwerk* aus noch in den Ursprung zurück.

Sie gehen nicht vom Kunstwerk aus, weil dieses bar der genannten Fragestellung genommen wird als die gekonnte Leistung des Künstlers, als ein *Ergebnis* seines Tuns. Zwar ist *immer* das einzelne Kunstwerk *auch* die Hervorbringung eines Künstlers; aber dieses Erzeugtsein macht nicht das Werksein des Werkes aus; das gilt um so weniger, als ja der eigenste Wille der Hervorbringung darauf zielt, das Werk auf sich selbst beruhen zu lassen. Gerade in der *großen Kunst* – und von *ihr allein* ist hier die Rede – bleibt der Künstler gegenüber dem Werk etwas Gleichgültiges, fast wie ein im Schaffen sich selbst vernichtender Durchgang.

Und nicht auf den *Ursprung* geht jene Zergliederung der Erlebnisse des Künstlers zurück, sondern auf eine »Ursache«. Beides ist nicht dasselbe. Schuhzeug – wenn dieser Vergleich hier erlaubt ist – gibt es nicht, weil es Schuster gibt, sondern Schuster sind möglich, weil so etwas wie Fußbekleidung möglich und notwendig ist. In einem noch wesentlicheren Sinne gilt das vom Künstler. Kunstwerke sind nicht, weil Künstler solche erzeugt haben, sondern Künstler können nur als Schaffende sein, weil so etwas wie Kunstwerke möglich und notwendig ist. *Jener* Grund, der das *Wesen* des Werkes und in eins damit das Wesen des Künstlers möglich und notwendig macht, ist der Ursprung des Kunstwerks.

Um aber in diesen Ursprung vorzudringen, dürfen wir offenbar nicht vom Werk als Erzeugnis ausgehen, sondern müssen das Werk selbst, so wie es *an sich* ist, zu fassen versuchen. Auf welchem Wege gelingt das?

Wir finden die Kunstwerke an sich vor in Sammlungen und Ausstellungen. Hier sind sie untergebracht. Wir finden Kunstwerke vor auf öffentlichen Plätzen und in den Wohnhäusern Einzelner. Da sind sie angebracht. Die Werke sind verständlich. Die Kunstgeschichtsforschung bestimmt ihre Herkunft und Zugehö-

rigkeit. Kunstkenner, Kunstrichter und Kunstschriftsteller beschreiben ihren Gehalt und ihre »Qualitäten«. Die Werke werden so, wie sie an sich sind, dem gemeinsamen und vereinzelt Kunstgenuß zugänglich gemacht. Amtliche Stellen übernehmen die Pflege und Erhaltung der Werke. Der Kunsthandel sorgt für den Markt.

Um die so an sich vorhandenen Kunstwerke tut sich ein mannigfaltiger Umtrieb, den wir kurz – und ohne jede abschätzige Bedeutung – den *Kunstbetrieb* nennen.

Aber begegnen uns da die Werke, wie sie in sich stehen? Die »Ägineten« in der Münchener Sammlung, das Straßburger »Bärbele« im Liebieghaus in Frankfurt, die »Antigone« des Sophokles in der besten kritischen Ausgabe – all die Werke sind aus ihrem eigenen Raum herausgerissen.<sup>3</sup> Ihr Rang und ihre Eindrucks-kraft mögen noch so groß, ihre Erhaltung mag noch so gut, ihre Deutung noch so sicher sein – die Versetzung in die Sammlung hat sie ihrer Welt entzogen. Aber auch wenn wir uns bemühen, solche Versetzungen der Werke aufzuheben oder zu vermeiden – indem wir etwa den Tempel in Paestum an seinem Ort aufsuchen und den Bamberger Dom an seinem Platz –, die Welt der vorhandenen Werke ist zerfallen.

Weltentzug und Welterfall sind nie mehr rückgängig zu machen.<sup>4</sup> Die Werke sind nicht mehr *die*, die sie waren. Sie selbst sind es zwar, die uns da begegnen, aber sie selbst – die Gewesenen. Als die Gewesenen stehen sie uns im Bereich der Überlieferung und Aufbewahrung entgegen. Sie bleiben solche *Gegenstände*.<sup>5</sup> Aber dieses Entgegenstehen ist nur noch eine *Folge* jenes vormaligen Insichstehens – nicht mehr dieses selbst. Das ist aus ihnen geflohen. Die Werke stehen zwar da, aber sie *stehen* lediglich als Gegenstände. Aller Kunstbetrieb – er mag aufs äußerste gesteigert werden und alles um der Werke selbst willen betreiben –, er reicht

<sup>3</sup> [Randbemerkung:] hinausgeraten – oder der Raum zerfallen!

<sup>4</sup> [Randbemerkung:] Welt und Werk; weshalb »Welt« *wesentlich!* und *wie* wirklich!

<sup>5</sup> [Randbemerkung:] Begriff des »Gegenstands«.

immer nur bis an das *Gegenstandsein* der Werke. Doch das ist nicht ihr *Werksein*.<sup>6</sup>

Allein, können wir denn überhaupt das reine bezugfreie Wesen des Kunstwerks fassen? Kommt das Werk nicht zum mindesten durch dieses Fassen wieder in einen Bezug? Gewiß – nur fragt es sich, in welchen. Aber geben wir einmal zu, diese Fassung des Werkseins des Werkes sei möglich, dann gilt es doch eben das *Kunstwerk* zu fassen.

Wir müssen dessen sicher sein, daß wir es auf dergleichen wie ein *Kunstwerk* und nicht auf ein beliebiges Erzeugnis absehen; wir müssen also im vorhinein wissen, worin das Wesen des Kunstwerks besteht. Das Wesen – das ist jener Grund, der das Kunstwerk in dem, was es ist, ermöglicht und ernötigt. Dieser Grund jedoch, den wir kennen müssen, um mit Sicherheit vom *Kunstwerk* auszugehen und so zu *seinem* Ursprung zu gelangen, ist ja eben der Ursprung selbst. Was wir suchen, müssen wir schon haben, und was wir haben, sollen wir erst suchen. Der Weg, auf den wir uns da begeben, ist eine Kreisbewegung. [Und dennoch ist es nicht ein leeres Immerwiederzurückkommen an die Ausgangsstelle. Indem das Kreisen in Gang kommt, verlagert sich die Kreisebene und der Kreis verengert sich zugleich. (Vgl. S. 12)<sup>7</sup>] Die Schwierigkeit, daß wir erst am Schluß der Darlegungen vorbereitet sind zum rechten Beginn, ist unvermeidlich und sie muß als eine solche begriffen werden.

Die Aufgabe des ersten vorbereitenden Teils ist damit erledigt. Wir wissen: Der *Weg* des Fragens nach dem Ursprung des Kunstwerks ist ein Kreisgang. »*Ursprung*« meint den Grund, der das Kunstwerk in seinem Wesen ermöglicht und ernötigt. Der *Ansatz* der Frage ist zu nehmen beim *Werksein des Werkes* und weder beim Erzeugtsein durch den Künstler noch beim Gegenstandsein für den Kunstbetrieb.

<sup>6</sup> [Randbemerkung:] Einmaligkeit und Einzigkeit des Werkseins | die entsprechende Dauer – |

<sup>7</sup> [Im vorliegenden Band S. 608. Eckige Klammern an dieser Textstelle in der Handschrift.]

## II. [Hauptteil des Vortrags]

Was jetzt der Hauptteil des Vortrags leisten muß, ist aus dem Vorigen klar:

1. die zureichende Kennzeichnung des Werkseins  
des Werkes. [599]
2. den Aufweis des Grundes dieses Werkseins  
(des Ursprungs). [605]
3. die Rückkehr vom Ursprung zum Werk. [613]

(1. [Die zureichende Kennzeichnung des Werkseins  
des Werkes])<sup>\*</sup>

In den Mitvollzug dieser Kreisbewegung unseres Fragens kommen wir nur durch einen *Sprung*. Der ist die *einzig*e Weise des rechten Mitwissens um den Ursprung. So hängt alles daran, daß wir für diesen Sprung den rechten Absprung nehmen. Wir vollziehen ihn jetzt, indem wir unvermittelt und dem Anschein nach willkürlich und in groben Hinweisen auf die Wesenszüge im Werksein des Werkes hinzeigen.

Der Zeustempel steht da, inmitten des zerklüfteten Felsentals. Das Bauwerk umschließt die Gestalt des Gottes und läßt sie so zugleich durch die offene Säulenhalle hinausstehen in den heiligen Bezirk. Im Tempel und durch den Tempel west der Gott an und läßt so erst den Bezirk als einen heiligen sich ausbreiten und ausgrenzen. Die Anwesenheit des Gottes verschwebt nicht in das Unbestimmte, sondern umgekehrt: das Tempelwerk *fügt* erst und *sammelt* erst die Einheit jener Bezüge, in die Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Einzigkeit und Verfall eines Volkes eingefügt sind. Die waltende Einheit dieser Bezüge nennen wir eine *Welt*. In dieser kommt je ein Volk zu

\* [Die Gliederung »(1.)« steht in der Handschrift am Rand des Textes und ist in Klammern gesetzt, die Gliederung »(3.)« (unten S. 613) ebenso. Die Gliederung »(2.)« fehlt und wurde vom Herausgeber entsprechend ergänzt (unten S. 605).]

sich selbst. Das Tempelwerk ist die fügende Mitte aller Fugen der jeweiligen Welt.

Dastehend ruht das Bauwerk zugleich auf dem Felsgrund. Damit zeigt dieser erst das Dunkle seines ungefügten Tragens. Dastehend hält das Bauwerk dem darüber hinrasenden Sturm stand und zeigt so erst diesen in seiner Gewalt. Der Glanz und das Leuchten des Gesteins – scheinbar selbst nur von Gnaden der Sonne – bringt doch eben erst das Lichte des Tages, die Weite des Himmels und die Finsternis der Nacht zur Abhebung. Das sichere Ragen des Tempels steht ab gegen das Wogen der Meerflut und läßt erst aus der Ruhe das wilde Toben aufscheinen. Der Baum und das Gras, der Adler und der Stier, die Schlange und die Grille rücken erst ein in ihre abgehobene Gestalt und kommen so heraus in dem, was sie sind. Solches Herauskommen nannten die Griechen  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ . Dies meint: das von sich her Aufgehende und so ins Licht Tretende. Ihr Wort für das Aufleuchten:  $\phi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ ,  $\phi\acute{\omega}\varsigma$  hat dieselbe Wurzel. Dieses Aufgehende trägt, umfängt und durchstimmt alle Dinge. Es ist das Ganze, worauf und worinnen der Mensch sein Wohnen gründet. Wir nennen es die *Erde*. Von dem, was dieses Wort nennen will, ist sowohl die Vorstellung einer abgelagerten Stoffmasse als auch die nur astronomische eines Planeten fernzuhalten.

Das Tempelwerk bringt – dastehend – das Volk in den gefügten Bezug seiner Welt. Zugleich läßt es die Erde aufgehen als den heimatlichen Grund, dem sein Dasein aufruht.

Nicht aber sind die Menschen und Tiere, die Pflanzen und das Übrige als unveränderliche und bekannte Dinge vorhanden, um dann nur für den eines Tages auch vorhandenen Tempel die passende Umgebung abzugeben. Alles ist da umgekehrt: Der Tempel gibt in seinem Dastehen den Dingen erst das Gesicht, mit dem sie künftig sichtbar werden und auf eine Zeit sichtbar bleiben. – Und so das Bildwerk des Gottes, das der Sieger im Kampfspiel ihm weiht. Kein Bild, damit man nur wisse, wie der Gott aussieht. Keiner weiß dies; aber ein Werk, das der Gott selbst »ist«, das ihn anwesen läßt und jeden trifft und den Weihenden Mann herstellt als den, der er ist.

Und so das Sprachwerk – die Tragödie –; es wird da nichts vorgeführt und nur bekannt gemacht, sondern der Kampf der neuen Götter gegen die alten wird eröffnet. Indem das Sprachwerk aufsteht im Sagen des Volkes, redet dieses nicht *über* den Kampf, sondern durch das Sprachwerk wird das Sagen selbst dahin verwandelt, daß es jetzt in jedem wesentlichen Wort den Kampf führt und zur Entscheidung stellt, was groß ist und was klein, was wacker und was feig, was dauernd und was flüchtig, was Herr und was Knecht.<sup>9</sup>

Je eigentlicher Bau- und Bild- und Sprachwerke in sich dastehen, um so unmittelbarer *sind* sie die Mitte des Daseins eines Volkes. Sie sammeln alle Dinge um sich – in das durch sie eröffnete Offene – und entlassen sie zugleich in das Offenständige ihres Wesens.

Allein, eben dieses Insichdastehen des Werkes – das Werksein –, wie soll es nun gefaßt werden? Die Wesenszüge des Werkseins müssen hinreichend bestimmt umgrenzt werden, denn sonst bleibt die Frage nach dem Ursprung des Werkes ohne den nötigen Anhalt.

Wir heben jetzt, in ständiger Erinnerung an die Beispiele, *zwei* Züge im Werksein des Werkes heraus. Sie sind aufeinander bezogen und gemeinsam in einem *Dritten* verwurzelt.

Wenn ein Werk in einer Sammlung untergebracht oder in einer Ausstellung angebracht wird, sagen wir auch, es werde *aufgestellt*. Aber *dieses* Aufstellen ist wesentlich verschieden von der Aufstellung im Sinne der Erstellung eines Bauwerks, der Errichtung eines Standbilds, der Aufführung der Tragödie in der Festfeier, was immer zugleich ist die Aufrichtung eines Sprachwerks in der Sprache eines Volkes.

Aufstellung als Errichtung – nicht als bloße Anbringung – ist ein Weihen und ein Rühmen. Weihen heißt Heiligen in dem

<sup>9</sup> [Vgl. Heraklit, Fragment B 53 nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 5. Aufl. Berlin: Weidmann 1934/6., verb. Aufl. (Abdruck der 5. Aufl. mit Nachträgen; ab der 6. Aufl. dann unverändert). Berlin: Weidmann 1951, S. 162.]

Sinne, daß in der werkhafte Erstellung das Heilige als Heiliges eröffnet und der Gott in das Offene seiner Anwesenheit hereingezwungen wird. Zur Weihung gehört die Rühmung als die Würdigung der Würde und des Glanzes des Gottes. Würde und Glanz sind nicht Eigenschaften, neben und hinter denen außerdem noch der Gott steht, sondern in der Würde und im Glanz west er an.

Warum aber ist das Zum-Stehen-Bringen eines Werkes Aufstellung im Sinne der weihend-rühmenden Errichtung? Weil *sie* allein dem Wesen des Werkes gemäß bleibt, denn das Werk ist in sich seinem Wesen nach *aufstellend*. Was stellt das Werk selbst – in seinem Werksein – auf und *wie* stellt es auf? In sich auftragend eröffnet das Werk eine Welt und hält sie im Verbleib. Das Werk stellt eine Welt auf. Aber was ist das, eine *Welt*? Im Beispiel des Zeustempels wurde es schon angedeutet. Und auch jetzt läßt sich der Begriff nur anzeigen. Aus der Abwehr gesprochen: Welt ist nicht die bloße Ansammlung vorhandener, abzählbarer oder unabzählbarer Dinge. Welt ist aber auch nicht ein nur eingebildeter, zur Summe des Vorhandenen *hinzu* vorgestellter Rahmen. Welt weltet. Sie ist seiender als die greifbaren und berechenbaren Dinge, in denen wir uns alltagsmäßig heimisch glauben. Aber Welt ist nie ein Gegenstand, der *vor* uns steht, sondern das immer Ungegenständliche, dem *wir* unterstehen. Die Welt hält unser Tun und Lassen entrückt in ein Gefüge von Verweisungen, aus denen die winkende Huld der Götter und ihr schlagendes Verhängnis ankommt und – ausbleibt. Auch dieses Ausbleiben ist eine Weise, wie die Welt weltet. Indem eine Welt sich öffnet, bekommen alle Dinge erst ihre Weile und Eile, ihre Ferne und Nähe, ihre Weite und Enge. Wo die wissenden und wissentlichen Grundentscheidungen unseres Daseins fallen, ausgebaut und verlassen, erfragt und verkannt werden, da ist Welt. Der Stein hat keine Welt; auch die Pflanze nicht und auch nicht das Tier; dieses hat nur den verhüllten Andrang einer *Umgebung*, in die es hineinhängt.

*Welt ist* die unser Dasein umwaltende Fuge, deren Weisung gemäß sich alles fügt, was über uns verfügt ist und daher von uns

entschieden werden muß. Das Wissen um die Welt – um diese weisende Fuge<sup>10</sup> – geht allem Kennen der Dinge voran.

Indem ein Werk Werk ist, bringt es eine Welt zum eröffneten Ragen. Das Aufstellen einer Welt – kurz die *Aufstellung* genannt – ist der *erste* Wesenszug im Werksein des Werkes.

Den zweiten benennen wir mit dem Wort »Herstellung«. Es muß in einem entsprechenden Sinne wie die »Aufstellung« verstanden werden. Das will sagen: Das Werk ist in seinem Insichstehen selbst *herstellend*. Gewöhnlich sprechen wir von »Herstellung« bei einem Kunstwerk, wenn wir meinen, es sei aus diesem oder jenem Stoff – Stein, Holz, Erz, Farbe, Ton, Sprache – »hergestellt«, d. h. hier angefertigt. Aber so wie das Werk eine Aufstellung fordert – die Weihend-rühmende Errichtung –, weil es in sich dem Wesen nach eine Welt aufstellt, ebenso wird die Herstellung als Anfertigung aus einem sogenannten Werkstoff notwendig, weil das Werk in sich – ob ausgeführt oder nicht – *herstellend* ist. Doch wieder entsteht die Frage: *was* stellt das Werk her und wie?

Das Werk – indem es aufragt in seine Welt – senkt sich zurück in die Massigkeit und Schwere des Steins, in die Festigkeit und Biegsamkeit des Holzes, in die Härte und den Glanz des Erzes, in das Leuchten und Dunkeln der Farbe, in den Aufklang des Tones und in die Nennkraft des Wortes. All das ist nicht ein Stoff, der bei der Anfertigung eben gebraucht und dann verbraucht wird, kein »Material«, das da nur bewältigt und zum Verschwinden gebracht werden soll. Im Gegenteil! In dem, was wir als »Stoff« mißdeuten, kommt gerade erst das Lasten des Felsens, der Blitz und Schimmer der Metalle, das Hochstehen des Baumes, das Licht des Tages, das Rauschen der Meerflut und das Schweigen der Nacht zum Vorschein. Das Werk stellt all dieses ins Offene erst her. Und wir nannten schon das so Hergestellte: die *Erde*. Deren Wesen gilt es jetzt kurz anzudeuten.

<sup>10</sup> [Der Einschub ist eine Ergänzung unter dem Text. In der Handschrift Verbindungsbögen: »Welt geht«.]

Der Stein lastet und zeigt seine Schwere. Doch indem diese uns entgegenlastet, versagt sie sich jedem Eindringen in sie. Versuchen wir es, indem wir etwa den Fels zerschlagen, dann zeigt er in seinen Stücken doch nie ein Inneres und Offenes. Allsogleich verzieht sich der Stein wieder in dieselbe Dumpfheit des Lastens seiner Stücke. Versuchen wir es anders, indem wir den Stein auf die Waage, d. h. in die Berechnung legen, dann bleibt uns eine Zahl und das Lasten hat sich uns entzogen.

Die Farbe leuchtet auf und will nur leuchten. Wenn wir sie verständig-rechnerisch in Schwingungszahlen zerlegen, ist sie fort. Sie zeigt sich nur, wenn sie unerschlossen und unverstanden bleibt, wenn wir sie sein lassen in ihrer Verschlossenheit.

Die Erde läßt jedes Eindringen in sie an sich abprallen. Sie läßt jede *nur* rechnerische Zudringlichkeit zur Zerstörung werden, die nur zum Schein eine Herrschaft, im Grunde aber eine Ohnmacht ist. Offen da als sie selbst ist die Erde nur, wo sie gewahrt und bewahrt wird *als* die wesenhaft Unerschließbare, die vor jeder Erschließung zurückweicht, d. h. ständig sich verschlossen hält. Und das ist das Wesen der Erde: das wesenhaft Sichverschließende. Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ<sup>11</sup> – das Aufgehende hat den Drang, sich verschlossen zu halten. Alle Dinge der Erde – sie selbst im Ganzen – verströmen sich in einen wechselweisen Einklang und doch ist in jedem der sich verschließenden Dinge das gleiche Sichnichtkennen.

Und eben dieses – die Erde *als* die ständig sich verschließende – stellt das Kunstwerk ins Offene her (bewahrt nicht nur). Das Sichverschließen aber ist keine leere, eintönige Starre, sondern es birgt eine unüberbietbare Fülle in sich, die das Werk jeweils befreit, indem es sie erstmals in die Bewahrung hebt. Indem aber das Werk dergestalt die Erde her- und beistellt, stellt es sich selbst in die Erde als ein ihr Zugehöriges zurück. Die Erde wird *im* Werk und *für* dieses der sich verschließende Grund, dem es aufruht, ein

<sup>11</sup> [Heraklit, Fragment B 125 nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 5. Aufl. / 6., verb. Aufl., a.a.O., S. 178.]

Grund, der, weil wesenhaft sich verschließend, ein Abgrund bleibt und als ein solcher durch das Werk anweist.

Aufstellung einer Welt, Herstellung der Erde sind die beiden Wesenszüge im Werk. Sie sind nicht zufällig verkoppelt, sondern der eine fordert den anderen. Die Welt, die das Werk aufragend eröffnet, wendet sich als die fügende Mitte alles wissenden Entscheidens zur Erde und duldet kein Ungefüges und Verschlossenes. Die Erde aber, die das Werk herstellend aufglänzen läßt, will in ihrem Sichverschließen alles sein und in sich einbehalten. Aber eben deshalb kann die Erde die eröffnete Welt nicht missen, soll sie selbst im vollen Drang des Einbehaltens aller Dinge als Erde erscheinen. Und die Welt wieder kann der Erde nicht entschweben, soll sie als der fügende und weisende Fug dem Ungefügen standhalten. Welt ist gegen Erde und Erde gegen Welt. Sie sind im Streit – und dieses, *weil* sie sich zugehören.

Dieser Streit wird im Werk als solcher eröffnet, d. h. erstritten. Das Werk soll diesen Streit weder niederschlagen noch überwinden. Es selbst muß dieser Streit *sein*, ihn leisten, d. h. bestreiten. In sich stehen des Werkes sagt nichts anderes als *Bestreitung dieses Streitiges*. Und das ist der *Grundzug* des Werkseins.

Weil das Werk im Grunde dieser Streit *ist*, *deshalb* hat es die Wesenszüge der Aufstellung und der Herstellung.

## [2. Der Aufweis des Grundes dieses Werkseins (des Ursprungs)]

Aber *woher* kommt dem Werk gerade *diese* Wesensbestimmtheit zu? Damit stellen wir die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks und zwar jetzt aus dem Ansatz beim Werk selbst. Nach dem erläuterten Vorbegriff ist der Ursprung derjenige Grund, der das Wesen des Werkes ermöglicht und ernötigt. Dieser Grund ist offenbar etwas Anderes als das in ihm Gegründete. Daher gilt es, zunächst dieses Andere aufzusuchen, jenes, wohin das Werk als Werk gehört. Wir fragen deshalb: *was ist im Werk selbst aber zugleich über es hinaus am Werk?*

Wir halten uns den Tempel, das Standbild, die Tragödie gegenwärtig. Das Werk *ist*, indem es – aufstellend die Welt und herstellend die Erde – den Streit beider bestreitet. Im Streit rücken Welt und Erde *auseinander*, aber so, daß sie erst recht aufeinanderzurücken. Die eröffnete Welt sucht die Erde in ein Weltgefüge zu entrücken; die Erde zieht die Welt in sich zurück und rückt sie ein in ihren dunklen Grund. In dem *zueinanderstehenden Auseinandertreten* des Streitigen eröffnet sich ein Offenes. Wir nennen es das *Da*. Es ist der gelichtete Spielraum, in den das einzelne Seiende erst als so und so offenbares hereinsteht und erscheint. Diese Offenheit des *Da* ist das Wesen der *Wahrheit*. Die Griechen nannten sie ἀ-λήθεια (Unverborgenheit). Erst wo die Offenheit des *Da* geschieht, kann die Erde *als* das Sichverschließende in ein Offenes drängen; erst wo die Offenheit des *Da* – die Wahrheit – geschieht, kann Welt als weisende Fuge des Verfügtigen erschlossen sein. Wenn aber das Seiende als solches erscheint, dann erweist sich auch sogleich das bislang Bekannte als bloße Oberfläche, als Schein und Verwirrung. In eins mit dem Offenbarwerden des Seienden kommt die Verdeckung und Verstellung an den Tag; d. h. es erscheint die Un-Wahrheit. Sie gehört ständig mit zur Wahrheit wie das Tal zum Berg. Mit dem Unverborgenen tritt aber ebenso zugleich heraus das Sichverschließende und jenes Verborgene, das jede Offenheit jeweils als ihre Grenze mit ins Offene hebt. Nur wenn wir all dieses in Eines zusammensehen – die Unverborgenheit des je gerade Offenen, die Verdeckung und Verstellung, das Sichverschließende und das schlechthin Verborgene – fassen wir die wesentlichen Bezüge dessen, was zu einer Offenheit, d. h. zum Wesen der Wahrheit gehört.

Indem das Werk den Streit zwischen der erdhafte erschlossenen Welt und der welthafte sich verschließenden Erde aussteht, ist in ihm (als Werk) nichts anderes am Werk als das Geschehen einer Eröffnung des *Da* – d. h. der Wahrheit. Im Werk ist ein Geschehen der Wahrheit ins Werk gesetzt. Und *diese Ins-Werk-Setzung der Wahrheit ist das Wesen der Kunst*. Die Kunst ist demnach eine Weise, wie Wahrheit geschieht, die Eröffnung des *Da* im Werk.

Allein, wie *ist* dieses Da? Wer übernimmt es, dieses Da zu *sein*? Welt ist die weisende Fuge jener Bezüge, in die alle wesentlichen Entscheidungen, Siege, Opfer, Versäumnisse (und Werke) eines Volkes eingefügt sind. Welt ist nie Allerweltswelt einer allgemeinen Menschheit und doch meint jede Welt immer das Seiende im Ganzen. Seine Welt – das ist für ein Volk jeweils das ihm Aufgegebene. Indem dieses Aufgegebene in Ahnung und Opfer, in Tat und Begriff sich öffnet, wird das Volk in sein Künftiges entrückt – *ist* es zukünftig. Und nur wenn es zukünftig wird, erschließt sich ihm zugleich jenes, was ihm schon mitgegeben ist und was es selbst schon gewesen. Entrückt in sein Künftiges und eingerückt in sein Gewesenes rückt es vor in seine Gegenwart. Dieses in sich einheitliche Geschehen ist das Wesen der Geschichte. Geschichte ist nicht das Vergangene, und erst recht nicht das Gegenwärtige, sondern zuerst und maßgebend der zugreifende Vorsprung in das Aufgegebene. Nur was im Grunde zukünftig ist, ist wahrhaft gewesen und als solches gegenwärtig. Die Offenheit des Da, die Wahrheit, *ist* nur als Geschichte. Geschichtlich aber, d. h. in dem erläuterten Sinne zukünftig-gewesend gegenwärtig, ist immer nur ein Volk. Dieses übernimmt es, das Da zu sein. Sippen und Stämme aber schießen erst und nur dann in die Einheit eines Volkes auf und zusammen, wenn sie das Aufgegebene ergreifen, d. h. als zukünftig geschichtlich werden. Das Da kann jedoch *nur* übernommen und bestanden werden, wenn seine Offenheit erwirkt ist und je nach der Weite und Tiefe und Bahnrichtung der Eröffnung. Die Kunst aber als Ins Werksetzen der Wahrheit ist eine einzigartige Weise, in der die Offenheit des Da erwirkt und die Möglichkeit, dieses Da zu sein, gegründet wird. Die Kunst »hat« nicht erst eine Geschichte, in dem äußerlichen Sinne, daß sie im Wandel der Zeiten neben vielem anderen Veränderlichen *auch* vorkommt, sondern sie *ist* Geschichte in dem wesentlichen Sinne, daß sie Geschichte mitgründet.

Wir stehen bei der Frage: woher empfängt das Werk seine Wesensbestimmtheit? Dies führte zur Vorfrage: wohin gehört das Werk? Die Antwort lautet jetzt: das Werk gehört in ein Geschehen

der Wahrheit. Die Weise dieses Geschehens wurde gefaßt als Ins-Werk-setzen der Wahrheit. Und dieses wurde als das Wesen der Kunst in Anspruch genommen. Das Werk – nämlich das Kunstwerk – gehört also zur Kunst, oder kürzer: das Kunstwerk »ist« ein Kunstwerk. Solche Sätze pflegt man Gemeinplätze zu nennen. Und es ist auch ein Gemeinplatz, wenn wir nämlich nur zweimal das selbe Wort Kunstwerk gedankenlos hersagen. Es ist aber *kein* Gemeinplatz, wenn wir jedesmal wissen oder auch nur fragen, was ein Werk und was Kunst ist. Und der Anschein des Gemeinplatzes wird dann zum Zeichen dessen, was wir schon wissen, daß wir bei unserer Frage uns ständig im Kreis bewegen.

Wer aber vorgibt, das Wesen des Kunstwerks irgendwoher abzuleiten unter Vermeidung der Kreisbewegung, der schwindelt, denn er muß immer schon wissen, was Kunst ist. Und wer andererseits vorgibt, das Wesen des Kunstwerks durch Feststellungen an vorhandenen Kunstwerken auszumachen, der unterliegt einer Täuschung; denn er muß immer schon entschieden haben, was ein Kunstwerk ist. Jene Herleitung (»Deduktion«) wie diese Auffindung (»Induktion«) sind beide gleich irrig.

Allein, wir bleiben zu alledem bei dem Satz: das Werk gehört in ein Geschehen der Wahrheit, das wir Kunst nennen, gar nicht stehen, sondern dieser Satz wurde nur gewonnen, um jetzt zu sagen: *was ist die Kunst ihrem Wesen nach, daß zu ihr dergleichen wie das Werk gehört?* Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es einer Verdeutlichung des Wesens der Kunst. Wir halten uns dabei an die gegebene Umgrenzung: Kunst ist das InsWerksetzen der Wahrheit. Die Kunst bringt in ihrer Weise die Wahrheit, die Offenheit des Da, in die alles Seiende erst als solches hereinsteht, zum Geschehen. In der Kunst *wird* erst Wahrheit. Diese »ist« also nicht irgendwo vorhanden, um dann in ein angefertigtes Werk überpflanzt zu werden, von welchem Werk man dann sagt, es stelle eine Idee oder einen Gedanken dar – sondern: die Kunst ist ein *Werden* der Wahrheit.

Dann kommt also die Wahrheit aus dem Nichts? In der Tat, wenn mit dem Nichtseienden jenes Vorhandene gemeint ist, was

dann durch das Dastehen des Werkes als das vermeintliche wahre Seiende widerlegt und erschüttert wird. Aus dem schon Vorhandenen wird die Wahrheit *niemals* abgelesen. Vielmehr geschieht die Offenheit des Seienden, indem sie entworfen wird – *gedichtet*.

Alle Kunst ist im Wesen *Dichtung*, d. h. ein Aufschlagen jener Offenheit, in der alles anders ist wie sonst. Kraft des dichtenden Entwurfs wird das Sonstige und Bisherige zum Unseienden. Dichtung aber ist kein schweifendes Ersinnen eines Beliebigen und kein Verschweben ins Unwirkliche. Was die Dichtung als Entwurf auseinanderfaltend vorauswirft, dieses Offene läßt erst das Seiende als solches herein und bringt es zum Leuchten.

Wahrheit als Offenheit *wird* im Entwurf der Dichtung. Die Kunst als Ins Werk setzen der Wahrheit ist wesentlich Dichtung. Doch bleibt das nicht die reine Willkür, Baukunst, Bildkunst und Tonkunst auf die Dichtung (»Poesie«) zurückzuführen? Das wäre es, wenn wir die genannten »Künste« von der *Sprachkunst* her und als *Abarten* dieser auslegen wollten. Die Sprachkunst (»Poesie«) ist jedoch *nur eine* Weise des Entwerfens, des Dichtens in diesem bestimmten, aber *weiteren* Sinne. Gleichwohl hat das Sprachwerk – die Dichtung im engeren Sinne – eine *ausgezeichnete* Stellung im Ganzen der Künste. Um das zu begreifen, bedarf es nur des rechten Begriffes von der Sprache. – In der landläufigen Vorstellung gilt die Sprache als eine Art von »Mitteilung«. Zwar dient die Sprache zur Unterredung und Verabredung, allgemein zur Verständigung. Aber sie ist nicht nur und nicht erstlich ein lautlicher und schriftlicher Ausdruck dessen, was mitgeteilt werden soll. Sie befördert das Offenbare oder das Verdeckte als so Gemeintes nicht nur erst im Werk weiter, sondern *zuvor* und *eigentlich* ist es das Wesen der Sprache, daß sie das Seiende *als* ein Seiendes allererst ins Offene hebt. Wo keine Sprache wie bei Stein, Pflanze und Tier, da ist auch keine Offenheit des Seienden und demzufolge auch keine solche des Nichtseienden und des Leeren. Indem die Sprache erstmals die Dinge nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. *Dieses* Nennen und Sagen ist ein Entwerfen, darin *angesagt* wird, als

was das Seiende offen ist. Dieses entwerfende Ansagen wird so gleich zur *Absage* an alle dumpfe Wirrnis. Das entwerfende Sagen ist Dichtung: die Sage von der Welt und der Erde und damit vom Spielraum der Nähe und Ferne der Götter. Die Sprache ist so jenes Sagen, in dem einem Volk seine Welt aufgeht und seine Erde als Verschlussene aufbewahrt wird [und so eigentlich sich zu verschließen beginnt]<sup>12</sup>, jenes Sagen, das in der Bereitung des Sagbaren zugleich das *Unsagbare als* ein solches zur Welt bringt. In diesem Sagen werden einem Volk seine großen Begriffe *vorgeprägt*.

Das Wesen der Sprache ist Dichtung im weiteren Sinne. Weil nun aber die Sprache zugleich jener Entwurf ist, durch den dem Menschen überhaupt erst Seiendes als Seiendes sich erschließt, deshalb ist das Sprachwerk das ursprünglichste Kunstwerk. Bauen und Bilden dagegen geschehen immer schon im Offenen der Sage und des Nennens und werden von diesen umschlossen und geleitet. Aber gerade deshalb bleiben sie *eigene Wege* der Kunst, ein je eigenes Dichten.

In jedem dichtenden Entwurf wird ein Offenes freigegeben, jenes Anders wie sonst, das im Vorhandenen nicht nur nie vorkommt, sondern auch durch das Vorhandene nie wettgemacht werden kann. Das Entwerfen ist immer ein Überfluß. Dichtung ist freie Gabe und Schenkung – eine Stiftung. Aber das Wesen der Dichtung, d. h. der Kunst, ist mit der Bestimmung als Entwurf nicht erschöpft.

Jenes Anders wie sonst wird nämlich im dichtenden Entwurf nicht einfach nur eröffnet, sondern die Offenheit, die immer eine solche für ein Da ist, wird dem Da – bzw. dem, der das Da *ist*, vorausgeworfen. Durch solchen Vorauswurf wird das Dasein erst zukünftig, d. h. geschichtlich. Der dichtende Entwurf wird dem Dasein *zugeworfen*. Das Da selbst ist nie ein allgemeines, sondern

<sup>12</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift. In der von Heidegger handschriftlich überarbeiteten und teilweise korrigierten Maschinenabschrift (wie in den anderen Ab- bzw. Mitschriften) steht dagegen (in Maschinenschrift): »sich zu erschließen beginnt«.]

je dieses und ein einziges. Ein Volk ist immer schon in sein Da geworfen. Von dieser Geworfenheit sagt Hölderlin, der Dichter:

»Und wie des Adlers Jungen, er wirft sie selbst  
Der Vater aus dem Neste, damit sie sich  
Im Felde Beute suchen, so auch  
Treiben uns lächelnd hinaus die Götter.«  
(Stimme des Volks. 1. Fassung, IV, 140; vgl. 2. Fassung,  
IV, 143<sup>13</sup>)

Wenn jedoch der entwerfende Zuwurf wahrhaft Dichtung ist, dann kann sein Zugeworfenes nie ein nur willkürlich Zugemutetes sein. Der wahrhaft dichtende Entwurf ist vielmehr die Eröffnung von *Jenem*, worin das Dasein als geschichtliches schon geworfen ist. Und dies ist die Erde und für ein Volk immer seine Erde, der sich verschließende Grund, dem es aufruhet mit all dem, was es – ihm selbst noch verborgen – schon ist. Deshalb muß dieses Mitgegebene im Entwurf aus dem verschlossenen Grund heraufgeholt und eigens auf diesen gesetzt werden. So wird er *als* tragender Grund erst gegründet und in das Offene des Daseins hereingeholt. Dichtung ist Stiftung nicht nur im Sinne der freien Schenkung, sondern Stiftung zugleich im Sinne dieses grundlegenden Gründens. Der Entwurf bringt jenes Anders wie sonst ins Offene; aber im Grunde ist es kein Fremdes, sondern nur das bislang verborgene Eigenste des geschichtlichen Daseins.

Der dichtende Entwurf kommt aus dem Nichts in *der* Hinsicht, daß er sein Geschenk nie aus dem Sonstigen und Bisherigen nimmt, er kommt jedoch *nie* aus dem Nichts, insofern das durch ihn Zugeworfene nur die hinterlegte Bestimmung des geschichtlichen Daseins selbst ist.

Kunst als Dichtung ist Stiftung im gedoppelten Sinne der Schenkung und der Gründung. Als diese aber muß die Kunst sich auf den verschlossenen Grund – die Erde – einlassen, und zwar so, daß diese in das Offene des Entwurfs kommt – *als* die sich ver-

<sup>13</sup> [Hölderlin, Sämtliche Werke. Bd. IV: Gedichte 1800–1806. Besorgt durch Norbert v. Hellingrath, a.a.O.]

schließende. Darin liegt: es muß der *Streit* zwischen der Erde und dem Weltentwurf *angestiftet* werden: *es muß ein Werk sein.*

*Der Grund der Notwendigkeit des Werkes liegt im Wesen der Kunst als Dichtung.* Diese ist Stiftung als *Anstiftung* des Streites – als ein Anfang. Daraus ersehen wir jetzt: Kunst ist Dichtung und als solche *Stiftung* in einem dreifachen Sinne: als Schenkung, als Gründung und als Anfang.

*Die Kunst bringt die Wahrheit zum Geschehen, indem sie stiftend eine Offenheit des Daseins ins Werk setzt.*

Warum aber muß ein solches Geschehen der Wahrheit, warum muß Kunst als Dichtung sein? Antwort: weil das Wesen der Wahrheit selbst dergleichen fordert; denn die Wahrheit als Unverborgenheit schließt *Verborgenheit* ein. Diese wiederum ist sowohl Verdeckung (Unwahrheit) als auch einfaches Sichverschließen und dazu Grenze der Offenheit schlechthin. Zur Wahrheit gehört die Verschlossenheit, d. h. die Erde. Diese versagt sich jedem auflösenden Zudrang. An ihr findet alle Offenheit ihre Schranke. Aber die Schranke ist nichts Jenseitiges, sondern gerade das, was die Offenheit be-schränkt, in sie hereinsteht, sie trägt und bindet; d. h. *die Wahrheit ist wesentlich erdhafte.*

Und *deshalb* muß die Wahrheit, sofern sie in einer wesentlichen Weise geschieht, die Erde mit in das Da hereinstellen. Es muß ein Geschehen der Wahrheit von der Art der Kunst sein, es muß ein Werk sein.

Die Einsicht in diesen Zusammenhang verschafft uns erst die eigentliche Wesensbestimmung der Kunst. Kunst ist eine Weise, wie Wahrheit erwirkt wird – nämlich als Werk. Die Kunst läßt mithin als Stiftung die Wahrheit erst entspringen. Kunst er-springt die Wahrheit. Etwas er-springen – im stiftenden Sprung erst zum Seyn bringen, das meint das Wort Ur-sprung.

Die Kunst ist also *nicht* erst deshalb ein Ursprung, weil sie der Grund der inneren Möglichkeit und Notwendigkeit des Werkes bleibt, sondern dieses bleibt sie, weil sie zuvor schon mit Bezug auf die Wahrheit und *für* diese *ein* Ursprung ist, jenes Entspringen-lassen, das sich zum Werk genötigt sieht.

Der Ursprung des Kunstwerks ist die Kunst, weil die Kunst selbst wesentlich schon ein Ursprung ist.

Allein, die Kunst ist als *Ins-Werk-Setzen* der Wahrheit *nur eine* Weise, wie Wahrheit geschieht. Eine andere Art des Ursprungs ist die Tat des Staatsgründers, sie bringt die Wahrheit geschichtlich zu Handlung und Haltung und Gesinnung. Wieder eine andere Art des Geschehens der Wahrheit ist das Fragen und Sagen des Denkers; er zwingt die Wahrheit, und zwar nicht hinterher, sondern im voraus in den Begriff. Jeder Ursprung ist einzigartig und keiner kann den anderen ersetzen. Entsprechend sind Werk und Tat und Begriff *wesensverschieden*, wenngleich wir auch in lässiger Redeweise vom »Werk« des Philosophen und von einer künstlerischen »Tat« sprechen. Wahrheit »ist« nur, indem sie *wird*. Und sie wird nur, indem sie als Werk, als Tat, als Begriff sich so oder so entscheidet und damit neue Entscheidungsbereiche gründet.

Muß nun aber immer, wenn Wahrheit geschieht, *auch* Kunst und ein Werk sein? Wie und wann ist Kunst als Entspringenlassen der Wahrheit?

Mit dieser Frage stehen wir am Wendungspunkt unseres Weges vom Kunstwerk zu seinem Ursprung. Wir kehren jetzt vom Ursprung zum Werk zurück, nicht auf demselben Weg, sondern in der Vollendung der Kreisbewegung.

### (3. [Die Rückkehr vom Ursprung zum Werk])

Wie ist überhaupt ein Ursprung? Immer nur als ein Sprung. Daher ist der *Anfang* eines Ursprungs unvermittelt und plötzlich. Nur was ein Ursprung ist in dem geklärten Sinne wie die Kunst, kann einen Anfang haben. Das Unvermittelte des Anfangs schließt jedoch nicht aus, sondern gerade ein, daß er am längsten und ganz unauffällig sich vorbereitet. Der Anfang ist als der Sprung immer ein *Vorsprung*, in dem schon alles Kommende übersprungen ist, wenn auch noch eingehüllt. Der Anfang enthält schon verborgen das Ende. Der Anfang hat jedoch nie das Anfängerhafte des »Primitiven«. Das Primitive ist, weil ohne den freien

Sprung und inneren Vor-sprung immer zukunftslos. Es vermag nichts weiter aus sich zu entlassen, weil es nichts anderes enthält als das, worin es gefangen ist. Der Anfang dagegen ist nie »primitiv«, d. h. ursprungslos, wohl aber anfänglich: das verschlossene Nochnicht; das scheinbar Unbeholfene, Herbe, ja Dürftige ist nur das Un-gewöhnliche einer Härte gegen die verschlossene Fülle. Wo ein Anfang zum Sprung kommt, hat er stets den Anschein eines *Rückfalls* zum Begleiter. Denn der Anfang kann ja gerade *nicht* das Bisherige in der gesicherten und bekannten Bahn weiterführen. Das Bisherige bleibt stehen und kommt aus den Fugen. Das Wirre und Absinkende macht sich breit. Das ist die Folge der wachsenden Unkraft des Bisherigen, nicht des Anfangs. Dieser selbst nimmt seinen Grund tiefer und muß deshalb unter den bisherigen Grund hinab. So kann es lange zweideutig bleiben, ob hinter dem unumgänglichen Anschein des Rückfalls ein Untergang steht oder ein Aufgang.

Auf Grund seiner Plötzlichkeit wird der Anfang sogleich zum Gewesenen und endgültig Unwiederbringlichen. Je strenger er als dieses festgehalten wird, um so maßgebender bleibt er. Die *Wiederholung* des Anfangs ist immer eine Verwandlung des anfänglichen Anfangs, dasselbe und doch gerade ein ganz Anderes. *Wiederholung* dagegen im Sinne der bloßen Wiederbringung des vermeintlich Gleichen gibt es nur beim Gleichgültigen und Abgeleiteten.

*Wann* aber ist ein Anfang der Kunst, ein Anfang *als* Kunst notwendig? Immer dann, wenn das Seiende im Ganzen und *als* ein solches in die Offenheit gebracht werden will. Das geschah für das Abendland erstmals im Griechentum. Was künftig Seyn heißt, wurde da maßgebend ins Werk gesetzt. Das so eröffnete Seiende im Ganzen wurde dann verwandelt zum Seienden im Sinne des Gottgeschaffenen. Das geschah im Mittelalter. Und dieses Seiende wurde wiederum verwandelt im Beginn der Neuzeit. Das Seiende wurde entzaubert und zum rechnerisch Beherrschbaren und Durchschaubaren erklärt. Jedesmal brach eine neue Welt auf; d. h. jedesmal mußte die Offenheit des Seienden gegründet werden

in dem, was alle Offenheit trägt, begrenzt und bindet, in der Erde und ihrer Beistellung. Jedesmal mußte die Erde mit der Welt in den Streit gebracht werden; jedesmal mußte das Werk der Kunst sein; denn in ihr geschieht der ausgezeichnete Ausbruch und zugleich die gemäßeste Gründung der erdhaften Wahrheit. Je nach der Weite und Höhe der sich eröffnenden Welt bemißt sich die Tiefe und Verschlossenheit des Abgrunds der Erde, bemißt sich die Schärfe und Härte des Streites zwischen Welt und Erde, bemißt sich die Größe des Werkes, bemißt sich die Sprungkraft der Kunst als Ursprung. Immer aber wandelt sich mit dem durch das Werk eröffneten Seienden die Seinsart des Werkes selbst. Das Dastehen des Zeustempels ist ein anderes als das des Bamberger Doms. Welt und Erde, deren Streit sie bestreiten, und wie sie ihn bestreiten, sind anders. Aber die Art des Seyns, demgemäß die Bauwerke sind, wird gerade durch sie erst als maßgebendes gestiftet.<sup>14</sup>

Immer wenn die Kunst anfängt, kommt in die Geschichte ein Stoß, fängt Geschichte erst oder wieder an; wobei Geschichte nicht heißt: Abfolge irgendwelcher und sei es noch so wichtiger Begebenheiten, sondern *Entrückung* des Daseins eines Volkes in sein Aufgegebenes als *Einrückung* in sein Mitgegebenes.

Wie aber jeder Ursprung seinen Anfang hat, so jeder Anfang seinen *Beginn*. Dieser läßt den Anfang anheben im Bisherigen. Dadurch bekommt jeder Anfang den Anschein eines bloßen Übergangs und dies verleitet dazu, den Anfang aus dem Vormaligen erklären zu wollen. Mit einer solchen Absicht auf Erklärung gibt man aber den Anfang sogleich aus der Hand, wenn man ihn überhaupt je gefaßt hat.

Wie jeder Ursprung seinen Anfang und jeder Anfang seinen Beginn, so hat jeder Beginn seinen *Anlaß*. Dieser hängt mit dem Anfang nicht unmittelbar zusammen; dennoch wird der Umkreis der je möglichen Anlässe schon durch den Anfang vorbestimmt. Weil dieser Zusammenhang aber verborgen bleibt, hat der Anlaß

<sup>14</sup> [In der von Heidegger überarbeiteten Maschinenabschrift steht (als handschriftliche Korrektur): »als maßgebende«.]

im Verhältnis zum Anfang meist den Anschein des *Zufalls*. Der Anlaß zu einem Kunstwerk kann z. B. ein aus üblich gewordenen Bedürfnissen herkommender Auftrag sein. Der Auftrag will das Bisherige gerade festigen, während das durch ihn veranlaßte Werk seine Erschütterung eröffnet.

Doch was ist nun das Anfangen? Antwort: das Einspringen in den Ursprung. Dieser wird dadurch nicht gemacht, sondern das Werden der Wahrheit wird im dichtenden Stiften *erlitten*. Und das ist das Wesen des Schaffens: das ertragende Auffangen des Entwurfs, das Aushalten des im Werk heraufkommenden Streits, das Innestehen im unvertrauten Bereich der neuen Wahrheit, dieses Einspringen in eine erst im Sprung sich bestimmende Mitte des Da-seins. Das Schaffen geschieht nur in der Einsamkeit der einzelnen Einzigem. Durch sie wird die Wahrheit des geschichtlichen Daseins eines Volkes entschieden. Aber nicht allein der Künstler, sondern jeder, der einen Ursprung der Wahrheit zum Sprung bringt, ist ein Schaffender, jedoch nicht eine Art von Künstler, sondern von je eigener Art.

Der in der Kunst als Dichtung angestiftete Streit zwischen Welt und Erde – das in sich stehende Werk – ist immer ein Geschaffenes. Damit nennen wir *jenen Wesenszug* im Werksein des Werkes, über den wir bisher hinwegsahen. Das Geschaffensein gehört zum Werksein selbst; denn was soll auch sonst »Werk« besagen?

Ja – haben wir denn aber nicht zu Beginn alle Mühe darauf verwendet, das Erzeugtsein durch den Künstler als eine unwesentliche Bestimmung vom Werk selbst gerade fernzuhalten? Gewiß. Erzeugtsein jedoch und Geschaffensein sind nicht dasselbe. Jedes Geschaffene ist im Bereich der Kunst immer auch ein Erzeugtes, jedoch nicht umgekehrt. Und deshalb läßt sich auch vom Erzeugen und Anfertigen her nie das Schaffen und Geschaffensein des Werkes begreifen. Indem wir zuletzt das Geschaffensein als Wesenszug des Werkes zu bestimmen versuchen, sind wir auf unserem Kreisgang vom Ursprung zurück wieder beim Ausgang – beim Kunstwerk selbst – angelangt.

Der Schaffende macht sich als Anstifter des Streitens zu der Bahn,

auf der das Werk in die durch es selbst eröffnete Offenheit des Da zu stehen kommt – jenes Da, das zu *sein*, ein Volk übernimmt (sich entschließt). Das Werk ist jedoch nicht eine nachträgliche Kundgabe dieser Entschiedenheit, kein »Ausdruck« dessen, was ein Volk ist, sondern der weisende Vorsprung in jenes, was es werden *will*. Daher ist *große Kunst niemals eine zeit-gemäße Kunst*. Groß ist eine Kunst, wenn sie ihr Wesen zur vollen Entfaltung bringt, d. h. in ihr Werk *die Wahrheit setzt*, die das Maß für eine Zeit werden soll. Nicht aber kann das Werk sich der Zeit gemäß machen. Zwar gibt es solche Erzeugnisse. Aber sie sind kein *Vorsprung*, weil ohne Ursprung, sondern immer nur ein Nachtrag. Im Gefolge jeder wesentlichen Kunst steht eine *Nachkunst*; sie sieht so aus wie jene, kann vieles sogar besser und ist von der großen Kunst doch durch einen Sprung – nicht nur gradweise – verschieden.

Das Geschaffensein aber ist jener *Zug* im Werk, kraft dessen es die in ihm gesetzte Wahrheit einem Volk zu wissen gibt als jene Offenheit des Seienden, in deren Lichtung das Volk sich zu sich selbst bringt. Deshalb ist das Grundverhältnis zum Kunstwerk nicht ein Genuß, nicht eine Erhitzung, sondern ein *Wissen* dieser ins Werk gesetzten Wahrheit in allen ihren Bezügen. Das Geschaffensein steht im Werk selbst mit da. Das Erzeugtsein jedoch liegt zwar im Werk, wird aber gerade durch das Geschaffensein verhüllt.

Der schaffende Einsprung in den Ursprung ist die Anstiftung des Streites zwischen der zu entwerfenden Welt und der sich verschließenden Erde. Die dunkle Herbe und die ziehende Schwere, das ungelöste Drängen und Aufleuchten, die ungesagte Verschweigung aller Dinge, kurz: das Erdentum, die Erde in der sich verschwendenden Härte ihres Sichverschließens kann nur ausgestanden werden *wieder* in einer Härte. Und das ist das Setzen der Grenze in Umriß, Aufriß und Grundriß. Indem das Sichverschließende herausgerissen wird ins Offene, muß das Reißende selbst zum Riß, zur ziehenden Grenze und zur fügenden Fuge werden. Wir kennen das Wort Albrecht *Dürers*: »Denn wahrhaftig steckt die Kunst in der Natur, wer sie heraus kann reißen, der hat sie.«

(Lange-Fuhse<sup>15</sup>, 226) Reißen heißt hier Herausheben, aber in der Weise des Zeichnens, des Arbeitens mit der Reißfeder.

Im Wesen des Werkseins als Bestreitung des Streites liegt der Grund der Notwendigkeit des Aufreißen und des Reißens und d. h. dessen, was wir die »Form« nennen, in die dann jenes gebracht wird, was von ihr aus gesehen zum »Stoff« wird. Das handwerkliche Formen des Stoffes, das Verfertigen ist aber nichts Gleichgültiges, gerade weil das Erzeugen aus dem Wesen des Schaffens gefordert ist. Dieses Werken mit dem sogenannten Stoff hat seine eigene Größe und diese besteht darin, daß es im dastehenden Werk seine Mühsal und Verzweiflung, aber auch seinen Sturm und seine Lust – verschweigt. Das bloße Anfertigen dagegen wird von sich aus nie zu einem Schaffen etwa so, daß das Erzeugnis bei einem bestimmten Grad von »Qualität« in ein Kunstwerk überginge. Auch hier ist der Sprung.<sup>16</sup>

Wo dagegen Kunst ist, geschieht Wahrheit, ist Geschichte. Deshalb gilt der Satz: Wo Vorgeschichte, da ist keine Kunst, sondern nur *Vorkunst*. Das will sagen: die Erzeugnisse der Vorgeschichte brauchen nicht bloße Werkzeuge und ein mit deren Hilfe angefertigtes Gebrauchszeug, ein *Zeugwerk* zu bleiben. Sie können jenes Mittlere sein, was wir *weder* als Zeugwerk *noch* als Kunstwerk ansprechen dürfen. Was dieses Mittlere sei, das zu bestimmen, gelingt nur, wenn wir imstande sind, es von *zwei* Seiten her – vom rechten Begriff des Zeugwerks und vom rechten Begriff des Kunstwerks her – einzugrenzen. Aber dieses Mittlere ist nie ein vermittelnder allmählicher Übergang nach seinen Seiten, sondern zu diesen ist je ein Sprung. Allein, die Abgrenzung des Kunstwerks gegen das Zeugwerk ist für das rechte Wissen um die Kunst selbst von *grundsätzlicher* Bedeutung. Alle Besinnung auf die Kunst

<sup>15</sup> [Dürers Schriftlicher Nachlass auf Grund der Originalhandschriften und theilweise neu entdeckter alter Abschriften. Hg. von K. Lange und F. Fuhse. Tübingen: Niemeyer 1893 (Nachdruck: Wiesbaden: Sändig 1970).]

<sup>16</sup> ?? Schluß für den Vortrag in Zürich [am 17. Januar 1936], der nicht im Zusammenhang der Freiburger Vorträge stehen konnte [vgl. den umgearbeiteten Schluß, aufgenommen als Beilage Nr. 3, S. 623 f.].

und das Kunstwerk, alle Kunsttheorie und Aesthetik seit den Griechen steht bis zur Stunde unter einem *merkwürdigen Verhängnis*. Die Besinnung auf die Kunst hat bei den Griechen (Plato und Aristoteles) eingesetzt mit der Kennzeichnung des Kunstwerks als eines angefertigten Dinges, d. h. eines Zeugwerks. Darnach ist das Kunstwerk zunächst und das heißt hier auf sein wirkliches Sein hin angesehen ein geformter Stoff. Zugleich konnte aber nicht verborgen bleiben, daß das Kunstwerk im Grunde doch »mehr« ist. So fand man: das Kunstwerk, nämlich das angefertigte Ding, sagt noch etwas anderes, als was es selbst ist – ἄλλο ἀγορεύει – »Allegorie«. Man fand: mit dem Kunstwerk, d. h. mit dem angefertigten Ding wird noch etwas anderes zusammengebracht – συμβάλλειν – »Symbol«. »Allegorie« und »Symbol« geben seitdem die Rahmenvorstellungen her, in deren Blickbahn das Kunstwerk fortan unter den verschiedensten Abwandlungen bestimmt wird: als ein angefertigtes Ding, aber eben als ein »höheres«. Das Höhere wird da gedeutet aus dem Niederen, als ein Zusatz zu diesem. Die Möglichkeit, das Kunstwerk *zuvor* und eigentlich aus seinem eigensten Wesen zu bestimmen, ist von Anfang an preisgegeben und gar nicht erkannt.

So bilden seitdem die Unterscheidungen von Stoff und Form, Inhalt und Gehalt, Gestalt und Idee das Rüstzeug zur Erfassung des Kunstwerks. Und das Verhängnis besteht gerade darin, daß *diese* Unterscheidungen immer richtig und immer am Kunstwerk belegbar sind; denn dieses läßt sich ja jederzeit *auch* als ein angefertigtes Ding betrachten, das dann einen »geistigen Gehalt« darstellt. Kunst ist sonach die Darstellung eines Übersinnlichen in einem geformten sinnlichen Stoff.

Allein, das Kunstwerk stellt nie etwas dar; aus dem einfachen Grunde, weil es ja nichts hat, was es darstellen kann, weil das Werk dasjenige erst schafft, was erstmals durch es ins Offene tritt (und das auch in der sogenannten »darstellenden« Kunst (»Portraits«)).

Aber zu all dem jetzt Gesagten möchte man erwidern: im Grunde ist das ja belanglos, ob die »Theorien« über die Kunst

richtig oder falsch sind, genug, wenn die Kunst selbst und ihre Werke da sind. Allein, es handelt sich hier ganz und gar nicht um »Theorien« über die Kunst, sondern um das *rechte Wissen* vom Kunstwerk.

Nur wo ein solches Wissen ein Volk bestimmt, ist es stark genug, eine Kunst zu ertragen und dem Schein von Kunst sich zu versagen. Wo aber ein echtes Wissen durch ein Scheinwissen hintangehalten und mißleitet wird, da kann es vielleicht noch einen sehr ansehnlichen und sehr wertvollen Kunstbetrieb geben, aber niemals einen klaren und begründeten Entscheidungsraum über die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer Kunst.

In der umfassendsten und zunächst endgültigen Besinnung auf das Wesen der Kunst, die das Abendland besitzt, in Hegels »Vorlesungen über die Aesthetik« steht der Satz:

»Aber wir haben kein absolutes Bedürfnis mehr, einen Gehalt in der Form der Kunst zur Darstellung zu bringen.« [Vgl. WW. X 2, 232 f.<sup>17</sup>] »Die Kunst ist nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes.« ([Vgl.] WW. X 1, 16<sup>18</sup>)

Man kann sich um diesen Satz und d. h. um all das, was hinter ihm steht, nicht dadurch herumdrücken, daß man Hegel gegenüber etwa feststellt: ja wir haben doch seit Hegels Aesthetik, die im Wintersemester 1828/9 zum letztenmal gelesen wurde, viele wertvolle Kunstwerke entstehen sehen. Diese Möglichkeit hat auch Hegel nie leugnen wollen. Allein, die Frage bleibt: ist die Kunst noch eine wesentliche und eine notwendige Weise, in der

<sup>17</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke (u. a.). Bd. X: Vorlesungen über die Aesthetik. 2. Abth. Berlin: Duncker & Humblot 1837. (In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (in zwanzig Bänden). Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969-1979, Bd. 14: Vorlesungen über die Ästhetik II, S. 235.)]

<sup>18</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Bd. X: Vorlesungen über die Aesthetik. 1. Abth. Berlin: Duncker & Humblot 1835. (In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a. a. O., Bd. 13: Vorlesungen über die Ästhetik I, S. 25.)]

die für unser geschichtliches Dasein entscheidende Wahrheit geschieht, oder ist die Kunst das nicht mehr? Und wenn sie es nicht mehr ist, dann etwa deshalb, weil sie es nicht mehr sein kann?

Die Entscheidung über Hegels Satz ist noch nicht gefallen; denn hinter diesem Satz steht das ganze abendländische Denken seit den Griechen, die darin gegründete Auffassung des Seyns und der Wahrheit. All das ist heute noch in Geltung auch dort, wo wir nichts davon ahnen.

Hegels Satz: »Aber wir haben kein absolutes Bedürfnis mehr, einen Gehalt in der Form der Kunst zur Darstellung zu bringen.« – bleibt wahr. Allein, zur *Frage* muß werden, ob diese Wahrheit *endgültig* ist. Das will sagen: ob die inneren Voraussetzungen dieses Satzes, die überlieferte Auffassung vom Wesen der Kunst als Darstellung für immer feststehen oder ob sie von Grund aus verwandelt werden müssen.

*Diese geistige Entscheidung kann nur in langer Arbeit vorbereitet werden.* Nicht steht in Frage die Richtigkeit oder Falschheit einer ästhetischen Theorie, sondern zur Entscheidung steht, ob wir *wissen*, was Kunst und Kunstwerk in unserem geschichtlichen Dasein sein können und sein müssen: ein Ursprung und *dann* ein *Vor-sprung* – oder aber ein nur noch Mitgeführtes und dann ein bloßer *Nachtrag*.

Dieses Wissen oder Nichtwissen entscheidet *mit* darüber, *wer wir sind*.

## BEILAGEN ZUR II. AUSARBEITUNG

## 1. Nicht aufgenommene Randbemerkungen

## a) [Zum Beginn des Vortrags]

Die einzelnen Schritte und die Schrittfolge dieser Besinnung bedürfen in jedem Satz der Auslegung, d. h. der Begründung aus der in das Da-sein gegründeten Frage nach der Wahrheit des Seyns.

Deshalb ist Wesentliches vielleicht unverständlich – für alle, die das Gesagte von außen zur Kenntnis nehmen und mit den geläufigen Vorstellungen und Lehren der »Aesthetik« vergleichen.

## b) (»Die Kunst«)

[zu S. 596]

Künstler und Werk weisen beide gleichermaßen, wenn auch in verschiedener Weise in den Ursprung: die Kunst.

Warum aber Einsatz beim *Werk*?

Hierin »steckt« die Kunst *wirklich!* – Wirklichkeit?!

(*Wirklichkeit des Werkes und Wirklichkeit der Kunst.*

| Da-sein  
| Geschichte  
| Volk.) ↑

2. Schaffen<sup>19</sup>

[zu S. 616]

[Schaffen,] jenes Wagnis der Erzwingung der Anwesenheit des Grundes.

[Schaffen,] jenes sich frei stellen in den recht zu gründenden Raum und den Umkreis dessen, was durch ihn eingeräumt wird!

3. [Andere Fassung des Schlusses des Vortrags]

Wo ein Ur-sprung im Sinne der Kunst ist, geschieht Wahrheit, ist Geschichte.

In der umfassendsten und zunächst abschließenden metaphysischen Besinnung auf das Wesen der Kunst, die das Abendland besitzt, in Hegels »Vorlesungen über die Aesthetik« steht der Satz:

»Aber wir haben kein absolutes Bedürfnis mehr, einen Gehalt in der Form der Kunst zur Darstellung zu bringen.« »Die Kunst ist nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes.« (WW X 1, 16)

Ist dieser Satz endgültig oder ist er es nicht? Die Entscheidung darüber wird davon abhängen, wie wesentlich wir das Wesen der Kunst noch begreifen und ob wir durch ein ursprünglicheres Wissen um die Kunst *für* sie einen neuen Anspruchs- und Wirkungsraum schaffen.

Die Frage bleibt: ist die Kunst uns ein wesentlicher *Ursprung* von Wahrheit – wenn ja, dann ist sie immer auch ein *Vor-sprung*. Oder ist die Kunst nur ein Nachtrag, dann bleibt sie auch nur noch ein Mitgeführtes.

Sind wir in unserem geschichtlichen Dasein an den Ursprüngen oder sind wir es nicht?

<sup>19</sup> [Eingelegtes Blatt zur »II. Ausarbeitung«]

Es gibt dafür ein untrügliches Zeichen. Hölderlin, der Dichter,<sup>\*)</sup> hat es genannt, indem er sagt:

»Schwer verlässt  
Was nahe dem Ursprung wohnt, den Ort.«  
(Die Wanderung. IV, 167.<sup>20</sup>)

\*

\*) Jener Dichter, dessen Werk zu bestehen, den Deutschen noch bevorsteht.

*Der Ort* – als das Volk, das durch »da« und *als* Da gegründet wird.

*Die Ortständigkeit* – *wo* Bodenständigkeit.

*Das Wohnen* – vgl. Hölderlin und das Wesen der Dichtung.<sup>21</sup>  
»... dichterisch wohnt ...«<sup>22</sup>

*Schwer verlassen* – nicht mehr umschweifig – (»Nihilismus«).

#### 4. Vorbemerkung (1948)<sup>23</sup>

Im folgenden wird Einiges vom Ursprung des Kunstwerks gesagt. Das Reden über Kunst ist jedesmal mißlich. Das Rechte bleibt auch hier: nicht reden, sondern tun. Doch für den Menschen können Zeiten kommen, da es nötig wird, zwar nicht über Kunst zu reden, aber von der Kunst zu sagen.

Was in diesem Sinne hier versucht wird, gehört in einen Umkreis von Überlegungen, die das Rätsel der Kunst angehen. Ge-

<sup>20</sup> [Hölderlin, Sämtliche Werke. Bd. IV: Gedichte 1800–1806. Besorgt durch Norbert v. Hellingrath, a.a.O.]

<sup>21</sup> [In: Martin Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 4. Frankfurt a. M.: Klostermann 1981; <sup>2</sup>1996; <sup>3</sup>2012, S. 33–48.]

<sup>22</sup> [Vgl. ebd., S. 42.]

<sup>23</sup> [Überschrift mit Bleistift, der folgende Text mit schwarzer Tinte. – In der Maschinenabschrift der hier aufgenommenen handschriftlichen Beilage ist diese Überschrift (und der 1. Satz des Textes) durchgestrichen und in Heideggers Handschrift ersetzt durch:] *Nachwort*

meint ist das Rätsel, das die Kunst selber ist. Der Anspruch liegt fern, das Rätsel zu lösen. Zur Aufgabe steht, das Rätsel zu sehen.

Jetzt, wo so viel Künstliches und Gekünsteltes, dazu noch viel Gekonntes überall in der Welt sich leicht breit und billig eine Geltung macht, ist es schwer, die Kunst in Acht zu nehmen.

Aber weshalb jetzt gerade die Kunst? Das läßt sich im voraus und mit einem Wort nicht sagen.

Man nennt, fast seit der selben Zeit, da eine eigene Betrachtung über die Kunst und die Künstler begann, dieses Betrachten das aesthetische. Die Aesthetik nimmt das Kunstwerk als einen Gegenstand der *αἴσθησις*, d. h. des sinnlichen Vernehmens. Man sagt statt dessen heute: das Erleben. Die Art, wie der Mensch die Kunst erlebt, soll über sie Aufschluß geben. Das Erlebnis ist jedoch nicht nur für den Kunstgenuß, sondern ebenso entschieden für das Kunstschaffen die maßgebende Quelle. Alles ist Erlebnis. Doch vielleicht ist das Erlebnis das Element, in dem die Kunst stirbt. Das Sterben geht so langsam vor sich, daß es einige Jahrhunderte braucht oder gebraucht hat. Stehen wir etwa schon vor der abgelebten Kunst? Und ist die Kunstgeschichte wie alle Historie vielleicht nur noch ein verspätetes Geschwätz hinterher?

Zwar spricht man von den unsterblichen Werken der Kunst und von der Kunst als einem Ewigkeitswert. Man spricht so in jener Sprache, die es bei allen wesentlichen Dingen nicht so genau nimmt, weil sie befürchtet, genau nehmen heiße am Ende denken. Und welche Angst ist heute größer als diejenige vor dem Denken?

Hat die Rede von den unsterblichen Werken und vom Ewigkeitswert der Kunst einen Gehalt und einen Bestand? Oder sind das nur noch halbgedachte Phrasen zu einer Zeit, wo die große Kunst samt ihrem Wesen von den Menschen gewichen ist? Stehen wir in einem Ende der Kunst trotz allem Kunstbetrieb? Wenn es so ist, was sagt dies?

Solche Fragen, die uns bald deutlicher, bald nur aus dem Ungefährten angehen, lassen sich nur fragen, wenn wir zuvor das Wesen der Kunst bedenken.

Wir versuchen das, indem wir die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks stellen.

Es gilt, den Werkcharakter des Werkes in den Blick zu bringen. Nötig ist, in die Nähe des Kunstwerks zu kommen und sich frei zu machen von der Meinung, der die Kunst als Produkt und Leistung des Menschen, das Werk als Reiz und Erregung des Erlebens gilt.

Wir nehmen das Werk nicht als einen Gegenstand. Wir nehmen die Kunst nicht als einen Zustand menschlichen Tuns.

Wir fragen nach dem Ursprung des Kunstwerks.

(Die *Wahrheit*, von der hier die Rede ist, fällt nicht zusammen mit dem, was man unter diesem Namen kennt und so der Wissenschaft und Erkenntnis zuteilt, um dann darin das Schöne und Gute zu unterscheiden.

Wahrheit ist hier die Wahrheit des *Seyns*.)

## Vom Ursprung des Kunstwerks<sup>1</sup>

Die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks sei gestellt. Um die Frage zu entfalten, sind im voraus drei Dinge nötig.

1. Wir müssen darauf halten, daß wir wirklich von dem ausgehen, dessen Ursprung gezeigt werden soll – vom *Kunstwerk*.

2. Wir müssen einen Vorbegriff von dem haben, wonach wir fragen – vom *Ursprung*.

3. Wir müssen über den *Weg* vom Kunstwerk zum Ursprung im klaren sein.

Kunstwerke sind uns bekannt. Bau- und Bildwerke sind hier und dort an- und untergebracht. Ton- und Sprachwerke sind vorhanden. Die Werke entstammen den verschiedensten Zeitaltern; sie gehören unserem eigenen Volke und fremden Völkern an. Wie diese Werke selbst, so kennen wir auch meistens ihren Ursprung; denn wo anders soll ein Kunstwerk seinen Ursprung haben als im Tun des Künstlers? Es gilt daher die Vorgänge zu beschreiben, die sich bei der Verfertigung von Kunsterzeugnissen abspielen. Unter diesen Vorgängen ist offenbar das Fassen des künstlerischen Gedankens und dieser selbst der ursprünglichste; denn vom künstlerischen Gedanken her vollzieht sich maßgebend die Ausführung zum Werk. Aus dem schöpferischen Gedanken entspringt das Erzeugnis. Eine Zergliederung der seelischen Erlebnisse und Hintergründe, die das Tun des Künstlers leiten, kann mancherlei zutage fördern. Aber solche Nachforschungen treffen keineswegs die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks; denn sie gehen weder vom Kunstwerk aus noch in den Ursprung zurück.

Sie gehen nicht vom Kunstwerk aus, weil dieses sogleich als die gekonnte Leistung des Künstlers, als ein Ergebnis seines Tuns

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten in der Kunstwissenschaftlichen Gesellschaft Freiburg i. Br. am 13. November 1935; wiederholt im Januar 1936 in Zürich auf Einladung der Studentenschaft der Universität. [Aufgenommen wird hier der Text der Maschinenabschrift (II. Ausarbeitung) mit Heideggers umfangreichen handschriftlichen Überarbeitungen.]

genommen ist. Zwar bleibt das einzelne Kunstwerk immer auch das Erzeugnis eines Künstlers; aber dieses Erzeugtsein des Werkes macht nicht dessen Werksein aus. Das gilt um so weniger, als das künstlerische Tun eigens dahin trachtet, das Werk auf sich selbst beruhen zu lassen. In der großen Kunst – und von ihr allein ist hier die Rede – bleibt der Künstler gegenüber dem Werk etwas Gleichgültiges, fast wie ein im Schaffen sich selbst vernichtender Durchgang.

Aber auch auf den Ursprung geht jene Zergliederung der Erlebnisse des Künstlers nicht zurück, sondern auf eine Ursache. Beides ist nicht das Selbe. Schuhzeug, wenn dieser Vergleich hier erlaubt ist, gibt es nicht, weil es Schuster gibt, sondern Schuster sind möglich, weil so etwas wie Fußbekleidung möglich und notwendig ist. In einem noch wesentlicheren Sinne gilt das vom Künstler. Kunstwerke sind nicht, weil Künstler solche erzeugt haben, sondern Künstler können nur als Schaffende sein, weil so etwas wie Kunstwerke möglich und notwendig ist. Jener Grund, der das Wesen des Werkes und damit erst das Wesen des Künstlers möglich und notwendig macht, ist der Ursprung des Kunstwerks.

Um jedoch zu diesem Ursprung zu gelangen, dürfen wir offenbar nicht vom Werk als einem Erzeugnis ausgehen, sondern wir müssen das Werk selbst so wie es das Werk ist, zu fassen versuchen. Auf welchem Wege gelingt das?

Wir finden heute die Kunstwerke an sich in Sammlungen und Ausstellungen vor. Hier sind sie untergebracht. Wir finden Kunstwerke vor auf öffentlichen Plätzen und in den Wohnhäusern Einzelner. Da sind sie angebracht. Die Werke sind verständlich. Die kunsthistorische Forschung bestimmt ihre Herkunft von Künstlern und aus Zeitaltern und ihre Zugehörigkeit zu Stilen und Schulen. Kunstkenner und Kunstschriftsteller beschreiben ihren Gehalt und ihre Qualitäten. Die Werke werden so, wie sie an sich sind, dem öffentlichen und privaten Kunstgenuß zugänglich gemacht. Amtliche Stellen übernehmen die Pflege und Erhaltung der Werke. Der Kunsthandel sorgt für den Markt.

Um die so an sich vorhandenen Kunstwerke tut sich ein mannigfaltiger Umtrieb, den wir kurz, und ohne jede abschätzige Bedeutung, den Kunstbetrieb nennen.

Aber begegnen uns da die Werke, wie sie in sich stehen? Die »Ägineten« in der Münchener Sammlung, die »Athene« im Liebieghaus in Frankfurt, die »Antigone« des Sophokles in der besten kritischen Ausgabe – all die Werke sind aus ihrem eigensten Raum herausgerissen. Ihr Rang und ihre Eindruckskraft mögen noch so groß, ihre Erhaltung noch so gut, ihre Deutung noch so sicher sein, daß sie in die Sammlung versetzt sind, hat sie ihrer Welt entzogen. Aber auch wenn wir uns bemühen, solche Versetzungen der Werke aufzuheben oder zu vermeiden, indem wir etwa den Tempel in Paestum an seinem Ort aufsuchen und den Bamberger Dom an seinem Platz, die Welt der vorhandenen Werke ist zerfallen.

Weltentzug und Weltzerfall sind nie mehr rückgängig zu machen. Die Werke sind nicht mehr die, die sie waren. Sie selbst sind es zwar, die uns da begegnen, aber sie selbst – die Gewesenen. Als Gewesene stehen sie uns im Bereich der Überlieferung und Bewahrung entgegen. Insofern sie noch sind, bleiben sie solche Gegenstände. Aber dieses Entgegenstehen ist nur noch eine Folge jenes vormaligen Insichstehens, nicht mehr dieses selbst. Das ist aus ihnen geflohen. Die Werke stehen zwar da, aber sie stehen lediglich als Gegenstände. Aller Kunstbetrieb, er mag aufs äußerste gesteigert werden und alles um der Werke selbst willen betreiben, er reicht immer nur bis an das Gegenstandsein der Werke. Doch das ist nicht ihr Werksein.

Allein, können wir denn überhaupt das reine bezugfreie Wesen der Kunstwerke fassen? Kommt das Werk nicht und wenn auch nur durch eben dieses unser Fassen wieder in einen Bezug? Gewiß, nur fragt es sich, in welchen. Aber geben wir einmal zu, dieses Fassen des Werkseins des Werkes sei möglich, dann gilt es doch, darin das Kunstwerk zu fassen.

Wir müssen dessen sicher sein, daß wir es auf so etwas wie ein *Kunstwerk* und nicht auf ein beliebiges Erzeugnis absehen. Wir

müssen dazu im Vorhinein wissen, worin das Wesen des Kunstwerks besteht. Das Wesen ist jener Grund, der das Kunstwerk in dem, was es ist, ermöglicht und ernötigt. Dieser Grund jedoch, den wir kennen müssen, um mit Sicherheit vom Kunstwerk auszugehen und so zu dessen Ursprung zu gelangen, ist der Ursprung selbst. Was wir suchen, müssen wir schon haben. Was wir haben, sollen wir erst suchen. Der Weg, auf den wir uns da begeben, ist eine Kreisbewegung.

Dennoch ist es nicht ein leeres Immerwieder-Zurückkommen an die Ausgangsstelle. Indem das Kreisen in Gang kommt, verlagert sich die Kreisebene und der Kreis verengert sich zugleich. Die Schwierigkeit, daß wir erst am Schluß der Darlegungen vorbereitet sind zum rechten Beginn, ist unvermeidlich. Uns liegt nur ob, sie zu sehen.

Der Weg des Fragens nach dem Ursprung des Kunstwerks ist ein Kreisgang. »Ursprung« meint den Grund, der das Kunstwerk in seinem Wesen ermöglicht und ernötigt. Worin das Wesen von Grund beruht, ob wir genügend wesentlich denken, wenn wir den »Ursprung« als einen Grund denken, das gehört in die Überlegungen, denen wir eines Tages nicht mehr werden ausweichen können. Für das Nächste ist wichtig, daß wir die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks beim Werksein des Werkes ansetzen und nicht beim Erzeugtsein durch den Künstler, auch nicht beim Gegenstandsein für den Kunstbetrieb.

Nach dem Vorigen gilt es, ein Dreifaches zu versuchen:

- einmal die zureichende Kennzeichnung des Werkseins des Werkes,
- dann den Aufweis des Grundes dieses Werkseins (den Ursprung),
- schließlich die Rückkehr vom Ursprung zum Werk.

In den Mitvollzug dieser Kreisbewegung unseres Fragens kommen wir nur durch einen Sprung. Er ist die einzige Weise, in der wir vom Ursprung wissen. So hängt alles daran, daß wir für die-

sen Sprung den rechten Absprung nehmen. Wir vollziehen ihn jetzt, indem wir unvermittelt und dem Anschein nach willkürlich und in groben Hinweisen auf die Hauptzüge im Werksein des Werkes hinzeigen.

Der Zeustempel steht da, inmitten des zerklüfteten Felsentals. Das Bauwerk umschließt die Gestalt des Gottes und läßt sie dergestalt zugleich durch die offene Säulenhalle hinausstehen in den heiligen Bezirk. Im Tempel und durch den Tempel west der Gott an. Er läßt so erst den Bezirk als einen heiligen sich ausbreiten und ausgrenzen. Das Anwesen des Gottes verschwebt nicht in das Unbestimmte. Anders ist alles: Das Tempelwerk fügt erst und sammelt erst die Einheit jener Bezüge, in die Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Einzigkeit und Verfall dieses geschichtlichen Volkes eingefügt sind. Die waltende Einheit dieser offenen Bezüge nennen wir eine *Welt*. In dieser kommt je ein geschichtliches Menschentum zu sich selbst. Das Tempelwerk ist die öffnend-fügende Mitte aller Fugen der jeweiligen Welt.

Dastehend ruht das Bauwerk auf dem Felsgrund. Damit zeigt dieser erst das Dunkle und Gewachsene seines ungefügten Tragens. Dastehend hält das Bauwerk dem darüberhin rasenden Sturm stand. Erst so zeigt es die Lüfte in ihrer Gewalt, die für Zeiten das Sanfte ihres Wehens verleugnet. Der Glanz und das Leuchten des Gesteins, dem Anschein nach nur eine Wirkung der Sonne, enthüllen doch ihrerseits erst das Lichte des Tages, die Weite des Himmels und die Finsternis der Nacht. Das sichere Ragen des Tempels steht ab gegen das Wogen der Meerflut und läßt aus der Ruhe erst das wilde Toben erscheinen. Der Baum und das Gras, der Adler und der Stier, die Schlange und die Grille rücken erst in ihre abgehobene Gestalt ein und kommen so heraus in dem, was sie sind. Dieses Herauskommen und Sich Hervorbringen nannten die Griechen *φύσις*. Dies meint: das von sich her Aufgehende und so ins Licht Tretende. Ihr Wort für das Aufleuchten: *φάος, φῶς* hat dieselbe Wurzel. Dieses Aufgehen trägt, überholt und durchscheint alles was ist. In ihm beruht das »ist«. In ihm erscheint jenes Eine, worauf und worinnen der Mensch sein Wohnen grün-

det. Wir nennen es die *Erde*. Von dem, was dieses Wort nennt, ist sowohl die Vorstellung einer abgelagerten Stoffmasse als auch die nur astronomische eines Planeten fernzuhalten.

Das Tempelwerk bringt, dastehend, das Volk in den gefügten Bezug seiner Welt. Zugleich läßt es die Erde aufgehen als den heimatischen Grund, dem sein Dasein als das wesenhaft geschichtliche aufruhet.

Nicht aber sind die Menschen und Tiere, die Pflanzen und das Übrige als unveränderliche und bekannte Dinge vorhanden, um dann einmal für den eines Tages auch vorhandenen Tempel nur die passende Umgebung abzugeben. Ins Wesen gedacht erscheint alles in anderen Verhältnissen: Der Tempel gibt in seinem Dastehen den Dingen erst das Gesicht. Das ist ihr Aussehen, worin sie ihr Ansehen haben. Diesem gemäß werden sie künftig sichtbar und bleiben es auf eine Zeit. So ist das Bildwerk des Gottes, das der Sieger-im-Kampfspiel ihm weiht. Kein Bild ist angebracht, damit man nur wisse, wie der Gott aussieht. Keiner weiß dies. Aber ein Werk steht, das der Gott selbst *ist*, das ihn anwesen läßt und jeden trifft und den Weihenden Mann als den herausstellt, der er aus dem Bezug zum Gott ist.

So ist das Sprachwerk, die Tragödie. Da wird nichts zum Befahren vorgeführt. Da werden nicht menschliche Charaktere bekannt gemacht. Der Kampf der neuen Götter gegen die alten wird eröffnet. Indem das Sprachwerk im Sagen des Volkes erklingt, redet dieses nicht *über* den Kampf, sondern durch das Sprachwerk wird das Sagen dahin verwandelt, daß es in jedem wesentlichen Wort den Kampf führt und zur Entscheidung stellt, was heilig ist und unheilig, was groß ist und was klein, was wacker und was feig, was dauernd und was flüchtig, was Herr und was Knecht. Dieser Kampf (πόλεμος) ist nicht der Krieg der Waffen, sondern der Streit im Sein.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> [Vgl. Heraklit, Fragment B 53 nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 5. Aufl. / 6., verb. Aufl., a.a.O., S. 162.]

Je eigentlicher Bau und Bild und Gedicht in sich dastehen, um so unmittelbarer *sind* sie die Mitte des Daseins des Volkes. Die Mitte stellt ihm seine Welt zu. Die vermittelt ihm sein Geschick. Die Werke sammeln alle Dinge um sich, aber so, daß sie diese zugleich in das Offenständige ihres Wesens freilassen. Darum hat ein Wort Lichtenbergs vielleicht noch seinen tieferen Sinn: »Die geschnitzten Heiligen haben in der Welt mehr ausgerichtet, als die lebendigen.«<sup>3</sup>

Allein, wie sollen wir das In sich dastehen des Werkes, das Werksein, denkend fassen? Die Züge des Werkseins müssen sich uns verdeutlichen; denn sonst bleibt die Frage nach dem Ursprung des Werkes ohne den nötigen Anhalt.

Wir heben jetzt in der ständigen Erinnerung an die Beispiele nur zwei Züge im Werksein des Werkes heraus. Sie sind aufeinander bezogen und gemeinsam in einem dritten verwurzelt.

Wenn ein Werk in einer Sammlung untergebracht oder in einer Ausstellung angebracht wird, sagen wir auch, es werde *aufgestellt*. Aber *dieses* Aufstellen ist wesentlich verschieden vom Erstellen eines Bauwerkes, vom Errichten eines Standbildes, von der Auf-führung der Tragödie in der Festfeier. Die Ausstellung ist eine Art der Publizistik. Sie bringt in der schon maßgebenden Öffentlichkeit die Werke als Gegenstände an. Die Aufstellung als Errichten ist dagegen ein Weihnen und Rühmen. Weihnen heißt: Heiligen in dem Sinne, daß in der werkhafteu Erstellung das Heilige als Heiliges eröffnet und der Gott in das Offene seiner Anwesenheit her-eingerufen wird. Zum Weihnen gehört das Rühmen als die Wür-digung der Würde und als das Scheinenlassen des Glanzes des Gottes. Würde und Glanz sind nicht Eigenschaften, neben und hinter denen außerdem noch der Gott steht, sondern in der Würde und im Glanz west er an.

<sup>3</sup> [Georg Christoph Lichtenberg's Vermischte Schriften. Neue vermehrte, von dessen Söhnen veranstaltete Original-Ausgabe. Bd. 2. Göttingen: Dieterich 1844, S. 185.]

Warum ist aber das Zum-stehen-bringen eines Werkes Aufstellung im Sinne des Weihend-rühmenden Errichtens? Weil sie allein dem Wesen des Werkes gemäß bleibt. Das Werk ist nämlich in sich als Werk aufstellend. Was stellt das Werk selbst in seinem Werksein auf und wie stellt es auf? In sich aufragend eröffnet das Werk eine Welt und hält sie im Verbleib. Das Werk stellt eine Welt auf. Aber was ist das, eine Welt? Im Beispiel des Zeustempels wurde es schon angedeutet. Doch auch jetzt läßt sich das Wesen von Welt nur andeuten. Wir sprechen dabei so, daß wir ungemäße Bestimmungen des Wesens von Welt fernhalten. Welt ist nicht die bloße Ansammlung vorhandener, abzählbarer oder un abzählbarer Gegenstände. Welt ist aber auch nicht ein nur eingebildeter, zur Summe des Vorhandenen hinzu vorgestellter Rahmen, der sie nur umfaßte. Welt ist überall vor und in und hinter den Dingen und ist doch nirgends und nie etwas zwischen und unter ihnen. Welt west in ihrem Eigenen. Welt weltet. Sie ist seiender als die greifbaren und berechenbaren Dinge, in denen wir uns alltagsmäßig heimisch glauben. Aber Welt ist nie ein Gegenstand, der vor uns steht. Sie ist das immer Ungegenständliche. Doch dieses Ungegenständliche und Undingliche ist gleichwohl nicht das Abstrakte. Welt ist konkreter als jedes Konkrete, weil in ihr und aus ihr bereits alles Erscheinende und Anwesende auf- und zusammengewachsen ist. Welt bleibt das Ungegenständliche, dem wir unterstehen, indem wir sein Offenes ausstehen. Die Welt hält unser Tun und Lassen entrückt in das Gefüge eines Verweizens, aus dem die winkende Huld der Götter und ihr schlagendes Verhängnis ankommt und – ausbleibt. Auch dieses Ausbleiben ist eine Weise, wie Welt weltet. Indem Welt west, öffnet sich Jenes, worin alle Dinge erst Weile und Eile, Ferne und Nähe, Weite und Enge empfangen. Wo die wissenden und wissentlichen Entscheidungen unseres Daseins fallen, ausgebaut und verlassen, erfragt und verkannt werden, da ist Welt. Der Stein hat keine Welt, auch die Pflanze nicht und auch nicht das Tier. Dieses hat zwar den verhüllten Andrang einer Umgebung, in die es hineinhängt, die sich jedoch nicht als solche gibt, so daß ein Tier auch nichts hat.

Welt ist die unser Dasein durchwaltende Fuge, deren Weisung gemäß sich alles fügt, was über uns verfügt ist und daher von uns entschieden werden muß. Das ungegenständliche Wissen um die Welt, um diese weisend-fügende Fuge, geht allem Kennen der Dinge voraus. Weshalb ist dies so? Weil das Welten von Welt darin beruht, daß es allem Anwesenden vorher, vor ihm her geht und es so erst mit sich bringt.

Indem ein Werk Werk ist, öffnet es das richtende, d. h. weisende Fügen des Weltens. Das Werk er-richtet Welt. Dieses Aufstellen von Welt, die »Aufstellung«, ist der erste Zug im Werksein des Werkes.

Den zweiten benennen wir mit dem Wort *Herstellung*. Wir nehmen dieses Wort in einem entsprechenden Sinne wie das Wort »Aufstellung«. Das will sagen: das Werk ist in seinem Insichstehen selbst herstellend. Gewöhnlich sprechen bei einem Kunstwerk von Herstellung, wenn wir meinen, es sei aus diesem oder jenem Stoff, als da sind Stein, Holz, Erz, Farbe, Ton, Sprache gefertigt. Aber so wie das Werk eine Aufstellung fordert, das Weihend-rühmende Errichten, weil es selbst seinem Wesen nach eine Welt aufstellt, ebenso wird die Herstellung als Verfertigen aus einem Werkstoff notwendig, weil das Werk in sich, als Werk, herstellend ist. Doch die Frage kehrt wieder: Was stellt das Werk her und wie?

Das Werk senkt sich, indem es in seine Welt ragt, zurück in das Massige und Schwere des Steins, in das Feste und Biegsame des Holzes, in die Härte und den Glanz des Erzes, in das Leuchten und Dunkeln der Farbe, in den Klang des Tones und in die Nennkraft des Wortes. All das ist nicht ein Stoff, der beim Verfertigen nur gebraucht und dann verbraucht wird, kein Material, das lediglich bewältigt und so zum Verschwinden gebracht werden soll. In dem, was wir als »Stoff« mißdeuten, kommt gerade erst das Lasten des Felsens, der Blitz und Schimmer der Metalle, das Hochstehen des Baumes, das Licht des Tages, das Rauschen der Meerflut und das Schweigen der Nacht zum Vorschein. Das Werk stellt all dieses ins Offene erst her. Wir nannten schon das so Hergestellte. Es ist die *Erde*. Ihr Wesen versuchen wir jetzt anzudeuten.

Der Stein liegt und zeigt seine Schwere. Doch indem diese lastet, versagt sie sich jedem Eindringen in sie. Versuchen wir es dadurch, daß wir den Fels zerschlagen, dann zeigt er in seinen Brocken doch nie ein Inneres und Offenes. Allsogleich verzieht sich der Stein wieder in das selbe Dumpfe des Lastens seiner Stücke. Versuchen wir es anders, indem wir den Stein auf die Waage und so in die Berechnung legen, dann bleibt uns die Zahl eines Gewichts. Das Lasten hat sich uns entzogen. Das bloß Gewogene wiegt sich nicht mehr in seiner Schwere.

Die Farbe leuchtet und möchte nur leuchten, um [als] leuchtende das Farbige zu lichten und selbst im Gelichteten zu verschwinden. Wenn wir die Farbe verständig rechnerisch in Schwingungszahlen zerlegen, ist sie fort. Sie zeigt sich nur, wenn sie unerschlossen und unverstanden bleibt. Sie überläßt uns ihr Leuchten, wenn wir sie in ihrer Verschlossenheit ruhen lassen.

Die Erde wehrt jedem Eindringen in sie. Sie läßt jede nur rechnerische Zudringlichkeit zur Zerstörung ausarten. Das Rechnen ist nur zum Schein eine Herrschaft. In Wirklichkeit bleibt es eine Ohnmacht. Offen da als sie selbst ist die Erde nur, wo sie gewahrt und bewahrt wird als die Uerschließbare, die vor jeder Erschließung zurückweicht, insofern sie sich wesenhaft verschlossen hält. Das ist das Wesen der Erde: als das wesenhaft Sich-Verschließende aufzugehen. Alle Dinge der Erde, sie selbst im Ganzen, verschenken sich in einen wechselweisen Einklang. Gleichwohl ist in jedem der sichverschließenden Dinge das gleiche Sich-nicht-kennen.

Das Werk stellt die Erde als die ständig sich verschließende ins Offene her. Das Sichverschließen aber ist keine leere, eintönige Sucht, in der sich die Erde nur entzöge. Das Sichverschließen erfüllt sich in mannigfachen Weisen, die darin einig sind, die Erde als das sich selbst ausfaltende Geschenk in seinem Bleiben zu erhalten. Die dergestalt wesende Erde wird im Werk eigens her-gestellt, d. h. nicht gemacht, sondern ins Offene gebracht und darin verwahrt. Insofern aber das Werk die Erde her-stellt, stellt es sich selbst in die Erde als ein ihr Zugehöriges zurück. Die Erde wird im Werk und für dieses der sich verschließende Hort, in dem

es ausruht. Hier meint ausruhen dieses, daß das Werk die ihm als Werk eigene Ruhe ausdauert. Der leidenschaftlichste Gehalt des Werkes vermag diese Ruhe nicht zu stören; denn aus ihr kommt bereits dem Gehalt aller Halt zu.

Aufstellung einer Welt und Herstellung der Erde sind zwei Züge im Wesen des Werks. Sie sind nicht zufällig verkoppelt. Der eine fordert den anderen. Die Welt, die das Werk, sie er-richtend, öffnet, wendet sich als die fügende Mitte alles wissenden Entscheidens zur Erde und duldet kein Ungefüges und Verschlossenes. Die Erde aber, die das Werk, sie her-stellend, aufgehen läßt, möchte in ihrem Sichverschließen alles bergen und in sich einbehalten. Allein, eben deshalb kann die Erde die er-richtete Welt nicht misen, soll sie selbst in der unverhemmten Gunst des Einbehaltens aller Dinge erscheinen. Die Welt kann wiederum der Erde nicht entschweben, soll sie als der fügende und weisende Fug dem Ungefügen standhalten. Welt ist gegen Erde und Erde gegen Welt. Sie sind im Streit. Dergestalt sind sie aber, weil sie sich zugehören.

Dieser Streit wird im Werk als Werk eröffnet. Das Werk soll diesen Streit weder niederschlagen noch überwinden. Es selbst muß diesen Streit voll-bringen, und zwar in einem zwiefachen Sinne. Das Werk führt diesen Streit herauf; es er-streitet ihn. Das Werk hält diesen Streit aus; es be-streitet ihn. Insichstehen des Werkes sagt nichts anderes als: Bestreitung dieses Streitens. Das ist wohl ein Grundzug im Werksein des Werkes.

Weil das Werk im Wesen dieser Streit ist, deshalb hat es die Züge der Aufstellung und der Herstellung.

Aber woher kommt dem Werk gerade diese Wesensverfassung zu? So fragend stellen wir die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks. Wir fragen sie jetzt aus dem Ansatz beim Werk selbst. Nach dem angedeuteten Vorbegriff ist der Ursprung derjenige Grund, der das Wesen des Werkes ermöglicht und ernötigt. Dieser Grund ist offenbar etwas anderes als das in ihm Gegründete. Daher gilt es, zunächst dieses Andere aufzusuchen, jenes, was im Werk als Werk waltet, so daß ihm das Werk gehört. Wir fragen deshalb:

*Was ist im Werk selbst am Werk?* Was bestreitet sein Anwesen als Werk?

Wir halten uns den Tempel, das Standbild, die Tragödie gegenwärtig. Das Werk ist, indem es, Welt aufstellend und Erde herstellend, den Streit beider bestreitet. Im Streit rücken Welt und Erde auseinander, aber so, daß sie erst aufeinander recht zurücken. Die eröffnete Welt sucht die Erde in ein Weltgefüge zu entrücken. Die aufgehende Erde zieht die Welt in sich zurück und rückt sie in ihren dunklen Hort ein. In dem zueinanderstehenden Auseandertreten des Streitigen eröffnet sich ein Offenes. Wir nennen es das *Da*. Es ist der gelichtete Spielraum, in den das Seiende erst als so und so Seiendes hereinwest und so erscheint. Diese Offenheit des *Da* kennzeichnet das Wesen der Wahrheit. Die Griechen nannten sie ἀλήθεια (Unverborgenheit, und zwar des Seienden). Erst wo die Offenheit des *Da* geschieht, kann die Erde als das Sichverschließende in ein Offenes drängen. Erst wo die Offenheit des *Da* geschieht, kann Welt als weisende Fuge des Verfügtten erschlossen sein. Wenn jeweils das Seiende als solches erscheint, dann erweist sich auch das bislang Bekannte sogleich als bloße Oberfläche, als Schein und Verwirrung. In eins mit dem Offenbarwerden des Seienden kommt die Verdeckung und Verstellung an den Tag. Die Un-Wahrheit im Sinne der Verunstaltung des Unverborgenen erscheint. Sie gehört ständig mit zur Wahrheit wie das Tal zum Berg. Mit dem Unverborgenen tritt aber zugleich das Sichverschließende und jenes Verborgene heraus, das jede Offenheit jeweils als ihre Grenze mit ins Offene hebt. Nur wenn wir all dieses in Eines zusammensehen, die Unverborgenheit des je gerade Offenen, die Verdeckung und Verstellung, das Sichverschließende und das schlechthin Verborgene, fassen wir die wesentlichen Bezüge dessen, was zu einer Offenheit als solcher, d. h. zum Wesen der Wahrheit gehört.

Indem das Werk den Streit zwischen der erdhaft erschlossenen Welt und der welthaft sich verschließenden Erde aussteht, ist in ihm als Werk nichts anderes am Werk als das Geschehen einer Lichtung des *Da*, d. h. der Wahrheit. Sie hat sich ins Werk gesetzt.

*Das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit ist das Wesen der Kunst.*

Die Kunst ist demnach eine Weise, wie Wahrheit geschieht. Sie ist die Eröffnung der Offenbarkeit des Seienden im Werk.

Allein, wie ist diese Offenbarkeit, die wir das Da nennen? Wer übernimmt es, dieses Da inmitten des Seienden zu sein?

Welt ist die weisende Fuge jenes Gefüges, in die alle wesentlichen Entscheidungen, Siege, Opfer und Werke eines Volkes eingefügt sind. Welt ist nie Allerweltswelt einer geschichtslosen allgemeinen Menschheit. Wo sich jedoch das menschliche Wesen in eine gewisse Gleichförmigkeit seiner Ansprüche und seines Gebahrens über das Ganze der Erde als eines Planeten ausbreitet und in solcher Gleichförmigkeit sich einrichtet, meldet sich aus dieser Gleichförmigkeit der Anspruch des Totalen, als des Hauptzugs der Herrschaft des Menschen über die Erde. Das Totale ist nicht die Einfuhrware von totalitären Staaten, sondern das Totale ist bereits die Folge einer Gleichförmigkeit, die aus einer Einförmigkeit der Welt entspringt. Diese Einförmigkeit ist selbst geschichtlich, aber geschichtlich in der Weise, daß sie ihr Geschick gerade vergißt und ungeschichtlich wird. Auch das Ungeschichtliche ist geschichtlich und erreicht nie das Geschichtslose. Jede Welt ist geschichtlich. Gleichwohl geht jede Welt immer das Seiende im Ganzen an. Seine Welt – das ist jedoch für ein Volk jeweils das ihm Aufgegebene, nie sein Gemächte. Indem dieses Aufgegebene in Ahnung und Opfer, in Gedanke und Tat sich öffnet, ist das Volk in sein Künftiges entrückt, das auf es zukommt, ist es zukünftig. Nur wenn ein Menschentum zukünftig ist, erschließt sich ihm zugleich jenes, was ihm schon mitgegeben worden als das, was es selbst schon gewesen. Entrückt in sein Künftiges und eingerückt in sein Gewesenes, rückt es auf seine Gegenwart zu. Dieses in sich einheitliche Geschehen kennzeichnet das Wesen der Geschichte. Geschichte ist nicht das Vergangene und erst recht nicht das Gegenwärtige, sondern zuerst und maßgebend der zugreifende Vorsprung in die Ankunft des Aufgegebenen. Nur was im Grunde zukünftig ist, ist wahrhaft gewesen und als solches gegenwärtig. Die Offenheit des Da, die Wahrheit, ist nur als Geschichte. Geschicht-

lich aber, d. h. in dem erläuterten Sinne zukünftig – gewesend – gegenwärtig, ist immer nur ein Volk, insofern es ist. Als geschichtliches übernimmt es dies: das Da zu sein. Sippen und Stämme schießen erst in die Einheit eines Volkes auf und zusammen, wenn sie das Aufgegebene ergreifen, d. h. als zukünftig geschichtlich werden. Als geschichtliches aber ist ein Volk auf sein Aufgegebenes vereinzelt. Das sagt das Zwifache: das Volk ist weder die Menschheit und ihr Maß, noch ist das Volk der Eigensucht überlassen, sondern in den Vollzug der Wahrheit ausgesetzt. Diese, die Offenbarkeit des Seienden, das Da, kann jedoch nur übernommen und bestanden werden, wenn Offenheit erwirkt ist. Die jeweilige geschichtliche Welt wird ausgestanden nach der Weite und Tiefe und Bahnrichtung, worin die Offenheit des Da geschieht. Die Kunst aber ist als das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit eine einzigartige Weise, in der die Offenheit des Da sich begibt und die Möglichkeit, dieses Da zu sein, inmitten des Seienden gegründet wird. Die Kunst hat nicht erst eine Geschichte in dem äußerlichen Sinne, daß sie im Wandel der Zeit unter anderem Veränderlichen auch vorkommt, sondern sie ist Geschichte in dem wesentlichen Sinne, daß sie Geschichte mitgründet.

Wir stehen bei der Frage: Woher empfängt das Werk seine Wesensverfassung? Sie führte zur Vorfrage: Wohin gehört das Werk als ein solches? Die Antwort lautet jetzt: Das Werk gehört in ein Geschehen der Wahrheit und ist dieses auf seine Art. Die Weise jenes Geschehens wurde als Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit bestimmt. Diese Bestimmung sollte das Wesen der Kunst in den Blick bringen. Das, was wir »Werk« nennen, gehört zur Kunst. Das Werk ist als Werk ein Kunstwerk. Läuft die Art, so zu reden, nicht auf den Satz hinaus: Das Kunstwerk ist ein Kunstwerk? Allerdings. Solche Sätze pflegt man Gemeinplätze zu nennen. Der Satz ist auch ein Gemeinplatz, solange wir das selbe Wort »Kunstwerk« nur zweimal gedankenlos aussprechen. Der Gemeinplatz verschwindet, wenn wir jedesmal bedenken, oder auch nur fragen, was ein Werk und was die Kunst ist. Wir sprechen den Satz dann betont: Das *Kunstwerk* ist ein *Kunstwerk*. Der hier auftauchende

Anschein des Gemeinplatzes deutet auf das, was wir schon wissen, daß wir uns nämlich in aller Besinnung auf den Ursprung des Kunstwerks ständig im Kreis bewegen. Wir bestimmen das Wesen des Werkes aus dem Wesen der Kunst und entnehmen das Wesen der Kunst aus dem Wesen des Werkes.

Wer dagegen vorgibt, das Wesen des Kunstwerks irgendwoher abzuleiten unter Vermeidung dieses Kreisganges, der täuscht eine Erklärung des Kunstwerks vor, die keine ist; denn er muß dazu immer schon wissen, worin das Wesen der Kunst beruht. Wer andererseits vorgibt, das Wesen der Kunst auszumachen, indem er an einem vorhandenen Kunstwerk die Merkmale der Kunst feststellt, der täuscht sich selbst; denn er muß dafür immer schon entschieden haben, einmal was ein »Kunstwerk« ist und zum anderen, daß jenes, wovon er ausgeht, die Wesensart des Kunstwerks hat. Jenes Herleiten (Deduktion) und dieses Auffinden (Induktion) sind beide gleich irrig.

Allein, wir bleiben bei dem Satz, das Werk gehöre in ein Geschehen der Wahrheit, das wir Kunst nennen, nicht stehen. Dieser Hinweis sollte uns nur vorbereiten, um deutlicher zu fragen: Was ist die Kunst, daß zu ihr so etwas wie das Werk gehört? Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es einer Verdeutlichung des Wesens der Kunst. Wir halten uns dabei an die gegebene Umgrenzung: Kunst ist das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit. Die Kunst bringt in ihrer Weise die Wahrheit, die Offenheit des Da, in die alles Seiende erst als solches hereinsteht, zum Geschehen. In der Kunst wird nach eigener Weise Wahrheit seiend inmitten des Seienden. Die Wahrheit ist nicht irgendwo vorhanden, um eines Tages in ein angefertigtes Werk überpflanzt zu werden, von welchem Werk man sagt, es stelle eine Idee oder einen Gedanken dar. Die Kunst ist ein Werden der Wahrheit. »Werden« ist hier im Sinne der *γένεσις* gedacht, d. h. als das Hervorkommen in das Seiende. Die Kunst ist eine Ankunft und darum eine Art des Anwesens der Wahrheit im Seienden für dieses als ein solches.

Kommt dann die Wahrheit aus dem Nichts? In der Tat, wenn mit dem Nichts hier das Nichtseiende und mit diesem jenes Vor-

handene gemeint ist, was im Dastehen des Werkes als das vermeintliche wahre Seiende widerlegt und erschüttert wird. Aus dem schon Vorhandenen wird die Wahrheit niemals abgelesen. Vielmehr geschieht die Offenheit des Seienden, indem sie entworfen wird – *gedichtet*. Gemäß dem hier überall leitenden Hinblick auf die Wahrheit als die Unverborgenheit des Seienden als solchen bedeutet »entwerfen« keineswegs das Sicheinbilden von etwas im Sinne einer Vorstellungstätigkeit im Innern eines Subjekts. Das Entwerfen ist, ekstatisch gedacht, das offene Sichentgegenhalten, entgegen nämlich der Ankunft der Wahrheit in dem einen Absehen, die Ankunft auf sich zukommen zu lassen. Demgemäß meint »dichten« nicht ein Erfinden, eher das Finden im Sinne des Auffangens und Ent-fangens der Ankunft. Wir sind freilich weit davon entfernt, die hier waltenden Bezüge nach ihren einfachen Verhältnissen in den Wesensblick zu bringen. Es mag schon genügen, wenn die Besinnung sich überall anschickt, auf das bestimmende Wesen der Wahrheit als der Unverborgenheit des Seienden als solchen zu achten.

Alle Kunst ist im Wesen *Dichtung*. Das Dichten lichtet jenes Offene, worin alles anders ist wie sonst. Kunst ist ein Dichten; kraft des dichtenden Entwurfs kommt eine Offenheit zwischen das Seiende, durch die das Sonstige und Bisherige zum Unseienden wird. Dieses bleibt noch in gewisser Weise, aber es enthält nicht mehr die Weisung in das maßgebende Sein. Das Gedichtete gilt uns leicht als das bloß Eingebildete; wir verstehen darunter das Unwirkliche. Zwar ist das echtbürtig Gedichtete nichts Wirkliches, wohl dagegen öffnet es, und es vielleicht allein, die Wirklichkeit des Wirklichen; wir sagen auch: das Sein des Seienden. Darum herrscht im Bereich der Dichtung keineswegs die Willkür eines ungebundenen Schweifens, sondern das unschreibbare Gesetz des Notwendigen. Allem wahrhaft Dichtenden liegt nichts ferner als das Beliebiges, bleibt nichts feindlicher als das Ungefährere. Das Offene des Seins, was der dichtende Entwurf auseinanderfaltend voraus- und dem Menschen *zuwirft*, läßt erst das Seiende als ein solches in das Offene herein und bringt es darin zum Scheinen.

Kunst ist ein Dichten. Aber nicht jedes Dichten ist Kunst. Diese ist ein Dichten, als welches sich die Wahrheit, im Sinne der Offenbarkeit des Seienden, ins Werk setzt. Wenn wir jedoch alle Kunst als Dichtung bestimmen, geben wir dann nicht einer Kunstgattung einen ungehörlichen Vorrang vor den übrigen? Bleibt das nicht die reine Willkür, Baukunst, Bildkunst und Tonkunst auf die »Poesie« zurückzuführen? Willkür und Unmögliches zugleich drängte sich hier allerdings ein, wenn wir die Architektur, die Plastik, die Malerei und die Musik als Abarten der Poesie auslegen wollten. Allein, Dichtung und »Poesie« sind nicht das Selbe. Alle Poesie ist, und zwar als Kunst des Sagens ein Dichten. Aber so wenig jedes Dichten notwendig Kunst ist, so gewiß gibt es ein Sagen, das Dichtung ist, ohne Kunst zu sein. Dasjenige dichtende Sagen, das als Dichten wesenhaft von aller Kunst und deshalb als Sagen auch von der Poesie verschieden bleibt, ist das Denken der Denker. Ihr Sagen ist ein Dichten; aber keine Kunst und noch weniger eine Wissenschaft. Aber vielleicht ist die Sage des Denkens dichtender als jede Kunst und zugleich wissender und darum strenger als jede Wissenschaft. Im Bereich der Kunst hat die Poesie, die man im gewöhnlichen Sprachgebrauch mit der Dichtung gleichsetzt, einen eigentümlichen Vorrang. Um das zu begreifen, bedarf es freilich einer zureichenden Kennzeichnung des Wesens der Sprache; denn sie ist das Element, worin die Poesie künstlerisch dichtet. Nach der landläufigen Vorstellung gilt die Sprache als eine Art von Ausdruck, und dieser vollzieht sich gewöhnlich als Mitteilung. Zwar dient die Sprache im Alltag vornehmlich zur Unterredung und Verabredung. Sie vermittelt die Verständigung. Aber sie ist nicht nur und nicht zuerst ein lautlicher und schriftlicher Ausdruck dessen, was mitgeteilt werden soll. Zuvor und eigentlich besteht das Wesen der Sprache darin, daß sie das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene hebt und diesem in mannigfacher Weise das Seiende übergibt und überläßt. Wo keine Sprache wie beim Stein, Pflanze und Tier, da ist auch keine Offenheit des Seienden und demzufolge auch keine solche des Nichtseienden und des Leeren. Indem das Wort erstmals das

Sein sagt, bringt dies Sagen jeweils Seiendes erst zur Sprache und in dieser zum Erscheinen.

Das Sagen ist das ursprüngliche Entwerfen, das Dichten, darin angesagt und dem Menschen zugesagt wird, als was fortan das Seiende offen ist. Der Zuspruch der Offenbarkeit des Seienden, als welcher Zuspruch die Sprache ist, ist das ursprüngliche Dictat. Dieses Dictare ist das Dichten, im ursprünglichen Sinne. In der Sprache geschieht der anfängliche Zuspruch des Seins an den Menschen, die Sage von Welt und Erde. Sie lichtet den Spielraum der Nähe und Ferne des Gottes und der Götter. Der Zuspruch der Sprache ist jene Lichtung des Seins, in der einem Volk seine Welt aufgeht und seine Erde als verschlossene aufbewahrt wird und so eigentlich sich zu erschließen beginnt. Die Sprache ist das ursprüngliche Dichten. Es bringt den Umkreis des Sagbaren und führt zugleich vor das Unsagbare. In seiner Sprache werden einem Volke die großen Anblicke vorgesagt, durch die sich das Seiende als solches ins Unverborgene einprägt. Wenn es zur Geschichte eines Menschentums gehört, daß es sich eigens zum Seienden als solchem verhält, inmitten dessen es ist und zu sein hat, dann ruht der Wesensbeginn des geschichtlichen Volkes in einem ausgezeichneten Sagen, nämlich im künstlerischen der Poesie. Allein, die Poesie steht nicht deshalb am Anfang der Geschichte, weil die Sprache ursprünglich Poesie ist. Das ist sie nicht.

Das Wesen der Sprache ist das ursprünglichste Dichten selber, aber nicht erst als Schöpfung eines Sprachwerks. Weil nun aber die Sprache jener Entwurf des Seins ist, durch den dem Menschen überhaupt erst Seiendes als Seiendes sich erschließt, deshalb ist, wenn es dahin kommt, das Sprachwerk das ursprünglichste Kunstwerk. Bauen und Bilden dagegen geschehen immer schon im Offenen der Sprache und des Nennens. Sie weben und schweben im Element der Sprache und werden von ihm umschlossen und geleitet. Aber gerade deshalb bleiben sie eigene Wege der Kunst, ein je eigenes Dichten. Der künstlerische Entwurf ist jeweils ein dichtender, aber kein poetischer, d. h. kein in der Sprache dichtender. Der künstlerische Entwurf ist ein dichtender, aber der

dichtende ist nicht notwendig ein künstlerischer. Deshalb kann zwar der künstlerische Entwurf vom dichtenden her in einigen Hauptzügen deutlicher werden. Dagegen ist im Dichterischen nicht notwendig das Künstlerische mitgegeben.

Wir versuchen jetzt in einigen Zügen die Kunst als Dichtung und somit das künstlerische Dichten zu kennzeichnen. Bei der hier gebotenen Kürze läßt sich nur eine Ahnung vermitteln von den Wesensbezügen, in denen das dichterische Wesen der Kunst zu suchen ist. Wir sagen im voraus: die Kunst ist stiftende Dichtung: *Stiftung*.

In jedem dichtenden Entwurf wird ein Offenes frei, jenes »anders wie sonst«, das im Vorhandenen nicht nur nicht vorkommt, sondern auch durch das Vorhandene nie wettgemacht werden kann. Das Entworfenen ist immer ein Überfluß.

Jenes »anders wie sonst«, das im dichtenden Entwurf aufgeht, wird nämlich im dichtenden Entwurf nicht einfach nur eröffnet, sondern das Offene wird vorausgeworfen. Der vorausgeworfene Entwurf kommt auf das Dasein des Menschen zu. Von ihm her hat es Zukunft; nur insoweit es zukünftig ist, ist es geschichtlich. Das Offene des Zuwurfs ist nie ein allgemeines, sondern je dieses und ein einziges. Ein Volk ist jedoch immer schon in sein Da geworfen. Von dieser Geworfenheit sagt Hölderlin:

»Und wie des Adlers Jungen, er wirft sie selbst  
Der Vater aus dem Neste, damit sie sich  
Im Felde Beute suchen, so auch  
Treiben uns lächelnd hinaus die Götter.«

(Stimme des Volks, 1. Fassung, IV, 140;  
[vgl.] 2. Fassung, IV, 143<sup>4</sup>)

Wenn jedoch der entwerfende Zuwurf wahrhaft Dichtung ist, dann kann sein Zugeworfenes nie ein nur willkürlich Zugemutetes sein. Der wahrhaft dichtende Entwurf ist vielmehr die Eröffnung von Jenem, worein das Dasein als geschichtliches schon

<sup>4</sup> [Hölderlin, Sämtliche Werke. Bd. IV: Gedichte 1800–1806. Besorgt durch Norbert v. Hellingrath, a.a.O.]

geworfen ist. Dies ist die Erde und für ein Volk immer seine Erde, der sich verschließende Grund, dem es aufrucht mit all dem, was es, ihm selbst noch verborgen, schon ist. Deshalb muß dieses Mitgegebene im Entwurf aus dem verschlossenen Grund heraufgeholt und eigens auf diesen gesetzt werden. So wird er *als* tragender Grund erst gegründet und in das Offene des Daseins hereingeholt.

(Dichtung ist Stiftung nicht nur im Sinne des freien Schenkens, sondern Stiftung zugleich im Sinne dieses grundlegenden Gründens. Der Entwurf bringt jenes »anders wie sonst« ins Offene; aber im Grunde ist es kein Fremdes, sondern nur das bislang verborgene Eigene des geschichtlichen Daseins. Das Eigene des geschichtlichen Wesens beruht in der Zugehörigkeit zur Weltgeschichte. Darum entzieht es sich der Eigensucht. Diese treibt in das Ungeschichtliche und läßt das Aufgegebene, das stets ein Aufbehaltenes ist, verfehlen.

Der dichtende Entwurf kommt aus dem Nichts in der Hinsicht, daß er sein Geschenk nie aus dem Sonstigen und Bisherigen nimmt, er kommt jedoch nie aus dem Nichts, insofern das durch ihn Zugeworfene nur die *hinterlegte* Bestimmung des geschichtlichen Daseins ist.)<sup>5</sup>

[Kunst ist als Dichtung ein Stiften im gedoppelten Sinne des Schenkens und des Gründens. Als diese aber muß die Kunst sich auf den Grund, die Erde, einlassen und zwar so, daß diese in das Offene des Entwurfs kommt *als* die sich verschließende. Darin liegt: Der Streit zwischen der Erde und dem Weltentwurf muß angestiftet werden: *Ein Werk muß sein.*]<sup>6</sup>

In der Kunst und als Kunst lichtet sich die Wahrheit des Seienden. Insofern ist sie dichtender Zuwurf und Vorauswurf des Offenen. Insofern jedoch dieses Offene des Seienden selbst in ein Seiendes gelegt und geborgen ist ins Werk, wird im Dichten nach

<sup>5</sup> [Der in runde Klammern gesetzte Text ist in der Umarbeitung mit gelbem Stift eingerahmt (im Sinne einer Einklammerung).]

<sup>6</sup> [In der Umarbeitung Einklammerung mit großen Klammern.]

der Weise der Kunst die Offenheit des Seienden in das Seiende gestiftet.

Die Kunst ist Dichtung als Stiftung. Sie ist im Sinne der Anstiftung des Streites, der die Aufstellung einer Welt in der Herstellung der Erde bestreitet. In solchem Streit wird Jenes *angestiftet*, was nur sein kann, insofern es zugleich in das Seiende gestiftet, d. h. verschenkt wird. Damit wird das geschenkte Offene zugleich zu einer Stiftung in dem Sinne, daß die Offenheit des Seienden auf dieses gegründet wird.

Der Grund der Notwendigkeit des Werkes liegt im Wesen der Kunst als jener Weise der Dichtung, in der die Wahrheit des Seienden als solchen inmitten des Seienden ankommt, um hier anzuwesen.

[Warum muß aber ein solches Geschehen der Wahrheit, warum muß Kunst als Dichtung sein? Weil das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit die Verborgenheit einschließt. Diese wiederum ist sowohl Verdecken (Unwahrheit) als auch einfaches Sichverschließen und dazu Grenze der Offenheit schlechthin. Zur Wahrheit gehört das Sich-verschließen, d. h. die Erde. Diese versagt sich jedem auflösenden Zudrang. An ihr findet alle Offenheit ihre Schranke. Aber die Schranke ist nichts Jenseitiges, sondern gerade das, was die Offenheit beschränkt, in sie hereinsteht, sie trägt und bindet. Die Wahrheit ist wesentlich erdhaft.

Deshalb muß die Wahrheit, sofern sie in einer wesentlichen Weise geschieht, die Erde mit in das Da hereinstellen. Es muß ein Geschehen der Wahrheit von der Art der Kunst, es muß ein Werk sein.]<sup>7</sup>

Die Kunst ist das stiftende Dichten. Sie stiftet in dem dreifachen Sinne: Sie stiftet den Streit an zwischen Welt und Erde, insofern sie im Werk eine Welt aufstellt, indem es diese in die Erde und diese selbst damit her ins Offene stellt. Sie stiftet, insofern sie das Offene in das Seiende verschenkt. Sie stiftet, insofern sie als

<sup>7</sup> [Eckige Klammern (mit gelbem Stift) in der Umarbeitung.]

Geschenk das Offene des Seienden in dieses gründet. Dreifach ist das Stiften als Anstiften, Schenken und Gründen.

Die Einsicht in diesen Zusammenhang weist uns erst in die eigentliche Wesensbestimmung der Kunst. Kunst ist die Weise, wie Wahrheit sich inmitten des Seienden ereignet und diesem sich als ein Seiendes übereignet. Das so Ereignete ist das Werk. Die Kunst läßt mithin als Stiftung die Wahrheit in das Seiende ent-springen. Der Kunst ent-springt die Wahrheit als ein Seiendes in das Seiende.

[Die Kunst ist also nicht erst deshalb ein Ursprung, weil sie der Grund der inneren Möglichkeit und Notwendigkeit des Werkes bleibt, sondern dieses bleibt sie, weil sie zuvor schon ein Ursprung ist mit Bezug auf die Wahrheit und für diese jenes Ent-springenlassen, das sich zum Werk genötigt sieht (genötigt aus dem E[reignis] der Gewährnis).]<sup>8</sup>

Der Ursprung des Kunstwerks ist die Kunst, weil die Kunst als Stiftung selbst wesenhaft schon ein Ur-sprung ist. Das, was die sich stiftende Wahrheit birgt, das Bergende als solches, ist das Werk.

Allein, die Kunst ist als das stiftende Sich-ins-Werk-Dichten der Wahrheit nur eine Weise, wie Wahrheit geschieht. Eine andere Art, nämlich die der Einrichtung der Wahrheit im Seienden, ist die Tat des echten Staatsgründers; sie bringt die Wahrheit geschichtlich in die Beständigkeit der Handlung, Haltung und Gesinnung. Wieder eine andere Art des Geschehens der Wahrheit ist das Fragen und Sagen des Denkers. Das Denken bringt die Wahrheit, und zwar nicht nachträglich, sondern zum voraus in den Gedanken. Die großen Denker fahren voraus in das Zudenkende, was inskünftig<sup>9</sup>, ob gewußt oder nicht, im Andenken eines geschichtlichen Menschentums bleibt. Die Denker sind die Vorfahren des Andenkens. Ihr Denken ist anderer Art als der Begriff der Wissenschaften, den die Logik kennt, insofern das Denken der Denker das Sein vernimmt und dieses, es sagend, als die Wahrheit

<sup>8</sup> [Eckige Klammern (mit gelbem Stift) in der Umarbeitung.]

<sup>9</sup> [Veraltet für: zukünftig, fortan.]

zur Sprache bringt. Das Denken der Denker ist im Grunde nur eine Erläuterung und d. h. Läuterung des Sprachgebrauchs.

Jede Weise, in der Wahrheit geschieht, ist einzigartig und keine kann die andere ersetzen. Entsprechend sind Werk und Tat und Gedanke wesensverschieden, wenngleich wir auch in lässiger Redeweise vom »Werk« des Philosophen und von einer künstlerischen »Tat« sprechen. Man spricht aber auch aus der gleichen Nachlässigkeit vom religiösen Gedanken und vermischt das Denken der Denker mit dem Glauben und dem Geschick des Heils. Man redet von der künstlerischen Leistung und vermischt die Kunst mit der Technik, der allein der Bereich des Leistens gemäß ist. Mit Absicht sind aber in dieser Besinnung auf den Ursprung des Kunstwerks aus dem Hinblick auf das Geschehen der Wahrheit sowohl der Glaube als auch die Technik auf der Seite gelassen, nicht weil sie unwesentlich sind, sondern dasjenige, was eigentlich im Geschick des Abendlandes und d. h. im jetzigen Weltalter der Weltgeschichte über den Menschen entscheidet. Es mag genügen, daß wir sehen, an welchem Horizont sie hier erscheinen und wie sie erfahren werden müssen, um davon etwas Haltbares zu sagen. Sie müssen erfahren sein als Weisen, wie Wahrheit sich ereignet.

Muß nun aber immer, wenn Wahrheit geschieht, auch Kunst und mit ihr ein Werk sein? Wie und wann ist Kunst als Entsprechungenlassen der Wahrheit?

Mit dieser Frage stehen wir am Wendungspunkt unseres Weges vom Kunstwerk zu seinem Ursprung. Wir kehren jetzt vom Ursprung zum Werk zurück, nicht auf demselben Weg, sondern in der Vollendung der Kreisbewegung.

Wie ist überhaupt ein Ursprung? Er ist immer nur als ein Sprung. Daher ist der Anfang eines Ursprungs unvermittelt und plötzlich. Nur was ein Ursprung ist wie die Kunst, kann einen Anfang haben. Das Unvermittelte des Anfangs schließt jedoch nicht aus, sondern gerade ein, daß er am längsten und ganz unauffällig sich vorbereitet. Der Anfang ist als der Sprung immer ein Vorsprung, in dem schon alles Kommende übersprungen ist, wenn

auch noch eingehüllt. Der Anfang enthält schon verborgen das Ende. Der Anfang hat jedoch nie das Anfängerhafte des Primitiven. Das Primitive ist, weil ohne den freien Sprung und inneren Vorsprung, immer zukunftslos. Es vermag nichts weiter aus sich zu entlassen, weil es nichts anderes enthält als das, worin es gefangen ist. Der Anfang dagegen ist nie primitiv, d. h. ursprungslos, wohl aber anfänglich: das verschlossene, aber vorauswaltende Nochnicht. Das scheinbar Unbeholfene, Herbe, ja Dürftige ist nur das Un-gewöhnliche einer Härte gegen die verschlossene Fülle. Wo ein Anfang zum Sprung kommt, hat er stets den Anschein eines Rückfalls zum Begleiter. Denn der Anfang kann ja gerade nicht das Bisherige in der gesicherten und bekannten Bahn weiterführen. Das Bisherige bleibt stehen und kommt aus den Fugen. Das Wirre und Absinkende macht sich breit. Das ist die Folge der wachsenden Unkraft des Bisherigen, nicht des Anfangs. Dieser selbst nimmt seinen Grund tiefer und muß deshalb unter den bisherigen Grund hinab. So kann es lange zweideutig bleiben, ob hinter dem unumgänglichen Anschein des Rückfalls ein Untergang steht oder ein Anfang.

Auf Grund seiner Plötzlichkeit wird der Anfang sogleich zum Gewesenen und endgültig Unwiederbringlichen. Je strenger er als dieses festgehalten wird, um so maßgebender bleibt er. Die Wiederholung des Anfangs ist immer eine Verwandlung des anfänglichen Anfangs, das Selbe und doch gerade wieder ein Anderes. Wiederholung dagegen im Sinne der bloßen Wiederbringens des vermeintlich Gleichen gibt es nur beim Gleichgültigen und Abgeleiteten.

Wann aber ist ein Anfang der Kunst, ein Anfang als Kunst notwendig? Immer dann, wenn das Seiende im Ganzen und als ein solches in die Offenheit des Seienden gebracht und darin gegründet sein möchte. Das geschieht für das Abendland erstmals im Griechentum. Was künftig Sein heißt, wird da maßgebend ins Werk gesetzt. Das so eröffnete Seiende im Ganzen wurde dann verwandelt zum Seienden im Sinne des von Gott Geschaffenen, das als Geschaffenes dem Schöpfer entspricht. Diese Entsprechung

wurde in das Seiende selbst als Seiendes gestiftet durch die Kunst des Mittelalters. Dieses Seiende wurde wiederum verwandelt im Beginn der Neuzeit. Das Seiende wurde entzaubert und zum rechnerisch Beherrschbaren und Durchschaubaren erklärt. Das Seiende wurde zum Gegenstand menschlicher Machenschaft. Der Mensch trat in den Aufstand gegen das Seiende. Jedesmal brach eine neue »Welt« auf. Jedesmal mußte die Offenheit des Seienden gegründet werden in dem, was alle Offenheit trägt, begrenzt und bindet, in der Erde und deren Bewahrung, die in die Mißgestalt der bloßen Vernutzung abfallen kann. Jedesmal mußte die Erde mit der Welt in den Streit gebracht werden. Jedesmal mußte das Werk der Kunst sein. Denn in ihr geschieht der ausgezeichnete weil innerhalb des Seienden nächste Aufbruch der Wahrheit, der zugleich ihre unmittelbare Gründung auf die Erde bleibt. Je nach der Weite und Höhe der sich eröffnenden Welt bemißt sich die Tiefe und Verslossenheit des Abgrundes der Erde, bemißt sich die Schärfe und Härte des Streites zwischen Welt und Erde, bemißt sich die Größe des Werkes, bemißt sich das Herkünftige der Kunst als Ursprung. Immer aber wandelt sich mit dem durch das Werk eröffneten Seienden die Seinsart des Werkes selbst. Das Dastehen des Zeustempels ist ein anderes als das des Bamberger Doms. Welt und Erde, der Streit, den sie bestreiten, und die Art, wie sie ihn bestreiten, sind anders. Aber die Art des Seins, demgemäß die Bauwerke sind, wird gerade durch sie erst als maßgebende gestiftet.

Immer wenn die Kunst anfängt, kommt in die Geschichte ein Stoß, fängt Geschichte erst oder wieder an. Geschichte heißt hier nicht Abfolge irgendwelcher und sei es noch so wichtiger Begebenheiten, sondern Entrückung des Daseins eines Volkes in sein Aufgegebenes als Einrückung in sein Mitgegebenes.

Wie aber jeder Ursprung seinen Anfang hat, so hat jeder Anfang seinen Beginn. Dieser läßt den Anfang anheben im Bisherigen. Dadurch bekommt jeder Anfang den Anschein eines bloßen Übergangs. Dies verleitet dazu, den Anfang aus dem Vormaligen erklären zu wollen.

Wie jeder Ursprung seinen Anfang und jeder Anfang seinen Beginn, so hat jeder Beginn seinen Anlaß. Dieser hängt mit dem Anfang nicht unmittelbar zusammen. Dennoch wird der Umkreis der je möglichen Anlässe schon durch den Anfang vorbestimmt. Weil dieser Zusammenhang aber verborgen bleibt, hat der Anlaß im Verhältnis zum Anfang meist den Anschein des Zufalls. Der Anlaß zu einem Kunstwerk kann z. B. ein aus üblich gewordenen Bedürfnissen herkommender Auftrag sein. Der Auftrag will das Bisherige gerade festigen, während das durch ihn veranlaßte Werk seine Erschütterung bringt.

Doch was ist nun das Anfangen? Es ist das Einspringen in den Ursprung. Dieser wird dadurch nicht gemacht, sondern das Werden der Wahrheit wird im dichtenden Stiften erlitten. Das ist das Wesen des Schaffens: das ertragende Auffangen des Entwurfs, das Aushalten des im Werk heraufkommenden Streites, das Innestehen im unvertrauten Bereich der neuen Wahrheit, dieses Einspringen in eine erst im Sprung sich bestimmende Mitte der Offenbarkeit des Seienden. Wir sind gewohnt, das »Schaffen« als Hervorbringen – Produktion und zugleich als Arbeit zu verstehen. Aber »schaffen« heißt nach der Weisheit unserer Sprachen *Schöpfen*: Wasser schöpfen aus der Quelle. Die Schaffenden sind jene Einzigen, die wahrhaft schöpfen, d. h. aufnehmen, d. h. wahren, d. h. hüten können. Die Auffassung der Schaffenden als der schöpferischen, genialen Persönlichkeiten ist eine neuzeitliche Vorstellung, die bereits die Auslegung des Menschseins als *Subjekt* voraussetzt – eine Auslegung, die sowohl dem Mittelalter als auch der Antike fremd ist.

(Das Schaffen geschieht nur in der Einsamkeit der einzelnen Einzigen. Durch sie wird jeweils in einem Bereich des Seienden das Geschick der Wahrheit des geschichtlichen Daseins eines Volkes entschieden. Aber nicht allein der Künstler, sondern jeder, der einen Ursprung der Wahrheit zum Sprung bringt, ist ein Schaffender.)<sup>10</sup>

<sup>10</sup> [Textstelle mit rotem Stift eingeklammert und mit gelbem Stift durchgestrichen.]

Der in der Kunst als Dichtung angestiftete Streit zwischen Welt und Erde, das in sich stehende Werk, ist immer ein Geschaffenes. Damit nennen wir jenen Wesenszug im Werksein des Werkes, über den wir bisher hinwegsahen. Das Geschaffensein gehört zum Werksein selbst; denn was soll auch sonst »Werk« besagen?

Haben wir jedoch nicht zu Beginn unserer Betrachtungen alle Mühe darauf verwendet, das Erzeugtsein des Werkes durch den Künstler als eine unwesentliche Bestimmung vom Werk selbst fernzuhalten? Gewiß. Aber Erzeugtsein und Geschaffensein sind nicht das Selbe. Jedes Geschaffene ist im Bereich der Kunst immer auch ein Erzeugtes, jedoch nicht umgekehrt. Deshalb läßt sich auch vom Erzeugen und Anfertigen her nie das Schaffen und Geschaffensein des Werkes begreifen. Indem wir jetzt das Geschaffensein als Wesenszug des Werkes zu bestimmen versuchen, sind wir auf unserem Kreisgang vom Ursprung zurück wieder beim Ausgang, beim Kunstwerk selbst, angelangt.

Das Schaffende macht sich, indem es die Anstiftung des Streites auffängt, zu der Bahn, auf der das Werk in die durch es selbst eröffnete Offenheit des Seienden zu stehen kommt, um so inmitten des Seienden die Wahrheit des Seienden einem geschichtlichen Menschentum zu bewahren. Die Werke sind daher nicht eine nachträgliche Kundgabe seines seelischen Zustandes, sie sind kein »Ausdruck« dessen, was ein Volk als nur ablaufende Lebenseinheit schon ist, sondern die Werke sind gemäß ihrem Ursprung der weisende Vorsprung in jene Wahrheit des Seienden, inmitten dessen geschichtliches Dasein sein wird, was es sein kann. Daher ist die große Kunst niemals eine zeitgemäße Kunst. Das Zeitgemäße kann nie ein Maßstab des Künstlerischen eines Kunstwerks sein. Groß ist eine Kunst, wenn sie ihr Wesen zur vollen Entfaltung bringt, d. h. wenn sie in ihr Werk die Wahrheit setzt, die allererst das Maß für eine Zeit werden soll. Nicht aber kann das Werk sich der Zeit gemäß machen. Zwar gibt es solche Erzeugnisse. Aber sie sind kein Vorsprung, weil sie ohne Ursprung bleiben. Sie sind immer nur ein Nachtrag. Im Gefolge jeder wesentlichen Kunst steht ein nachmachender Kunstbetrieb. Seine Kunst sieht so aus

wie die große, kann hinsichtlich der Machart vieles sogar besser und ist von der großen Kunst doch durch einen Sprung, nicht nur gradweise, verschieden.

Das Geschaffensein aber ist jener Zug im Werk, kraft dessen es die in ihm gesetzte Wahrheit einem Volk als jene Offenheit des Seienden zu wissen gibt, in deren Lichtung das Volk erst geschichtlich sich zu sich selbst und d. h. über sich hinaus in den Bereich eines verborgenen Geschickes bringt. Im Geschaffensein des Werkes bezeugt sich ein geschichtliches Menschentum als der Zeuge der Erfahrung der ihm zugesprochenen Wahrheit. Deshalb ist das Grundverhältnis zum Werk nicht ein Genuß und so ein Egoismus, nicht eine Erhitzung, sondern ein *Wissen* dieser ins Werk gesetzten Wahrheit in allen ihren Bezügen. Das Geschaffensein ruht nicht nur, sondern erscheint im Werk als Werk. Das Geschaffensein erscheint nicht nur nebenbei und vor allem nicht als Zeichen dafür, daß das Werk von einem Menschen gekonnt und geleistet werde. Im Geschaffensein erscheint dieses: daß der Mensch in seinem Wesen zur Wahrheit des Seins gehört und von ihr selbst gebraucht wird bei ihrer Verwahrung im Seienden.<sup>11</sup>

(Das Erzeugtsein jedoch liegt zwar im Werk, wird aber gerade durch das Geschaffensein verhüllt.)<sup>12</sup>

Der schaffende Einsprung in den Ursprung ist die Anstiftung des Streites zwischen der sich enthüllenden Welt und der sich verschließenden Erde. Das dunkle Herbe und die ziehende Schwere, das ungelöste Drängen und Aufleuchten, die ungesagte Verschweigung aller Dinge, die Erde in dem sich verschwendenden Gesetz ihres Sichverschließens kann auch nur im Ganzen eines Setzens ausgestanden werden. Das ist das Setzen der Grenze in Umriß, Aufriß und Grundriß. Indem das Sichverschließende her-

<sup>11</sup> → 22 [In der Umarbeitung Verweis auf den vorgesehenen direkten Textanschluß; im vorliegenden Band unten S. 656: »Der hier versuchten Besimmung auf den Ursprung des Kunstwerks ...«]

<sup>12</sup> schärfer und ausführlicher. [Klammern (mit gelbem Stift) in der Umarbeitung.]

ausgerissen wird ins Offene, muß das Reißende selbst zum Reiß, zur ziehenden Grenze und zur fügenden Fuge werden. Wir kennen das Wort Albrecht *Dürers*: »denn wahrhaftig steckt die Kunst in der Natur, wer sie heraus kann reißen, der hat sie« (Lange – Fuhse<sup>15</sup> 226). Reißen heißt hier herausheben, aber in der Weise des Zeichnens und des Herstellens mit der Reißfeder.

Im Wesen des Werkseins als der Bestreitung des Streites liegt der Grund der Notwendigkeit des Aufreißens und des Reißens und d. h. dessen, was wir die »Form« nennen, in die dann jenes gebracht wird, was von ihr aus gesehen zum »Stoff« wird. Das handwerkliche Formen des Stoffes, das Verfertigen ist aber nichts Gleichgültiges, gerade weil das Erzeugen aus dem Wesen des Schaffens gefordert ist. Dieses Werken mit dem sogenannten Stoff hat seine eigene Größe und diese besteht darin, daß es im dastehenden Werk seine Mühsal und Verzweiflung, aber auch seinen Sturm und sein Schwingen verschweigt.

Das bloße Anfertigen dagegen wird von sich aus nie ein Schaffen in der Weise, daß das Erzeugnis bei einem bestimmten Grad von Qualität in ein Kunstwerk überginge. Auch hier ist der Sprung.

Wo dagegen Kunst ist, geschieht Wahrheit, ist Geschichte. Deshalb gilt der Satz: Wo Vorgeschichte, da ist keine Kunst, sondern nur *Vorkunst*. Das will sagen: Die Erzeugnisse der Vorgeschichte brauchen nicht bloße Werkzeuge und ein mit deren Hilfe angefertigtes Gebrauchszeug zu bleiben. Sie können jenes Mittlere sein, was wir weder als Zeug noch als Kunstwerk ansprechen dürfen. Was dieses Mittlere sei, das zu bestimmen gelingt nur, wenn wir imstande sind, es von zwei Seiten her, vom rechten Begriff des Zeugs und vom rechten Begriff des Kunstwerks aus einzugrenzen. Aber dieses Mittlere ist nie ein vermittelnder allmählicher Übergang nach seinen Seiten, sondern zu diesen ist je ein Sprung. Allein, die Abgrenzung des Kunstwerks gegen das Zeug ist für das rechte Wissen um die Kunst selbst von wesentlicher Bedeutung.

<sup>15</sup> [Dürers Schriftlicher Nachlass auf Grund der Originalhandschriften und teilweise neu entdeckter alter Abschriften. Hg. von K. Lange und F. Fuhse, a. a. O.]

Alle Besinnung auf die Kunst und das Kunstwerk, alle Kunsttheorie und Aesthetik seit den Griechen steht bis zur Stunde unter einem merkwürdigen Verhängnis. Die Besinnung auf die Kunst hat bei den Griechen (Platon und Aristoteles) eingesetzt mit der Kennzeichnung des Kunstwerks als eines angefertigten Dinges, d. h. eines Zeugs. Darnach ist das Kunstwerk zunächst und das heißt hier auf sein wirkliches Sein hin angesehen ein geformter Stoff. Zugleich konnte aber nicht verborgen bleiben, daß das Kunstwerk im Grunde doch »mehr« ist. So fand man: das Kunstwerk, nämlich das angefertigte Ding, sagt noch etwas anderes, als was es selbst ist: ἄλλο ἀγορεύει, es ist »Allegorie«. Man fand: mit dem Kunstwerk, d. h. mit dem angefertigten Ding wird noch etwas anderes zusammengebracht: συμβάλλειν, es ist »Symbol«. »Allegorie« und »Symbol« geben seither die Rahmenvorstellungen her, in deren Blickbahn das Kunstwerk fortan unter den verschiedensten Abwandlungen bestimmt wird: als ein angefertigtes Ding, aber eben als ein »höheres«. Das Höhere wird aus dem Niederen gedeutet, als ein Zusatz zu diesem. Die Möglichkeit, das Kunstwerk zuvor und eigentlich aus seinem eigensten Wesen zu bestimmen, ist von Anfang an preisgegeben und gar nicht erkannt.

So bilden seitdem die Unterscheidungen von Stoff und Form, Inhalt und Gehalt, Gestalt und Idee das Rüstzeug zur Erfassung des Kunstwerks. Das Verhängnis besteht gerade darin, daß diese Unterscheidungen immer richtig und am Kunstwerk immer belegbar sind; denn dieses läßt sich jederzeit auch als ein angefertigtes Ding betrachten, das dann einen geistigen Gehalt darstellt. Kunst ist demgemäß die Darstellung eines Übersinnlichen in einem geformten sinnlichen Stoff.

Allein, das Kunstwerk stellt nie etwas dar; denn es hat nichts, was es darstellen könnte, weil das Werk dasjenige erst ins Offene bringt, was erstmals durch es im Offenen steht.

Der hier versuchten Besinnung auf den Ursprung des Kunstwerks könnte man entgegenhalten, daß es ohne Bedeutung bleibe, ob die Theorien über die Kunst richtig oder falsch, genug wenn die

Kunst selbst und ihre Werke wirklich seien. Allein, die Besinnung geht nicht auf eine Theorie über die Kunst aus. Auf dem Spiel steht das rechte Wissen vom Kunstwerk und d. h. das Verhältnis zu ihm als Werk.

Nur wo ein solches Wissen ein Volk bestimmt, ist es in seinem Wesen bereit, eine Kunst zu ertragen, und imstande, dem bloßen Anschein von Kunst sich zu versagen. Wo aber ein gegründetes Wissen durch ein Scheinwissen hintangehalten und mißleitet wird, da kann sich vielleicht noch ein ansehnlicher und lebendiger Kunstbetrieb Geltung verschaffen. Die Möglichkeit eines wie immer gearteten Wesensverhältnisses zur Kunst ist damit preisgegeben.

In der umfassendsten und zunächst jedenfalls endgültigen Besinnung<sup>14</sup> auf das Wesen der Kunst, die das Abendland besitzt, in Hegels »Vorlesungen über die Aesthetik« steht folgender Satz: »Aber wir haben kein absolutes Bedürfnis mehr, einen Gehalt in der Form der Kunst zur Darstellung zu bringen. Die Kunst ist nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes [...]« ([vgl. u. a.] W.W. X, 1.16<sup>15</sup>).

Man kann sich um diesen Satz und d. h. um all das, was hinter ihm steht, nicht dadurch herumdrücken, daß man Hegel gegenüber etwa feststellt: Wir haben doch seit Hegels Aesthetik, die im Winter-Semester 1828/29 zum letztenmal an der Berliner Universität vorgetragen wurde, viele wertvolle Kunstwerke entstehen sehen. Diese Möglichkeit hat auch Hegel nie leugnen wollen. Allein, die Frage bleibt: Ist die Kunst noch eine wesentliche und eine notwendige Weise, in der die für unser abendländisch-geschichtliches Dasein entscheidende Wahrheit geschieht, oder ist die Kunst das nicht mehr? Wenn sie es aber nicht mehr ist, dann bleibt die Frage, warum das so ist.

<sup>14</sup> [Handschriftliche Umarbeitung Heideggers des Satzbeginns in der Maschinenabschrift:] In der weil metaphysisch verwurzelten und zunächst endgültigen Besinnung ...

<sup>15</sup> [Vgl. oben S. 620, Anm. 17 und 18.]

Die Entscheidung über Hegels Satz ist noch nicht gefallen; denn hinter diesem Satz steht das ganze abendländische Denken seit den Griechen, die darin gegründete Auffassung des Seyns<sup>16</sup> und der Wahrheit. All das ist heute noch in Geltung auch dort, wo wir nichts davon ahnen.

Hegels Satz: »Aber wir haben kein absolutes Bedürfnis mehr, einen Gehalt in der Form der Kunst zur Darstellung zu bringen«, bleibt wahr. Allein, zur Frage muß werden, ob diese Wahrheit endgültig ist und was dann ist, wenn es so ist.

Diese geistige Entscheidung kann nur in langer Besinnung vorbereitet werden. Nicht steht in Frage die Richtigkeit oder Falschheit einer ästhetischen Theorie, sondern zur Entscheidung steht, ob wir wissen und noch wissen mögen, was Kunst und Kunstwerk wesensgeschichtlich in unserem Dasein sein können und sein müssen: ein Ursprung und dann ein Vor-sprung – oder aber ein nur noch Mitgeführtes und dann ein bloßer Nachtrag.

Dieses Wissen oder Nichtwissen entscheidet mit darüber, wer wir geschichtlich sind.

(Anmerkung. Gemäß der Gelegenheit, bei der die vorstehenden Überlegungen vorgetragen sind, erwähnen sie den Bezirk, aus dem her sie die Fragen denken, nicht. Im Wort Kunst-Werk verbirgt sich jedoch ein Austrag der Beziehung zwischen dem Sein und dem Seienden, d. h. die ontologische Differenz. Diese, und daß sie als solche noch ungedacht bleibt, ist der eigentliche Anlaß zur Besinnung.)

<sup>16</sup> [»Auffassung des Seyns« hier im Text verbessert nach der zugrunde liegenden Handschrift der »II. Ausarbeitung« (Freiburger Vortrag). In der Maschinenabschrift steht dagegen verschentlich: »Auffassung des Sagens«.]

XVII. DAS DASEIN UND DER EINZELNE  
(18. Januar 1936)



### *Das Dasein und der Einzelne.<sup>1</sup>*

Die Absicht der heutigen Zusammenkunft geht auf eine *Aus-sprache*. Deren Inhalt und Richtung muß durch *Ihre* Fragen und Schwierigkeiten bestimmt bleiben. Meine Darlegungen haben den Zweck, mich Ihnen – über die bekannt gewordenen Schriften hinaus – vorzustellen. Das geschieht am besten so, daß möglichst wenig von meinen Arbeiten und vorwiegend von einer Aufgabe und den Wegen zu ihrer Bewältigung die Rede ist.

Die Frage, die Sie bewegt, kann in die einfache Überschrift zusammengezogen werden: Das Dasein *und* der Einzelne. Gefragt ist also nach dem *Verhältnis* von Dasein *und* Einzelnem. Das »Und« verlangt eine Bestimmung. Es gilt demnach, sich zu besinnen, welche Art von Beziehung und Beziehungsbegriff das Verhältnis zwischen Dasein und Einzelnem hinreichend angemessen kennzeichnet. Ist der Einzelne im Dasein als dem Umfassenderen eingeschlossen? Oder ist umgekehrt das Dasein eine »Erscheinung« im und am Einzelnen? Oder ist der Einzelne der »Träger« des Daseins? »Einschluß« – »Erscheinung« – »Träger«, wir kennen diese Bestimmungen aus der Geschichte des Denkens und wissen, daß sie in bestimmten Fragezusammenhängen und im Lichte einer bestimmten Auffassung des Seyns und der Dinge erwachsen sind.

Allein, *vor* einer Entscheidung der Frage, *welche* von diesen Verhältnisbestimmungen zur Kennzeichnung des Bezugs zwischen Dasein und Einzelnem paßt und welche nicht, ja ob auch nur eine unter ihnen paßt, *muß gefragt* werden, ob überhaupt ein Verhältnis solcher Art vorliegt, daß wir es auf zwei Glieder verteilen können: hier Dasein – hier Einzelner? Es könnte doch hier der Sachverhalt so gelagert sein, daß das Verhältnis sich nicht bestimmte aus einem Zusammenbringen der Glieder, sondern daß umgekehrt diese sich aus dem Verhältnis und in ihm bestimmen.

Wie immer es damit bestellt sein mag, der in der Überschrift

<sup>1</sup> [Deckblatt:] Zürich 18. Januar 1936.

angezeigte Fragebereich und die Sie bewegende Frage sind wesentlich – aber auch entsprechend weit und vielschichtig in ihren Ausmaßen. Daher ist es vor allem wichtig, den Fragebereich gehörig auszumessen, damit in der Aussprache Ihre Schwierigkeiten und Fragen jeweils ihre Stelle finden, nach der die Wesentlichkeit der Schwierigkeit und die Richtung ihrer Erörterung abgeschätzt werden kann.

Die folgenden Darlegungen sind daher durchaus *nicht* so gemeint, als sollte *darüber* gesprochen werden. Sie sind ein Rahmen, aber nicht der Gegenstand.

Die Frage nach dem Bezug von Dasein und Einzelnem erwächst aus der grundsätzlichen Ansetzung dessen, was »Dasein« genannt wird. Wenn nun aber im Wesen des Da-seins bereits und gerade das Verhältnis zum Einzelnen begriffen ist, dann muß schon mit der Wesensbestimmung des Daseins eine Entscheidung über das mögliche Verhältnis zum Einzelnen fallen. So ist es in der Tat. Und deshalb kommt auf das zureichende Verständnis des *Wesens des Daseins* alles an.

Die Aufhellung des Wesens des Daseins ist in der Kürze nicht zu bewältigen, gesetzt, daß sie überhaupt in einer unmittelbaren Beschreibung durchgeführt werden kann.

Denn es handelt sich ja bei der Nennung des Daseins nicht um die Vor-führung von etwas Vorhandenem, sondern um die Eröffnung eines geschichtlich erst zu Schaffenden – d. h. aber zugleich –, um die *Befragung einer ursprünglicheren Überlieferung des großen Anfangs*.

Wir stellen drei Fragen:

1. Im Zusammenhang welcher Aufgabe kommt es zur Ansetzung des Daseins?
2. Wie bestimmt sich im Zuge dieser Ansetzung das Wesen des Daseins?
3. In welchem Sinne ist in dieser Wesensbestimmung des Daseins der Bezug zum Einzelnen vorgezeichnet?

Wir beginnen mit einer Verständigung über das »Wort« Dasein. Diese scheinbare Wortzergliederung sei eingeleitet durch einige

Bemerkungen über die Schriften, in denen die Daseinsfrage gestellt wird.

Diese Schriften – vor allem die Hauptabhandlung »Sein und Zeit« – liegen fast zehn Jahre zurück. Eigentlich bin ich seitdem nicht »weiter« gekommen. Ich stehe noch bei derselben Frage. Ja ich bin immer ausschließlicher auf diese *eine* Frage zurückgekommen. Das ist die Frage nach dem *Grund des Seyns*. Sie verlangt in sich zugleich die Frage nach dem *Seyn des Grundes* – und der Kreis ist schon [?] geschlossen. »Sein und Zeit« war *ein* Weg und eine Wegstrecke auf dem Weg zum Grund des Seyns. Der Weg führt durch das Dasein – genauer durch die Herausstellung dessen, was so genannt wird. Auch diese allgemeine Wegrichtung wird festgehalten. Ja die Notwendigkeit der Frage nach dem Dasein hat sich noch gesteigert. Schon gleich nach Erscheinen von »Sein und Zeit«, im Zusammenhang der vermutlich letzten Überarbeitung des noch Fehlenden, wurde mir klar, daß der vollzogene Ansatz selbst noch nicht zu seiner vollen Entfaltung gebracht sei, daß eine noch schärfere Abstreifung aller anthropologischen und existenziellen Auslegungsmittel nötig sei. Eine Vordeutung auf dieses Fragen gibt der Aufsatz »Vom Wesen des Grundes«<sup>2</sup>. Ich betrachte ihn als die wichtigste Veröffentlichung. Sie wird deshalb wohl am wenigsten gelesen. Freilich ist auch sie der eigentlichen Aufgabe noch gar nicht gewachsen.

Inzwischen bin ich verschiedene Wege gegangen; auf einen derselben mag der gestrige Vortrag (Vom Ursprung des Kunstwerks<sup>3</sup>) einiges Licht geworfen haben.<sup>4</sup>

Meine Bemühungen zur Philosophie sind nun heute in den geläufigen Übersichten über die Philosophie der Gegenwart unter dem Titel »Existenzphilosophie« untergebracht, oder besser gesagt, umgebracht. Man hat die Schriften vielfach angeführt und

<sup>2</sup> [In: Martin Heidegger, Wegmarken. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt a. M.: Klostermann 1976; 2., durchges. Aufl. 1996; 3. Aufl. 2004, S. 123–175.]

<sup>3</sup> [Im vorliegenden Band XVI. Vortrag (»II. Ausarbeitung«), S. 595–626.]

<sup>4</sup> \* | »*Asthetik*« | und *Kunst*.

verwertet und bekämpft. *Die eigentliche Frage aber hat nicht die Spur eines Wiederhalls gefunden.*

Es wäre klein und kurz gedacht, wollte man dafür den Zeitgenossen ausschließlich die Schuld geben. Freilich ist heute der lebendige und innerste Bezug zur ganzen inneren Geschichte des abendländischen Denkens überall verlorengegangen. Die Zerstörung dieser Überlieferung kann dem Verständnis und gar der Aufnahme eines Fragens nicht günstig sein, das im Grunde nur das eine Ziel hat, den innersten Gang der abendländischen Metaphysik zur ständigen Erfahrung und damit zur Bewahrung zu bringen.

Allein, der Hauptgrund für die unvermeidlichen Mißdeutungen und mehr noch für die falschen Zustimmungen liegt in der Unvollkommenheit von »Sein und Zeit« selbst und in der stückhaften Veröffentlichung.

Wie anders wäre es sonst möglich, daß zwei Auffassungen von »Sein und Zeit« das Feld beherrschen, die sich schnurstracks entgegen sind? Sie seien kurz genannt:

1. Die eine Auffassung sagt – so zuletzt noch Nicolai Hartmann in seiner »Grundlegung der Ontologie« (S. 43 ff.) –, alle Bestimmungen des Seienden werden bei Heidegger »auf das Ich des Menschen relativiert«. »Welt ist die je meinige; Wahrheit ist die je meinige.«<sup>5</sup> »Das Individuum und seine private Entscheidung allein behält Recht, alles Gemeinsame, Übernehmbare und Tradierbare wird als das Uneigentliche und Unechte ausgeschaltet.«<sup>6</sup> In demselben Sinn heißt es kürzlich in einer Anzeige der vierten Auflage von »Sein und Zeit« in der Frankfurter Zeitung (!) dem Sinne nach: Die zweite Hälfte von »Sein und Zeit« steht immer noch aus und wird wohl auch jetzt nicht mehr erscheinen, denn das ganze Werk ist ja aufgrund seines rein subjektivistischen Ansatzes den heutigen Fragen der Gemeinschaft nicht mehr gewachsen.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> [Vgl. Nicolai Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin und Leipzig: De Gruyter 1935, S. 43.]

<sup>6</sup> [Nicolai Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, a.a.O., S. 44.]

<sup>7</sup> [Vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag, S. 1358 f.]

2. Dem steht eine zweite Auffassung gegenüber. Sie vermißt im Gegenteil die gebührende Schätzung der freien Persönlichkeit und der wesentlichen Bezüge von Person zu Person. Sie findet, daß alles auf ein neutrales »Dasein« eingebnet und darin zerrieben werde.

Für die einen ist »Sein und Zeit« rein »subjektivistisch« – für die anderen rein »objektivistisch«. Wo solche gegensätzliche Deutungen möglich werden, ist etwas nicht in Ordnung. Die Grundstellung ist unklar oder nicht zureichend bewältigt.

Wie steht es mit den beiden einander entgegengesetzten Auffassungen? Sie sind beide gleich unzutreffend. Also liegt die rechte Auffassung in der Mitte, im Ausgleich der beiden extremen Deutungen? Diese Meinung wäre freilich erst recht die *völlige* Verkenning der Frage. Das rechte Verständnis *liegt nicht in der Mitte, vielmehr in einer ganz anderen Ebene.*

Die Auslegung des Mensch[en] als Ich-Subjekt, was doch die Voraussetzung ist für einen Subjektivismus, gerade diese Auslegung wird schon im Ansatz von »Sein und Zeit« durch das Fußfassen im Dasein überwunden. Und ebenso geht durch die ganze Abhandlung das Bemühen, die Vorherrschaft des Seynsbegriffes im Sinne der Gleichsetzung von Seyn und Vorhandensein als der Seinsart der »Objekte« zu brechen.

Gehandelt wird vom Dasein, und dieses ist genannt und gemeint im Zusammenhang mit dem Menschsein. Gemäß dieser Beziehung von Dasein und Menschsein kann nun die ganze Abhandlung von vornherein in zwei verschiedenen Hinsichten gelesen werden, und dies sogar unbeschadet der Gegensätzlichkeit der genannten Deutungen.

*Einmal* kann man alles über das Dasein Gesagte nehmen und verwenden oder auch zurückweisen als Aufhellung des Menschseins in der Abzweckung auf Anthropologie, Psychologie und Ethik.

*Sodann* aber kann alles über das Menschsein Gesagte verstanden und ausgerichtet werden auf eine Erhellung des *Daseins*. Diese Ausrichtung des Fragens ist in der Tat die allein in der Ab-

handlung gewollte und befolgte; denn die Aufhellung des Daseins steht ausschließlich im Dienste der Seinsfrage. Was heißt das?

Die Frage nach dem Seyn des Seienden ist und bleibt die Grundfrage der abendländischen Philosophie von ihrem ersten Anfang bei Anaximander bis zu ihrem ersten Ende bei Hegel. Kierkegaard und Nietzsche sind ein Übergang – sei es zu einem zweiten Anfang, sei es zu einem endgültigen Ende.

Kierkegaard aber hat die metaphysische Seynsfrage nie gestellt, geschweige denn eine ursprünglichere Ausarbeitung unternommen. All das lag gar nicht in der Richtung seines Philosophierens. Metaphysisch-ontologisch gesehen, bleibt er – trotz der Gegnerschaft zu Hegel, ja gerade wegen derselben – reiner Hegelianer.

Nietzsche aber wurde am Ende seiner Bahn zur Wiederkunftslehre gedrängt, was nur die Wiederaufnahme der anfänglichen griechischen Seyns- und Werdeerfahrung darstellt und die Bestätigung dafür bietet, daß auch Nietzsche nicht aus dem Machtbereich des abendländischen Seynsbegriffes herauskann. Schon die Deutung von Parmenides und Heraklit in seiner Frühzeit, die bis zuletzt durchgehalten wird, legt ihn auf den Gegensatz von S[eyn] und Werden fest. Zu all dem ist in Nietzsches Denken die Überlieferungsrichtung Leibniz – Schelling – stärker, als er selbst weiß.

Mit dem Gesagten sollen weder Abhängigkeiten vorgerechnet noch soll eine Kritik damit gemeint sein. Es galt lediglich einen Blick zu werfen auf die ungebrochene Macht des Anfangs des abendländischen Denkens.

In der metaphysischen Grundfrage – der Frage nach dem Seyn des Seienden als solchen und im Ganzen – liegt der jeweils verschiedenweit tragende Wille, vom Wesen des Seyns zu wissen. Diese, alle geschichtliche Welt tragende Wahrheit (Offenbarkeit) des Seyns bestimmt nie unmittelbar, aber desto notwendiger mittelbar alle Bewältigung und alles Ertragen der Dinge, jede Befragung des Seienden und jede Ordnung desselben. Die Wahrheit über das Seyn kann in Vergessenheit geraten. Und diese Seynsvergessenheit kann gerade mit dem eifrigsten und lautesten Be-

treiben des Seienden zusammengehen. Wo und wann aber der geschichtliche Mensch inmitten des Seienden im Ganzen nicht mehr aus und ein weiß, wenn alle Verlässlichkeit sich aus den Dingen zurückgezogen hat, dann ist auch irgendeine Berufung auf eine Wahrheit des Seyns hinfällig. Zumal dann, wenn bis dahin überhaupt nie das Wesen der Wahrheit des Seyns bestimmt und begründet wurde. Soll das Dasein des Menschen ein geschichtliches bleiben, dann kann es einer Wahrheit des Seyns nicht entbehren. Diese Wahrheit aber als innerste Not kann nur abgewendet werden, indem wir uns ihr zuwenden, d. h. hinter die Frage nach dem Sein des Seienden zurückfragen nach der Wahrheit des Seyns. Nur so bleiben wir auch der Größe der Überlieferung abendländischen Daseins gewachsen.<sup>8</sup> (Allerdings kann das denkerische Wissen der Philosophie *nie unmittelbar* das geschichtliche Dasein gründen, tragen und vollbringen. Daraus folgt aber nicht ihre Entbehrlichkeit, sondern umgekehrt nur ihre Schwierigkeit und das Unumgängliche einer höheren Freiheit zu ihrer wesentlichen Beherrschung und Erhaltung.)<sup>9</sup>

Es gilt, nun der Wahrheit des Seyns wahrhaft ausgesetzt zu bleiben, den Raum dieser Ausgesetztheit eigens zu öffnen, und das geschieht im Fragen nach dem Grunde des Seyns. Ein Schritt zum Vollzug dieses Fragens wird in »Sein und Zeit« getan. Er führt zu, ja er geschieht *als* Ansetzung des Daseins.

<sup>8</sup> Seynsfrage –; Seynsvergessenheit; ein bloßes Wort; der leere Infinitiv zum leeren »ist«; das Grundgeschehnis war – ist heraufgesetzt zu einer Frage der Grammatik<sup>2)</sup> – des Lexikons. In der Philosophie kein *Widerklang*. Dagegen eine mittelbare Erweckung der Seynsfrage überall, wo es irgendwie mit Seyn ernst wird; Heil und Heilen; *Natur* – Niels Bohr [dänischer Physiker (1885–1962), Nobelpreisträger (1922) und Begründer der modernen Atomtheorie (»Kopenhagener Deutung« der Quantenmechanik)] –

Denken und Dichten. (Denken in einem *wesentlichen* Sinne).

Denken und »Wissenschaft«. | Wie das Verhältnis zum Kantischen Begriff?

<sup>2)</sup> einer Grammatik, die selbst von der fragwürdigsten Art ist.

| *Satzlehre*; »Logik« –

<sup>9</sup> [Der in der Handschrift in Klammern gesetzte Text ist zusätzlich mit gelbem Stift durchgestrichen.]

Bevor wir diese Ansetzung des Daseins am Leitfaden der genannten drei Fragen näher kennzeichnen, bedarf es einer Erörterung des Wortbegriffes »Dasein«.<sup>10</sup>

Erst vor wenigen Wochen ist in dem bekannten Verlag Meiner eine umfangreichere Schrift erschienen mit dem Titel »Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken«<sup>11</sup>. Die ganze Kritik dieses Buches ist aufgebaut auf dem von vornherein mißverstandenen Begriff vom Dasein.

Der geläufige, in der Alltagssprache und in der Philosophie vor allem seit Kant übliche Gebrauch des Wortes meint mit Dasein die Anwesenheit von etwas, die Vorhandenheit eines Dinges im weitesten Sinne – hier und dort überhaupt irgendwo da. Dasein ist allgemein Dasein der Dinge im w[eitesten] Sinne des Wortes, so auch Dasein Gottes, Beweise für das Dasein Gottes – dafür, daß er überhaupt *existiert*. Existenz – im Sinne des scholastischen Terminus *existentia* – ist gleichbedeutend mit dem gekennzeichneten Begriff von Dasein, das griechische *ούσία – παρουσία*. Da sind Meer und Land, Pflanze und Tier – Mensch und Gott. Dasein des Menschen heißt dann, dergleichen wie der Mensch ist vorhanden.

Gegenüber diesem geläufigen Gebrauch wird das Wort – man kann das eine Gewaltsamkeit nennen – in »Sein und Zeit« anders verstanden, und zwar ist dabei die Beziehung auf das Menschsein mitgemeint. Das besagt aber nun nicht, es werde die übliche geläufige Bedeutung in ihrem sonst unbeschränkten Anwendungsbereich lediglich beschnitten, so daß »Dasein« *nur* noch – aber eben doch in der geläufigen Bedeutung – vom Sein des Menschen gebraucht [werde]. Vielmehr wird zuvor die Bedeutung des Wortes anders verstanden und gehört. Die gewandelte Nennkraft des Wortes »Dasein« können wir uns zunächst – und scheinbar äußerlich – nahebringen durch eine Verschiebung des Tones. Im geläu-

<sup>10</sup> 1. beantwortet, jetzt zu (2) [Entzifferung nicht sicher; zu den »drei Fragen« vgl. oben S. 662].

<sup>11</sup> [Alois Fischer, Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken. Leipzig: Meiner 1935 (XV, 134 Seiten).]

figen Gebrauch des Wortes handelt es sich immer um das *Dasein*; in »Sein und Zeit« dagegen um ein das *Da-sein*. Ein Stück Holz ist da, d. h. hier und dort vorhanden. Aber das Holz *ist* als Holz nicht das Da – das Offene, worin u. a. erst ein Hier und Dort des Vorhandenseins möglich wird. Das *Da-sein*, dieses Seyn ist eine *Grundmöglichkeit* des Menschseins. Nicht überall und jederzeit, wo Menschen sind, geschieht schon das Seyn des Da. Und andererseits kann auch – metaphysisch geschen – das Da sehr wohl *sein*, ohne daß gerade Menschen es übernehmen, das Da zu sein.

Das Da – wo ist das Da und wann? Wir können so gar nicht fragen, weil das Da gerade die Bedingung einer bestimmten Offenheit für das Wo und Wann, für Raum und Zeit ausmacht. Die Zeit ist hier genommen in ihrer dreifachen ekstatischen Erstreckung und als solche in einer ursprünglichen Einheit mit dem Raum; beide aber noch *vor und über* aller nur mathematischen und bloß vielheitlichen Ausmessung; beide nicht einfach zusammengeschoßen, sondern als eine ursprüngliche Einheit ihrer sechsfachen Erstreckung genommen. Diese Einheit nennen wir den Zeit-Raum und unterscheiden den Zeit-Raum von der Raum-Zeit im Sinne des vierdimensionalen Bereichs physikalischer Vorgänge. Sein Offenes ist durchherrschet von der Möglichkeit des Möglichen, der Wirklichkeit des Wirklichen, der Notwendigkeit des Notwendigen. Das Offene des Zeit-Raumes ist zerklüftet in diese Dreiheit, und dieses Offene ist eben dadurch – durch diese Zerklüftung – jener Bereich, in dem das Seiende – je nur durch Wort, Werk, Tat und Opfer – ins Gefüge kommt und darin bewahrt wird. Die ursprüngliche Ereinigung des zerklüfteten Zeit-Raums nennen wir das Da.

Dieses Da zu *sein*, ist eine Notwendigkeit des Menschseins dann, wenn der Mensch sich zu seiner Freiheit befreit, d. h. als geschichtlicher ist. In solcher Befreiung überantwortet er sich dem Seienden als *einem solchen*. Es gilt jetzt, das Seiende *als* Seiendes zu ergründen und im Gegründeten ein Verlässliches zu suchen und zur Entscheidung zu stellen und damit eine Bahn des Seyns zu durchlaufen.

Wenn aber das Menschsein als geschichtliches geschieht, wird es eine Not, das Da zu eröffnen und seine Offenheit zu bestehen und zu bewahren; denn nur so ist die Möglichkeit einer Offenheit des Seienden – einer Wahrheit gegründet.

*Dasein* ist demnach nicht die nur vorkommende Gleichgültigkeit der bloßen Anwesenheit von etwas – sei es des Holzes oder des Menschen –, sondern Da-sein heißt: eröffnendes und austragendes Innestehen in der Zerklüftung seiner Erstreckungen und Verbergungen – Da-sein ist *Inständigkeit*. Es wurde auch Sorge genannt. Aber es gelang freilich nicht, das Wort als metaphysisches durchzusetzen und das in ihm Genannte vor Mißdeutungen zu bewahren. Was gemeint ist, hat weder mit Trübsinn und Trübsal etwas zu tun noch mit Geschäftigkeit und Betrieb. Ja von der rechtverstandenen Sorge her begriffen, also von der Inständigkeit als Bestehen des Da, ist der Alltag des geschichtlichen Menschseins gerade wegen seiner unabwendbaren Benommenheit durch das Nächste – Sorglosigkeit. Das Da und seine Offenheit wird hier nicht eigens, sondern nur mittelbar bestanden, d. h. genutzt und vernutzt und so in gewisser Weise beseitigt. Es sieht dann so aus, als seien eben die Dinge vorhanden und außerdem Menschen, die sich damit zu schaffen machen. Das Da ist scheinbar weg – und das Da-sein ist ein Weg-sein; eine Weise des Da-seins, die metaphysisch notwendig ist und im Erdentum des Menschseins ihren Grund hat und keineswegs verneinend abgewertet werden darf. (In dieser Hinsicht ist Vieles in »Sein und Zeit« irrig, unklar und unvollständig, aber das Ganze und Wesentliche wird damit doch nicht berührt.)

Das Da zu übernehmen und zu bestehen, ist eine Grundmöglichkeit des Menschseins. Und die Inständigkeit ist eine Notwendigkeit, wenn das Menschsein geschichtlich wird. Dann muß aber auch das Menschsein metaphysisch vom Da-sein her begriffen werden. Sofern aber der geschichtliche Mensch ein Einzelner ist, d. h. sein kann, sein soll oder sein muß, insofern hat auch die Einzelheit des Einzelnen aus dem Wesen des Da-seins ihre Bestimmung zu empfangen.

*Der Einzelne.* – Was wir mit diesem Wort meinen, ist vielleicht noch vieldeutiger und fragwürdiger als das Dasein. Zwar scheint zunächst alles klar zu liegen. Der Einzelne – gemeint ist der Mensch; und wir können jeden einzelnen Menschen von jedem anderen einzelnen ohne jede Schwierigkeit unterscheiden. Es sind die gesondert, oder der Reihe nach und in der Mehrzahl feststellbaren »Exemplare« und Fälle der Gattung Mensch. Einzelheit ist hier eine Besonderung, die gerade dadurch möglich wird, daß der Mensch in die gleichgültige Reihung einer Anzahl und Mehrzahl eingeordnet bleibt. Alle Bestimmungen, die bezüglich des Einzelnen getroffen werden, sind unmittelbare Anwendungen allgemeiner Gattungsmerkmale; deren *Vielgültigkeit* enthält und erschöpft auch ihre Wahrheit. Sie dienen nicht dazu, die Einzelheit *als* Einzelheit zu bestimmen, sondern umgekehrt – sie aufzulösen. Ob in dieser Betrachtungsrichtung, die das Verfängliche hat, immer richtig zu sein, überhaupt das Menschsein getroffen wird, kann bezweifelt werden.

Die Art der Vereinzelung und damit der Sinn der Einzelheit und somit die Schätzung des Einzelnen hängt in der jeweiligen Richtung der Auslegung des Menschseins.

Verstehen wir das Menschsein z. B. im Sinne der christlichen Dogmatik, ihrer Schöpfungs- und Erlösungslehre, dann ist das ewige Heil der einzelnen Seele dasjenige, was das ganze Menschsein bestimmt. Der Einzelne ist hier nicht nur ein der Zahl nach genommener je einer und der Vielheit als solcher entnommener, er ist zugleich als je dieser auserwählt oder verworfen. Die Vereinzelung ist hier nicht erst Folge und Nachtrag einer besonderen metaphysischen Bestimmung, sondern ist diese Bestimmung selbst.

Neben dieser und anderen metaphysischen Vereinzelungen innerhalb der Allheit der Menschen gibt es nun eine Fülle von Abwandlungen jener Vereinzelung, die in der Absetzung *gegen* eine Gruppe, Gesellschaft, Gemeinschaft und dieses wieder innerhalb dieser oder außerhalb ihrer besteht. Hier besteht die Einzelheit weder in der bloß zahlenmäßigen Absonderung noch in einer verhängten Bestimmung, sondern in einer willentlich und wissent-

lich erwirkten und festgehaltenen Besonderung und Aussonderung. Dabei können Wissen und Wollen nach der Vollzugsart und der Zielsetzung wieder verschieden sein, und die Einzelheit des Einzelnen kann die Gestalt des Einspanners, des Eigensinnigen, des Sonderlings haben.

Die Vereinzelung kann ferner verstanden werden im Sinne der Selbstbestimmung des Menschen als freier Vernunftpersönlichkeit, d. h. innerhalb und im Dienst der geschichtlichen Welt, die wir als die neuzeitliche europäische kennen. Die christliche Heilslehre ist in eine Sittlichkeit aus reiner Vernunft abgewandelt; statt der ewigen Seligkeit ist die Verwirklichung der Kulturwerte und die Beförderung des Fortschrittes dieser Pflege angesetzt.

All diese Weisen der Vereinzelungen seien hier nur aufgereiht, um überhaupt die Mannigfaltigkeit der Blickbahnen anzuzeigen, in denen wir uns bewegen, wenn wir vom Einzelnen reden.

Mit der Ansetzung des Daseins und das heißt zuvor mit dem Fragen der metaphysischen Grundfrage nach der möglichen Wahrheit des Seyns ist nun schon eine ganz bestimmte, und zwar metaphysische Entscheidung über die Einzelheit des Einzelnen gefallen. Ja noch mehr, es ist auch über die *Art des Verhältnisses* von Dasein und Einzelem entschieden. Um mit der Bestimmung des Verhältnisses zu beginnen:

Wir können eigentlich gar nicht fragen nach dem Verhältnis von Dasein und Einzelem, sondern nur nach der Beziehung des Da zum Einzelnen. Der Einzelne *ist*, sofern er geschichtlich ist, in irgendeiner Weise das Da. Dieses »in irgendeiner Weise« meint keine Zufälligkeit, Beliebigkeit, sondern meint die Notwendigkeit des Durchgangs durch eine Entscheidung bzw. das Ausweichen vor einer solchen oder das gleichgültige Versäumenis.

In »Sein und Zeit« wird gesagt: *Dasein ist je meines*.<sup>12</sup> Man [hat]

<sup>12</sup> [Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus dem »Hüttenexemplar«. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 2. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977; 2. Aufl. 2018, §9.]

aus diesem Satz einen völligen Subjektivismus und Egoismus herausgelesen. Was meint der Satz!

Verstehen wir Dasein hier unangemessenerweise in der geläufigen Bedeutung von Anwesenheit, Vorkommen, dann würde der Satz den Gemeinplatz ausdrücken, das Vorhandensein eines Vorhandenen gehört eben jeweils zu diesem als einem solchen. Das Dasein gehört zu mir, weil ich eben bin, so wie zu Stein, der auch ist.

Dasein – meint aber das *Da-sein*, und dieses Seyn ist je meines. Das bedeutet wiederum *nicht* und gerade *nicht*, dieses Seyn wird abgesondert und auf mich, als ein egoistisch und solipsistisch verstandenes »Ich«, zurückgenommen. Sondern – das Da – zu sein. Dieses Seyn ist je meines, heißt, es muß von mir *selbst*, von dir *selbst*, von uns *selbst* eigens übernommen, bestanden und bewahrt werden. Diese Inständigkeit des Ausstehens und Bestehens des Da untergräbt jede abgesonderte Ichlichkeit, wenn sie überhaupt mit dem Geschehnis des *Da-seins* sich geltend machen kann. Andererseits aber gründet diese Inständigkeit gerade ein eigenständiges Selbstsein. Die Inständigkeit des *Daseins* ist der Grund der Möglichkeit nicht nur, sondern der Notwendigkeit einer *Eigenständigkeit* des geschichtlichen Menschseins.

Denn die Offenheit des Da wird zuvor und maßgebend erwirkt und bestanden im eröffnenden Entwurf des Dichtens und Denkens, der Tat und des Glaubens.

Diese weiteste Entrückung in die zerklüftete Erstreckung des Da und die damit zugleich tiefste Einrückung in das so Eröffnete geschieht nur so, daß das Da von Grund aus im Ganzen ereinigt wird. Diese Ereinigung aber als eine wesenhaft schöpferische verlangt eine Vereinzigung der Inständigkeit. Die zum Wesen des *Daseins* gehörige und höchste Vereinzigung ist die der Schaffenden als der Einzigen und im eigentlichen Sinne Einsamen. Sie sind die Werfer jener Würfe, die als Entwurf jeweils die geschichtliche Geworfenheit des Da in ein Erdentum besieghen.

Diese unverborgene Verborgeneheit im geworfenen Entwurf nennen wir eine *Welt*. Welt ist die Bedingung, weil der allein be-

reite Einschlags[...]\* für die Götter. Zwar gilt, erst wo Götter sind, ist eine Welt, aber es gilt eben deshalb: erst durch einen *genötigten* Weltwillen eröffnet sich die Möglichkeit der Flucht oder Ankunft der Götter.

Nur der Mensch als der geschichtlich Weltbildende, der Mensch als Weltling ist der Fremdling in der Befremdung dessen, daß Seiendes ist und nicht vielmehr nicht ist. Diese Befremdung des Seyns ist der Grund des Schaffens. In ihm geschieht die höchste Vereinzelung. Sie entspringt aus der Notwendigkeit, das Da – zu sein. Diese Notwendigkeit aber hat ihren Grund in der Freiheit zur Eröffnung und Wahrheit des Seyns als eines solchen. Die Befreiung zu dieser Freiheit, und das heißt zum geschichtlichen Dasein, geschieht im ursprünglichen Fragen nach dem Seyn, in welchem Fragen erst das Seyn als das *Fragwürdigste* eröffnet wird.<sup>15</sup>

Im Lichte der metaphysischen Grundfrage, d. h. der Not der Metaphysik als solcher und damit im Bereich der Ansetzung des *Da-seins*, bemißt sich das Verhältnis von Dasein und Einzelnem nach jener höchsten Vereinzelung der Schaffenden. Diese Einzelnen sind metaphysisch nicht die Ausnahme, sondern die Regel, wobei die Häufigkeit eines Vorkommens gleichgültig ist. Die Bewahrenden aber und die das Da Pflegenden haben als solche ihre Weise und Möglichkeit der Vereinzelung, sie sind die Ausnahmen, d. h. die Ausgenommenen und von den Göttern Geschonten.

Zu Beginn war die Frage nach dem Verhältnis zwischen Dasein und Einzelnem; im Verlauf der näheren Bestimmung des Wesens des Daseins aus dem Grunde seiner Ansetzung hat sich die Frage

\* [Die erforderliche Ergänzung des Wortes bei der vorgenommenen Silbentrennung auf der nächsten Seite fehlt. Möglicherweise gemeint: »Einschlagsbereich«.]

<sup>15</sup> [Da-sein meint die Inständigkeit der eröffnenden Bewahrung der Spur zum Verlässlichen.]\*\*

Dasein – Inständigkeit der Eröffnung des zerklüfteten Zeit-Raumes – ist notwendig im Eigentlichen die Vereinzelung in die Einzigkeit der Einsamkeit der Schaffenden.

Der Einzelne – als Erwalter und Bewahrer, als Verschleuderer und Zerstörer des Da.

\*\* [Eckige Klammern in der Handschrift.]

verwandelt. In Frage kann nicht stehen das Verhältnis zwischen Dasein und Einzelem, sondern nur das zwischen dem Da und dem Einzelnen, und das Verhältnis ist das Seyn im Sinne des Da-seins. Dieses Da-Seyn aber ist das in die Wahrheit des Seyns als solchen werfende und damit geschichtliche Menschsein.

In dem Verhältnis zwischen Da und Einzelem gilt es Fuß zu fassen. Aber auch wenn wir solche Anweisung geben, klingt es, als seien das Da und der Einzelne je verschiedene Dinge, deren dinghafte Verflechtung herausgebracht werden möchte.

Das Da und der Einzelne sind aber metaphysische, seinsmäßige Möglichkeiten des geschichtlichen Menschseins. Sie können nicht vorgezeigt, sondern nur dichterisch-denkerisch entfaltet und zu ihrer mittelbaren Verwandlungskraft befreit werden.

Alles aber hängt im Schicksal und dem Gang der Metaphysik – selbst –, wieweit wir ihr, und das heißt diesem ganzen inneren über uns hinweggreifenden Gang noch gewachsen sind. Wir sind es nicht mehr. Und deshalb ist der Versuch eines unmittelbaren Vorstoßes in die Seynsfrage in unserem Zeitalter überhaupt zum Scheitern bestimmt. Es gilt zuvor erst wieder, eine echte Erinnerung an den Gang der Metaphysik des abendländischen Daseins zu schaffen. Darüber kann vielleicht im Rahmen der Aussprache noch Einiges gesagt werden.

## BEILAGEN

1. *Das Da und die Geschichte seiner Bestimmung.*

Das Da – die *metaphysische* Möglichkeit und Notwendigkeit des geschichtlichen Menschseins,  
 »*metaphysisch*« – in der Wahrheit des Seyns –  
 im Fragen nach der Wahrheit des Seyns gründende  
 Möglichkeit und Notwendigkeit,

also – Mensch und »da«!

Gewiß – aber das Da nicht *Möglichkeit*, mit der der g[eschichtliche] M[ensch] schaltet und waltet, sondern umgekehrt – eine ihn überwältigende Ermöglichung und Verhandlung *seines* Seyns; also Mensch vom Da her; nun aber strikt ausführen – aus dem *Einsturz!* – Biologismus nur eine Folge des unberechtigten [?] monad[ischen] *Subjektivismus*.

✓ Der *Aufklang dieser M[öglichkeit] als Not* in der Geschichte der Seinsfrage!

Sein und ...

✓ Die Ansätze der Auslegung des Da!

*ἀλήθεια* und ihr Einsturz.

Wir hausen und basteln heute noch zwischen und mit den Trümmern, und sogar ohne es zu wissen!

2. *Das Da und der Einzelne.*

Selbst mit der so gestellten Frage stehen wir schon in einer Trennung, die schon zerstört.<sup>7)</sup>

Eine Grundsätzliche Schwierigkeit, die vielfach wiederkehrt in der Geschichte des Denkens und der Einnahme der Grundstellungen

Leibniz — vis primitiva  
 Kant — Sinnlichkeit und Verstand — Einb[ildungskraft]  
 Schelling — Natur — Geist — I[dentität].

<sup>9)</sup> Die Verbindung ist nicht Band, sondern *Grund* und Grund das *Vorstimmende und Tragende*; dieses aber im Ganzen *geschichtlich* zu schaffen — begrifflich nur vorzubereiten.

### 3. *Das cogito ergo sum und das Da-sein.*

1. ego cogito — sum; bin da — vorhanden — | *subjectum*
2. sum — ich bin — d. h. in sich — ich bin das Da.

*Seiend* — erwalte ich das Da.

Dieses Erwalten nicht eine *Folge* meines Seyns, sondern das Wesen und der Wesensgrund. Die Wesentlichkeit dieses Wesens aber bestimmt sich aus der *Frage* nach dem Sein als solchem.

Dieses Da aber zeigt, daß ich es bin nicht als »Ich« — als abgekapselte Ichheit, sondern — als entrückend — eingerückt — *als Selbst*. | Die rechtverstandene Fensterlosigkeit der Monade. |

### 4. »Dasein« im »Verhältnis« zu »Einzelnem« (kritisch).

1. Das Einzelne ist nicht nur nicht »Träger« des Daseins, sondern auch nicht »Träger« des Da, sondern wenn schon von Tragen die Rede sein kann, das Da trägt — den Einzelnen —; der Werfer und sein Hängnis im Entwurf. Aber doch auch nicht das Da *ohne* den Menschen, der ein Erwalten — das Da —; *er* läßt es — *sein* — | *Befreiung zu dieser Freiheit für:*

2. »Einschluß« des Einzelnen im Dasein — auch dieses schief. Einzelnes selbst das Seyn des Da. Einzelnes nicht »im« Dasein vorhanden, sondern *aus-gesetzt*.

3. »Erscheinung« (Dasein als Erscheinung von Eig[enschaft]  
als Ding a[n] s[ich]?).

Alles mögliche Anzeigen und alle schief und mißdeutend; von  
Grund aus »Seyn« neu *sagen* – ein neuer langer Anfang des-*selben*.

XVIII. EUROPA UND DIE DEUTSCHE PHILOSOPHIE  
(8. April 1936)



## *Europa und die deutsche Philosophie*<sup>1</sup>

Es sei hier für den Augenblick Einiges von der deutschen Philosophie und damit von der Philosophie überhaupt gesagt.

Unser geschichtliches Dasein erfährt mit gesteigerter Bedrängnis und Deutlichkeit, daß seine Zukunft gleichkommt dem nackten Entweder-Oder einer *Rettung* Europas oder seiner *Zerstörung*. Die Möglichkeit der Rettung aber verlangt ein Doppeltes:

1. Die *Bewahrung* der europäischen Völker vor dem Asiatischen.
2. Die *Überwindung* ihrer eigenen Entwurzelung und Aufspaltung.

Ohne diese Überwindung wird jene Bewahrung nicht gelingen. Beides aber fordert, um bewältigt zu werden, einen Wandel des Daseins aus den letzten Gründen unter den höchsten Maßstäben. Eine solche Wandlung des geschichtlichen Daseins kann jedoch niemals geschehen als ein blindes Vorandrängen in eine unbestimmte Zukunft, sondern nur als eine schöpferische Auseinandersetzung mit der ganzen bisherigen Geschichte – ihren wesentlichen Gestalten und Zeitaltern.

Angesichts dieser Aufgabe unseres geschichtlichen Daseins genügt es nicht mehr, bloße Überlieferungen, und seien sie noch so wertvoll, lediglich weiterzupflegen oder gar einfach in ihnen sich zu beruhigen. Aber nicht weniger verhängnisvoll wäre die Meinung, ein solcher geschichtlicher Wandel sei durch die Schaffung neuer Einrichtungen schon vollzogen oder auch nur zureichend *vorbereitet*.

Weil alles *zur Entscheidung steht*: die Geschichte, die Natur, die Götter und die Götzen, der Standort des Menschen inmitten des Seienden und die Bedingungen, Gesetze und Maßstäbe seiner Standfestigkeit, deshalb müssen alle wesentlichen Kräfte und Werkbereiche des Menschen gleichnotwendig und gleichursprünglich in die Bewegung kommen.

<sup>1</sup> Vortrag im Kaiser-Wilhelms-Institut. Bibliotheca Hertziana Rom, 8. April 36.

Die politische Tat, das Werk der Kunst, die Gliederung der Volksordnung, das denkerische Wissen, die Innigkeit des Glaubens – all das läßt sich nicht mehr nur pflegen als Aufgabenbezirke einer »Kultur«; es läßt sich auch nicht mehr nur einordnen in ein vorhandenes »Kultursystem«. Dieses selbst ist fraglich geworden, ja sogar der Begriff einer Kultur im Sinne einer Verwirklichung von Werten. Diese bisher nicht erfahrene Fragwürdigkeit bedeutet keineswegs schon Barbarei – im Gegenteil, aus dieser Fragwürdigkeit heraus schöpfen jene Handlungsbereiche des Daseins erst eine Wesentlichkeit, die sie aus dem bisherigen Rahmen des bloßen Kulturbetriebs herausnimmt.

Denn es gilt jetzt ein Höheres: im Bereich der Kunst z. B. nicht nur dieses, daß weiterhin beachtliche Kunstwerke geliefert werden und das mit der nötigen Zeitgemäßheit, sondern es gilt, daß das Werk allererst für die Kunst selbst wieder im Ganzen des künftigen Daseins eine neue Art erobert und die Zeit unter neue Maßstäbe zwingt und die Wahrheit der Dinge neu ins Werk setzt und ihr Wesen damit offenbar macht.

Alles wesentliche Handeln und Schaffen wird im Ganzen des Daseins jeweils seine neue Stellung erst beziehen müssen. Dabei wird notwendig Wesentliches gegen Wesentliches in Streit geraten.

Und die Größe eines geschichtlichen Daseins besteht darin, daß dieser Streit zwischen Tat und Wissen, zwischen Werk und Glauben, zwischen Wissen und Werk – daß dieser Streit nicht erstickt wird im Ausgleich und in vorschneller Beruhigung, sondern daß der Streit erhalten und ausgestanden, daß der Streit wahrhaft bestritten wird; denn wo Wesentliches wahrhaft gegen Wesentliches streitet, bleibt nur das Eine, daß ein Größeres als sie selbst zum Vorschein komme.

Indem ein Volk es übernimmt, diesen Streit seiner wesentlichen Handlungen auszustehen, rückt es ein in die Bereitschaft zur Nähe oder Ferne seines Gottes – und damit erst bekommt ein Volk zu wissen, *was es ist*.

Nur kraft der Wahrheit dieses Wissens kommt ein Volk in die Nähe seines Ursprungs; aus dieser Nähe wird ihm der Boden, auf

dem ein Stehen und ein Beharren, wahrhafte Bodenständigkeit möglich ist. Hölderlin sagt es:

»Schwer verlässt

Was nahe dem Ursprung wohnt, den Ort.«<sup>2</sup>

So ermessen wir nur langsam und ungefähr, welche Weiträumigkeit und welcher Tiefgang für unser geschichtliches Dasein gefordert ist, um die große Wende der europäischen Geschichte vorzubereiten und einzuleiten.

*Was aber kann und soll da die Philosophie?* Schon die Frage erscheint überflüssig, wenn wir bedenken, daß die Philosophie doch niemals ein geschichtliches Dasein unmittelbar gegründet und aufgebaut hat. Sie erscheint mehr als eine Zugabe und ein Überfluß und allenfalls wie ein *Hindernis*. Aber am Ende liegt gerade darin ihre Bestimmung.

*Was ist denn überhaupt Philosophie?* Statt einer verzweungenen und zunächst immer nichtssagen[den] Begriffsumgrenzung sei die Erinnerung an zwei Geschichten wiedererweckt.

Die eine wird erzählt vom ältesten uns dem Namen nach bekannten griechischen Philosophen: *Thales*.<sup>3</sup> Als er nachsinnend in der Betrachtung des Himmelsgewölbes sich erging, sei er betrachtend [?] in einen Brunnen gefallen. Eine thrakische Magd habe ihn darüber ausgelacht als einen, der den Himmel erforschen wolle und nicht einmal sehe, was ihm unmittelbar vor den Füßen liege. Philosophie ist jenes Suchen und Fragen, worüber die Dienstmägde lachen. Und was eine rechte Dienstmagd ist, muß etwas zum Lachen haben. Das will sagen: es wäre ein Mißverständnis der Philosophie, wollte man jemals versuchen, sie *unmittelbar* verständlich zu machen und als nützlich anzupreisen.

<sup>2</sup> [Hölderlin, Die Wanderung. In: Ders., Sämtliche Werke. Bd. IV: Gedichte 1800–1806. Besorgt durch Norbert v. Hellingrath, a.a.O., S. 167.]

<sup>3</sup> [Nach Platon, Theätet 174 a (Thales, Leben A 9 nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 5. Aufl. Berlin: Weidmann 1934/6., verb. Aufl. (Abdruck der 5. Aufl. mit Nachträgen). Berlin: Weidmann 1951, S. 75).]

Und die *andere Geschichte* wird erzählt von einem berühmten griechischen Gelehrten zur Zeit des Sokrates.<sup>4</sup> Man nannte diese Leute Sophisten, weil sie aussahen wie Philosophen, aber keine waren. Ein solcher Sophist kam eines Tages von einer erfolgreichen Vortragsreise aus Kleinasien nach Athen zurück und traf da auf der Straße den Sokrates. »Nun«, so sprach er den Sokrates an, »stehst du immer noch auf der Straße herum und redest immer noch dasselbe?« »Allerdings«, antwortete Sokrates, »*das tu' ich*; du dagegen, mit deinen ständigen Neuigkeiten, bist allerdings ganz und gar nicht imstande, über dasselbe dasselbe zu sagen.«

Philosophie ist jenes Sagen, worin vom Selben immer dasselbe gesagt wird. Und jene Denker sind die größten und wesentlichen, denen dieses gelungen. Das bedeutet: die eigentliche Geschichte der Philosophie ist die Geschichte ganz weniger einfacher Fragen. Und die scheinbar willkürliche Vielfältigkeit der Standpunkte und der Wechsel der Systeme ist im Grunde nur die dem wirklichen Denker zugängliche Einfachheit des Einzigigen und Selbigen.

Und was ist nun dieses Eine und Selbe, wovon die Philosophie ständig sagt, in jenem denkenden Suchen, mit dem sich der sogenannte gesunde Menschenverstand niemals unmittelbar verträgt? Die Antwort auf diese Frage entnehmen wir gleichfalls dem ersten großen Zeitalter der abendländischen Philosophie. Wir hören da den ältesten Spruch, der uns unmittelbar aus dem Anfang der griechischen Philosophie überliefert ist, den Spruch des Anaximander:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> [Nach Xenophon, Memorabilia IV.4, 6. Dialogpartner des Sokrates ist der Sophist Hippias von Elis. (Hippias, Leben und Lehre A 14 nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. Hg. von Walther Kranz. Bd. II. 5. Aufl. Berlin: Weidmann 1935/6., verb. Aufl. (Abdruck der 5. Aufl. mit Nachträgen; ab der 6. Aufl. dann unverändert). Berlin: Weidmann 1952, S. 329.) Vgl. auch Platon, Gorgias 490 e 9–11, 491 b 6–8.]

<sup>5</sup> [Anaximander, Fragment B 1 nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 5. Aufl./6., verb. Aufl., a.a.O., S. 89.]

»Von woher aber der Aufgang ist dem Seienden, dahin geschieht auch der Untergang wie es die Not ist; denn das Seiende leistet den Fug sich und die Zahlung gegenseitig für den Unfug nach der Ordnung der Zeit.«

Gefragt ist nach dem, von woher das Seiende aufgeht und wohin es zurückgeht – nach dem Grund und Abgrund des Seyns. Und vom Seyn wird gesagt, daß es von Unfug und Fug durchherrscht wird, daß jener in diesen gebunden bleibt.

Das fragende Sagen der Philosophie geht auf das Seyn, darauf, daß überhaupt Seiendes ist und nicht nicht ist. Die Philosophie entsprang und entspringt immer wieder in dem Augenblick, wo dieses in der Stille einer großen Bewunderung offenbar wird, daß Seiendes ist und ein *Seyn* west. Das Seyn ist jenes Eine und Selbe, kraft dessen alles Seiende als Seiendes ist, jenes Selbe, von dem es gilt, eben es selbst, es in seinem eigenen Wesen zu sagen – jenes, was nicht erklärt werden kann durch Vergleich mit anderem, weil außer ihm keine Vergleichsmöglichkeit besteht, so wenig, daß selbst das Nichts, woran das Seyn allein seine Grenze hat, zum Seyn selbst gehört. Das Seyn soll als es selbst aus seinem eigenen Grund offenbar und ins Wort und ins Wissen gehoben werden, damit der Mensch alle Dinge in ihrem Wesen bewahre und ihr Unwesen überwinde. *Philosophie ist das fragende Sagen vom Grund des Seyns als dem Seyn des Grundes aller Dinge.*

Dieser Hinweis auf das Wesen der Philosophie mit Hilfe der beiden Geschichten und des ältesten Spruches ist eine Erinnerung an den Anfang der Philosophie. Diesen Anfang hat in der Folge keine Philosophie jemals hinter sich gebracht – als etwas Erledigtes –; im Gegenteil, jeder neue Anfang der Philosophie ist und kann nur sein eine Wiederholung des ersten Anfangs<sup>6</sup> – ein Wiederfragen der Frage: was das Seiende sei –, ein Sagen von der Wahrheit des Seyns.

Deshalb müssen wir, wollen wir etwas vom Weg der deutschen Philosophie ahnen lernen, Wesentliches vom ersten Anfang bei

<sup>6</sup> [In der Handschrift »A« (Anfangs) mit Rotstift ergänzt.]

den Griechen wissen. Wir verstehen hier unter dem griechischen Anfang das Zeitalter der Philosophie von Anaximander bis Aristoteles.

Welche Gestalt gewinnt in diesem Zeitalter die Grundfrage der Philosophie, die Frage nach dem Seyn? Wir sehen leicht: in dem Augenblick, wo gesagt werden soll, was das Seiende sei, kommt auch schon die Wahrheit des Seyns zur Sprache, und damit wird das Wesen der Wahrheit selbst zur Frage. Mit der Frage nach dem Seyn ist die nach der Wahrheit aufs innigste verschlungen. Um jedoch diesen Zusammenhang zu begreifen, müssen wir alle späteren Vorstellungen und Begriffe vom Seyn und der Wahrheit beiseite lassen – insbesondere alles das, was die sogenannte »Erkenntnistheorie«, ein fragwürdiges Gebilde des 19. Jahrhunderts, sich ausgedacht hat.

*Entscheidend* für das Verständnis des Anfangs der griechischen und damit der abendländischen Philosophie überhaupt ist das sichere Verständnis der Worte, mit denen die Griechen das Seyn und die Wahrheit benennen; denn hier ist das *Nennen* noch ursprüngliches Prägen und Gestalten, Stiften des zu Nennenden selbst.

Das griechische Grundwort für das Sein lautet φύσις. Wir übersetzen es gewöhnlich mit »Natur« und denken überdies bei Natur an einen bestimmten Bezirk des Seienden, den die Naturwissenschaft erforscht; und man nennt daher die ersten griechischen Denker heute noch »Naturphilosophen«. Das alles ist eine Irreführung. Jene entschuldigt man dann mit der scheinbaren Überlegenheit der Weitergekommenen großmäulig, daß sie noch sehr »primitiv« waren. Doch all dies von der *Naturphilosophie* als Anfang der griechischen Philosophie ist ein Mißverständnis und eine Irreführung.

Φύσις besagt: das Aufgehen – etwa das Aufgehen einer Rose –, das Zum Vorschein Kommen – sich zeigen – erscheinen; erscheinen – so, wie wir sagen: ein Buch ist erschienen – *es ist da* –. Φύσις als Name des Seyns *besagt* für die *Griechen*: im Sichzeigen dastehen. Das Seiende, d. h. das *in sich selbst aufragend Dastehende* –

das Standbild der Griechen und ihre Tempel –, bringen das Dasein dieses Volkes erst zum Sein, zum offenbaren und verbindlichen Dastehen; sie sind weder Nachbild noch Ausdruck, sondern stiftende Setzung und Gesetz ihres Seins.

Φύσις – das Wesen des Seyns als das *sich zeigende Dastehen*. Überdies hat die jüngste sprachwissenschaftliche Forschung erwiesen, daß φύσις gleichen Stammes ist mit φῶς, dem Licht, dem Aufleuchten.

Weil das Sein seinem Wesen nach ist das aufleuchtende Dastehen, eben deshalb gehört zu ihm das Zurücktreten in die Verborgtheit. Von da verstehen wir den Spruch des Heraklit: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ<sup>7</sup> – das Sein liebt es sich zu verbergen, das will sagen: seine Offenbarkeit ist ihm jederzeit abgerungen und es selbst ist allemal erkämpft.

Was ein Seiendes ist, was in der Offenbarkeit seiner selbst steht, ist das Wahre. Und was heißt Wahrheit? Die Griechen sagen: ἀλήθεια – die Unverborgenheit; für den *Anfang* der griechischen Philosophie gehört die Wahrheit zum Wesen des Seyns. Wahrheit ist da nicht lediglich nur, wie später und heute noch eine Eigenschaft der Aussage und des Satzes, den der Mensch *über* das Seiende aussagt und weitersagt, sondern das Grundgeschehnis des Seienden selbst, dieses, daß es in die Offenbarkeit tritt, oder – wie z. B. in der Kunst – durch deren Werk ins Offenbare gesetzt wird; denn Kunst ist das *Ins-Werk*-setzen der Wahrheit, der Offenbarkeit des Wesens der Dinge.

Wie innig für die Griechen Sein und Wahrheit (φύσις und ἀλήθεια) eins sind, ersehen wir aus den Gegensätzen, in die das griechische Denken von Anfang an das Sein stellt: Sein – und Werden; Sein – und Schein. Das Werden ist das Nicht-ständige, was vergehend – des Insichstehens verlustig geht. Indem das Seiende entsteht und vergeht, im *Wechsel* begriffen ist, zeigt es sich ständig anders, als es zuvor war; indem das Seiende so erscheint, macht es sich selbst zum bestandlosen Schein.

<sup>7</sup> [Heraklit, Fragment B 123 (nach Diels/Kranz).]

Weil Sein besagt: sich Zeigen und Erscheinen, deshalb gehört zum Sein der Schein – die *δόξα*. Beachten wir die Zweideutigkeit des Wortes: *δόξα* heißt einmal das Ansehen, in dem einer steht, das, was er im Offenen der Öffentlichkeit *ist*; zugleich aber meint *δόξα* den bloßen *Anschein*, den einer bietet, und demzufolge die *Ansicht*, die man sich von ihm macht.

Alle Grundworte für das Sein und die Wahrheit und demgemäß alles darauf gerichtete Fragen und Sagen ist durchherrscht von dieser anfänglichen Wesensbestimmung des Seins im Sinne des erscheinenden Insichstehens, das zugleich als Wahrheit – *Unverborgenheit west*.

Weil dieses alsbald, und zwar schon in griechischer Zeit, nicht mehr begriffen wurde, kam es zu einer Mißdeutung der beiden großen vorplatonischen Denker Heraklit und Parmenides, zu einer Mißdeutung, die heute noch nicht überwunden ist.

Man sagt, Parmenides lehre das Sein gegenüber dem Werden; aber er spricht nur vom Seyn als dem Einen und Selbigen, weil er weiß, daß es ständig vom Schein bedroht ist und dieses zu ihm gehört als sein Schatten.

Man sagt, Heraklit lehre das Werden gegenüber dem Sein; aber er spricht nur vom Werden, um es hineinzudenken in das Eine des Seyns, das im Wesen des *λόγος* ist. Aber *λόγος* heißt da nicht, wie die Späteren meinen, Vernunft und Rede, sondern die Sammlung, die *ursprüngliche Gesammeltheit* aller Widerstreite in das Eine (*λέγειν* – lesen, *Zusammenlesen*, *Weinlese*).

Wenn jemals zwei Denker dasselbe lehrten, Parmenides und Heraklit – die man gern als Schulbeispiel des Zwiespaltes der philosophischen Meinungen anführt – bewahrten und entfalteten noch ganz den ersten Anfang des abendländischen Denkens.

Sie denken das Sein mit dem Schein und das Werden mit der Beständigkeit zusammen, so, wie schon im ältesten Spruch *δίκη* und *ἀδικία* in eins gedacht werden. *Δίκη* ist der Fug, die Fügung in das Gefüge des Gesetzes; *ἀδικία* der Unfug, das Heraustreten aus dem Fug, die Widersachlichkeit des Unwesens der Dinge, das gleich mächtig ist wie ihr Wesen.

Aber dieser Anfang konnte nicht festgehalten werden; denn der Anfang ist nicht, wie ein späteres mißleitetes, entwicklungsüchtiges Erklären meint, das Unvollkommene und Geringe, sondern das Größte in der Verschlossenheit seiner Fülle.

Und deshalb ist es das Schwerste, den Anfang zu bewahren. Aber der Anfang der griechischen Philosophie konnte nicht bewahrt werden. Das will sagen: das Wesen des Seyns und der Wahrheit erfuhr eine Umgestaltung, die zwar den Anfang voraussetzte, aber ihn nicht mehr bewältigte.

Wir sehen den Abfall vom Anfang bei Plato und Aristoteles, ein Abfall, der in seiner Ausgestaltung immer noch groß bleibt.

Das Grundwort der platonischen Philosophie ist die »Idee«; ἰδέα – εἶδος heißt das Aussehen, der Anblick, den etwas bietet; *als was ein Ding sich zeigt*, das ist es. Das εἶδος, das Aussehen des Seienden, das ist noch ganz gesehen in der Blickbahn der Grundbestimmung des Seyns als φύσις – des aufgehenden-erscheinenden Insichstehens. Und dennoch, indem jetzt das εἶδος – ἰδέα – als das Gesichtete in Beziehung gesetzt wird zum Gesicht und Sehen, wird das Sein nicht mehr in seiner *Eigenständigkeit* begriffen, sondern nur in der Hinsicht, wie es dem Menschen Gegenstand ist.

Diese Abkehr vom in sich ruhenden Wesen des Seins hat aber zur Folge, daß nun die Idee, die das Seiende zeigen soll in dem, was es ist, selbst zum eigentlichen Seienden, ὄντως ὄν, hinaufgesteigert und umgedeutet wird.

Das Seiende selbst aber, was *wir* so *nennen* die Dinge, sackte herab zum Schein – μή ὄν. Soll das Seiende in seinem Sein gefaßt werden, dann kann das nur geschehen, indem ihm seine ἰδέα zugesprochen, diese von ihm ausgesagt wird.

Aussage heißt λόγος, und dieses ist das Grundwort des Aristoteles. In der Aussage wird von etwas etwas ausgesagt: der Fels ist hart. In der Aussage kommt das »ist« – das Seyn zur Sprache. Soll daher über das Seyn entschieden werden, muß die Aussage befragt werden. An den verschiedenen Weisen des Aussage werden die verschiedenen Weisen des Seyns – Substanz, Qualität, Quanti-

tät, Relation – abgelesen. Aussagen heißt auch κατηγορεῖν. Was in jeder Aussage eigentlich gesagt wird, ist eine Seynsbestimmung und heißt daher κατηγορία. Daß seit Aristoteles bis zur Stunde die Seinsbegriffe Kategorien heißen, das ist das untrüglichsste Zeichen für den Wandel der Grundfrage der Philosophie, der sich seit ihrem Anfang vollzogen hat. (Das Zum Grunde liegende, ὑποκείμενον – οὐσία! das *beständig Anwesende*, aber jetzt vom λόγος her.)

Das Aussagen, d. i. der Grundakt des Denkens, und damit das Denken als solches ist jetzt zum *Gerichtshof* über das Sein geworden. Die Lehre vom λόγος – die Logik – wird zum offenkundigen oder versteckten Grund der *Metaphysik*.

Und das Wesen der Wahrheit? Anfänglich wurde es begriffen als die ἀλήθεια, Unverborgenheit des Seienden – als ein Grundgeschehnis des Seins selbst, in das der Mensch hineingestellt ist, um es zu bewältigen und zu bewahren und zu verlieren.

Jetzt ist die *Wahrheit* eine Eigenschaft der Aussage und bedeutet die Übereinstimmung des Satzes mit der Sache. Alles ist auf den Kopf gestellt. Vordem war der Andrang und die Übermacht des Offenbaren der Bereich, in dem das Wort und das Sagen entsprang, jetzt ist die Aussage der Ort und die Entscheidungsstätte der Wahrheit über das Seiende.

Durch diese Wandlung des Anfangs ist diejenige Grundstellung der abendländischen Philosophie erreicht, die dann ihr Schicksal in den kommenden Jahrhunderten bestimmte. Nicht nur daß die Wesensbestimmung des Seyns als οὐσία, Substanz, und die Wesensbestimmung der Wahrheit als Übereinstimmung des Denkens mit den Sachen unerschüttert bleiben, es wird vor allem zu einer immer weniger gefragten Selbstverständlichkeit, daß das *Denken* als der *Gerichtshof für die Bestimmung des Seyns feststehe*.

Diese Grundmeinung wurde sogar die entscheidende Voraussetzung für die Ausgestaltung der neuzeitlichen Philosophie; ein wesentlicher Charakter dieser ist die Vorherrschaft des Mathematischen.

Das Wesen des *Mathematischen* ist das Sichselbstsetzen von obersten Grundsätzen, aus denen und denen gemäß jede weitere

Setzung notwendig folgt. Dabei ist das Mathematische so weit und wesentlich zu nehmen, daß es noch gar nicht Bezug hat auf Zahl und Raum. Diese werden erst Gebiete des Mathematischen im engeren Sinne, weil sie eine math[esis] in Hinsicht des Quantitativen in besonderer Weise erlauben. Weil das, was *ist*, aus dem Denken sich bestimmt, muß das Denken und der Grundsatz des Sagens und Sprechens – der Satz vom Widerspruch – nicht nur Gesetz der Denkfolge, sondern der Seinsbestimmung werden.

Zugleich liegt es im Wesen des Mathematischen, daß es in einheitlicher Folge alle Denkbestimmungen zusammenstellt und sich als »System« begründet. Der Zug zum System und der Bau der Systeme in der Philosophie ist erst möglich, seit das Mathematische oberster Grundsatz aller Seinsbestimmungen wird – seit Descartes. Weder Plato noch Aristoteles [hatten] ein System; geschweige denn die Alten. Sogar Kant, der erstmals in der Kritik der reinen Vernunft dies Gerechtsame des Denkens in seine Schranken wies, konnte sich dem Zuge des Systems nicht entziehen, und zwar deshalb, weil letztlich, trotz der Kritik, auch für Kant das Denken – das *Urteil* als der Gerichtshof der Bestimmungen des Seins, d. h. des Seins als Gegenständlichkeit der Erfahrung, unerschüttert blieb.

Mit um so größerer Wucht brach dann das reine Denken als Ursprung des Seyns hervor und erhielt seine tiefste und unterste systematische Gestaltung in Hegels »Logik«. Was Hegel mit dem Namen »Logik« benennt, und zwar mit klarem Wissen, das ist das, was man vormals Metaphysik – Ontologie – Lehre vom Seyn nannte.

In Hegels Logik vollendet sich der Weg der abendländischen Philosophie seit Plato und Aristoteles, nicht aber *seit ihrem Anfang* – dieser bleibt unbewältigt und wurde rückläufig immer nur von der abgefallenen Grundstellung aus gedeutet, d. h. mißdeutet.

Sogar Nietzsche, dem wir in anderer Hinsicht – neben Hölderlin – eine Wiedererweckung der vorsokratischen Philosophie zu danken haben, bleibt da, wo es das Wiederfragen der Grundfrage gilt, in der Mißdeutung des 19. Jahrhunderts stecken. Und weil

er seine metaphysischen Grundbegriffe des Seyns und Werdens eben aus dem Anfang der Philosophie übernimmt – aber in einer Mißdeutung –, gerät seine eigene Metaphysik in die Sackgasse der Lehre von der ewigen Wiederkunft. Das ist ein gewaltiger Versuch, Seyn und Werden gleichwesentlich in eins zu denken; aber ein Versuch, der sich in den bodenlos gewordenen Kategorien des 19. Jahrhunderts bewegt und nicht zurückfindet in das ursprüngliche Wiederfragen der ersten Frage nach dem Seyn.

Und dennoch: gerade dieses ist der innerste, sich selbst verborgene Zug der deutschen Philosophie, daß sie zugleich mit jener Ausgestaltung des neuzeitlichen mathematischen Denkens in die Systeme des Idealismus immer wieder zurück will in einen ursprünglichen Ansatz und Grund für die erste Frage nach dem Seyn: *zur Wahrheit*, die nicht nur Bestimmung der Aussage ist über die Dinge, sondern das Wesen selbst; zum Seyn, das nicht nur *Gegenstand* ist und Idee, sondern das Seyn selbst.

Meister Eckart und Jakob Böhme – Leibniz und Kant, Schelling und Hölderlin und zuletzt Nietzsche – suchen immer wieder in den Grund des Seyns zurückzugehen, der ihnen in je verschiedener Deutung ein Abgrund wird.

Man ist da leicht bei der Hand mit der Bezeichnung »Mystik« und nimmt das als Einwand gegen die Strenge der Philosophie. Aber man nimmt dabei als vorausentschieden an, die philosophische Frage nach dem Wesen des Seyns und der Wahrheit habe das Denken als ersten und einzigen Gerichtshof, sei es im Sinne des einfachen Satzes, sei es im Sinne des Dreisatzes der Dialektik.

Aber eben *diese Vormeinung* gilt es erst hinsichtlich ihrer Wahrheit, d. h. Unwahrheit zur Entscheidung zu stellen und zu bringen; d. h. es gilt die Grundfrage der Philosophie nach dem Wesen des Seyns so ursprünglich wieder zu fragen, daß dabei zugleich und zuerst gefragt wird, auf welchem Grund das Wesen des Seins zu gründen sei –

Sein und Denken *oder Sein und Zeit – das ist die Frage.*

Indem wir die Grundfrage der abendländischen Philosophie aus einem *ursprünglicheren* Anfang wieder fragen, stehen wir nur

im Dienst *der* Aufgabe, die wir als die Rettung des Abendlandes bezeichneten. Sie kann sich nur vollziehen als eine Zurückgewinnung der ursprünglichen Bezüge zum Seienden selbst und als eine *Neugründung* alles wesentlichen Handelns der Völker auf diese Bezüge.

Im philosophischen Fragen handelt es sich um die Bereitstellung eines neuen Wissens, und zwar eines Wissens des *Seins*, nicht um eine Kenntnis dieses oder jenes Bereiches des Seienden oder gar die *unmittelbare* Gestaltung des Seienden.

Dieses Wissen vom Seyn ist aus dem Blickfeld des alltäglichen Werkens und Betreibens her gesehen immer und notwendig abseitig.

Dieses Wissen bringt nie eine *unmittelbare* Forderung des Daseins, wohl aber setzt es in das Dasein des Menschen jene wesentliche *Verzögerung*, kraft deren er in seinem Fortstürmen *innehalten* kann, um in solcher Verhaltenheit zu überprüfen, ob er auf dem Weg des Wesens oder des Unwesens fortgeht. Es ist die Verhaltenheit jenes Wissens, in dem alle Dinge schweigen.

Aus dem Schweigen und Schweigenkönnen aber erst entspringt das wesentliche Wort – ja die Sprache selbst.

Dieses Wissen widerstreitet nicht dem Willen. Ein großer Wille des Einzelnen und eines Volkes ist nur so groß, als das ihn führende *Wissen* tief und wesentlich ist. Wahres Wissen ist echter Wille – und umgekehrt. Und mißleitetes Wissen wird nicht überwunden dadurch, daß man dem Wissen entsagt und es herabsetzt, sondern umgekehrt nur so, daß es durch ein echteres und gegründetes Wissen zunichte gemacht wird.

Wissenwollen ist der Kampf um das Wahre. Das Wesentliche alles Wahren ist die *Wahrheit* selbst. Sie ist der Kampf, in dem Wesentliches gegen Wesentliches und Unwesentliches steht, jener Kampf, in dem das Wesen und das Unwesen der Dinge zugleich an den Tag kommt. Jener Kampf, der nach dem Wort des Heraklit das Wesen alles Seyns ausmacht. Wir kennen und nennen das Wort meist nur unvollständig. Es lautet aber im Ganzen:

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.<sup>8</sup>

»Der Kampf ist aller Dinge zwar Erzeuger, aller Dinge aber auch Bewahrer, und zwar läßt er die einen erscheinen als Götter, die anderen als Menschen, die einen stellt er heraus als Knechte, die anderen aber als *Herren*.«

\* [Heraklit, Fragment B 53 nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 5. Aufl. Berlin: Weidmann 1934/6., verb. Aufl. (Abdruck der 5. Aufl. mit Nachträgen). Berlin: Weidmann 1951, S. 162.]

## BEILAGEN

## 1. [Frühere Version von S. 688]

Die Mißdeutung der beiden großen vorplatonischen Denker.

Parmenides – das Sein – gegen Schein

Heraklit – das Werden – gegen das Seyn.

Irrig, beide gerade die Zusammengehörigkeit von beidem geliefert aus dem *Wesens des Seyns* und *der Wahrheit*. Wie schon bei Anaximander; zum Seyn die *δικη* – der Fug – die Fügung in der Fuge des Gesetzes; *ἀδικία* – der Un-fug – das Heraustreten aus dem Fug – die Widersachlichkeit des *Unwesens* der Dinge, das gleich mächtig wie ihr Wesen. (Es ist eines der großen Verhängnisse, denen jede Philosophie in ihrer Weise zum Opfer wird, daß Nietzsche in dieser *unwahren Auslegung* der vorplatonischen Philosophie stecken blieb, die dann seine eigene Philosophie in die Sackgasse der Wiederkunftslehre geführt hat.)

Der verborgenste Grund dieses Verhängnisses und damit der Bodenlosigkeit seiner Metaphysik besteht aber darin, daß er die Frage nach dem Sein nicht mehr von Grund aus stellte – er ebensowenig wie die abendländischen Denker vor ihm. Dieses Versäumnis der Grundfrage der Philosophie hat aber seinen Grund in der Vorherrschaft der platonischen und aristotelischen Philosophie innerhalb der ganzen abendländischen Geschichte.

Diese beiden Denker aber vollzogen eine Umwandlung des Anfangs der abendländischen Philosophie, die einem Abfall, einem Nichtmehrgewachsenbleiben der Größe des Anfangs gleichkommt. Ein solches überkluges geschichtliches Denken hat uns freilich dahin mißleitet, zu meinen, das Anfängliche sei das Primitive im Sinne des Unvollkommenen und noch Geringen. In Wahrheit ist der Anfang das Große und Größte und alles Nachkommende bleibt nur groß als seine Entfaltung. Inwiefern ist die Philosophie Platons und die des Aristoteles ein Abfall vom Anfang, unbeschadet ihrer eigenen Größe:

## 2. Das Schicksal der deutschen Philosophie.

1. *Im Zuge der Entfaltung des neuzeitlichen Denkens – höchste Gestaltung.*

*System des deutschen Idealismus.*

2. *Zugleich eine ursprüngliche Auflehnung – im Sinne des Kampfes um eine Grundstellung, die recht verstanden den Anfang der abendländischen Philosophie in einer verwandelten Gestalt wieder zu gewinnen sucht.*

Zu 1. a) Das Mathematische – das System und das absolute Wissen.

b) Die rationale Ausgestaltung der christlichen Seinsvorstellung.

Zu 2. a) Der Rückgang auf die Stellung des Menschen als des Ortes der Wahrheit.

b) Der *Abgrund in Gott*.

c) Die Wahrheit *nicht im Denken und in der Aussage*.

XIX. DIE BEGRÜNDUNG DES NEUZEITLICHEN  
WELTBILDES DURCH DIE METAPHYSIK

*(I. Ausarbeitung: vor Juni 1938;*

*II. Ausarbeitung: Freiburger Vortrag am 9. Juni 1938;  
Erläuterung zu Anmerkung (Zusatz) 8 der II. Ausarbeitung,  
um 1939/40)*



*Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes  
durch die Metaphysik.*

*I. Ausarbeitung,<sup>1</sup>*

*Leitgedanke:<sup>2</sup>*

Kein Zeitalter bringt sein Voriges durch einen Machtspruch hinter sich, sowenig wie ein Neues aus dem Bisherigen herausgerechnet werden kann.

Die künftige Entscheidung: bleibt der Mensch »Subjekt« oder gründet er sein Wesen in das Da-sein? Behauptet sich die Menschenschaft des Seienden oder kommt die Wahrheit des Seyns zum Mächten? Aber *ist* denn schon ein Raum, darin diese Entscheidung zuvor die Not werden kann?

\*

Über die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik soll Einiges gesagt werden. Begründung heißt hier Grundlegung. Der Grund ist dasjenige, was das Begründete so durchherrscht, daß es das sein kann, was es ist. Der Grund steht deshalb, je mehr er Grund ist, um so weniger abgesondert vom Begründeten. Der Grund *ist* als Grund, d. h. als Gründender gerade erst und nur im Begründeten selbst. Welcher Grund die Neuzeit begründet und wie diese Begründung die Neuzeit durchwaltet, erfahren wir somit nur dadurch, daß wir uns auf das Begründete, das neuzeitliche Weltbild, besinnen. Und Besinnung bedeutet: nach dem Wesen fragen. Solches Fragen aber heißt metaphysisches Denken. Gesetzt, daß die Neuzeit noch nicht hinter uns gebracht ist, sondern allererst beginnt, in ihrer uneingeschränkten Wesensgewalt auf uns *zu* zu kommen, dann kann der Versuch, auf das Wesen des neuzeitlichen Weltbildes einiges Licht zu legen,

<sup>1</sup> [Zusatz (nur) auf dem Deckblatt. »I.« mit grünem Stift unterstrichen.]

<sup>2</sup> [Ergänzung des Textes auf der rechten Blattseite.]

niemals zu einem Bericht werden, der von der fortschreitenden Entstehung eines Vergangenen erzählt, sondern es muß die Vorbereitung sein der Bereitschaft zur Entscheidung über das Zukünftige.

Was ist dies – das *neuzeitliche* Weltbild? Die Antwort verschafft man sich auf dem Wege einer vergleichend-historischen Abhebung des neuzeitlichen Weltbildes gegen das mittelalterliche und gegen das antike Weltbild. Warum aber fragen wir denn *überhaupt* bei einer Besinnung auf die Neuzeit und bei der Unterscheidung der Zeitalter nach ihrem Weltbild? Was ist das eigentlich – ein Weltbild?

Man getraut sich kaum, diese überflüssige Frage auch noch zu beantworten. Ein Weltbild ist eben ein Bild »von« der Welt. Aber was heißt hier »Welt«? Und was meint da »Bild«? »Welt« steht hier als Benennung des Seienden im Ganzen, ist also nicht eingeschränkt auf den »Kosmos«, die »Natur«. Zur Welt gehört mit der Natur auch die Geschichte, alles Seiende, was in der Weise der Geschichte *ist*. Aber selbst die Natur *und* die Geschichte und beide in ihrer sich unterlaufenden und überhöhenden Wechsel-durchdringung erschöpfen nicht die Welt. Zu dieser gehört auch Inneres, was der Weltgrund genannt werden kann.

Doch diese Erläuterung gibt nur erst an, was der Name »Welt« einheitlich umfaßt: das Seiende im Ganzen. Und was heißt nun »Bild«? Gewöhnlich denkt man bei diesem Wort an das Abbild von etwas. Aber ist uns denn das Weltbild lediglich ein Gemälde von der Welt, ist es nicht vielmehr die Welt selbst, jenes, als was sie sich vorstellt, sie selbst in ihrem Sichvorstellen? Gewiß, »Bild« ist hier nicht in der zwar geläufigen, aber doch immer abgeleiteten Bedeutung des Nach-bildes verstanden, sondern im Namen und Begriff »Weltbild« kommt jene ursprüngliche und wesentliche Bedeutung von »Bild« zu ihrem Recht, die in der Redewendung herausklingt: »Wir sind über etwas im Bilde.« Das will sagen: die Sache selbst steht so, wie es mit *ihr* steht, vor uns. Sich über etwas ins Bild bringen, meint: das Seiende selbst, so wie *es* sich vorstellt, vor sich bringen und vor sich haben. Bild ist nicht der Abklatsch eines

Seienden und somit ein Zweites zu diesem, sondern gerade das Seiende selbst im Anblick, den es bietet, indem es *sich*, und zwar maßgebend, vor-stellt. »Bild« im wesentlichen Sinne meint daher die Vorgestellttheit des Seienden selbst, in die es sich stellt und in der es steht. Aber noch fehlt eine entscheidende Bestimmung im Wesen des Bildes, die jedoch gleichfalls in der angeführten Redewendung hörbar wird. »Wir sind im Bilde über etwas«, heißt nicht nur, daß das Seiende uns überhaupt vorgestellt ist, sondern, daß es in all dem, was zu ihm gehört, was in ihm selbst zu seiner eigenen Einheit und aus dieser zusammensteht, vor uns steht. Bild ist daher die Vorgestellttheit eines Seienden in seinem ihm eigenen vollständigen Zusammenstand.

Beim *Weltbild* handelt es sich nun aber nicht um die Vorgestellttheit eines vereinzelt und beliebigen Seienden oder einer Anreihung von solchem. Welt meint das Seiende im Ganzen. Das *Weltbild* ist das Seiende im Ganzen, sofern es sich selbst im Zusammenstand des ihm Zugehörigen vorstellt und so stehend, dem Menschen entgegenstehend, Gegenstand ist. *Weltbild* wesentlich genommen, heißt nicht ein Bild *von* der Welt, sondern die Welt *als* Bild begriffen, das Seiende in das Ganze seiner Vorgestellttheit gebracht. Sobald aber das Seiende im Ganzen – die Welt – im echten und strengen Sinne als Bild angesetzt wird, ist darüber entschieden, worin das Sein des Seienden gesucht und gefunden wird.

Die Welt rückt ins *Weltbild*, besagt: das Sein des Seienden im Ganzen besteht in seinem durchgängigen Sichvorstellen, in der Vorgestellttheit. Dieser Vorgang aber, durch den die Welt als Bild das Sein des Seienden im Ganzen bestimmt, begründet das Wesen der Neuzeit.

Dergleichen wie *Weltbild*, die Welt als Bild begriffen, gibt es *erst* und *nur* in der Neuzeit. Genauer: daß die Welt als Bild möglich und notwendig wird, macht das Zeitalter, in dem es dahin kommt, zu der neuen Zeit. [Dann Sagen aber die Redewendungen »Weltbild der Neuzeit« und »neuzeitliches Weltbild« zweimal dasselbe. In der Tat: nicht das *Weltbild* ist neuzeitlich, sondern die Neuzeit ist in ihrer Grundauffassung des Seienden im Gan-

zen weltbildlich.]<sup>3</sup> Wenn aber die Weltbildlichkeit die Neuzeit auszeichnet, dann gab<sup>4</sup> es im Mittelalter kein Weltbild und noch weniger in der Antike; denn hier wie dort war die Auslegung des Seienden (als solchen)<sup>5</sup> jedesmal eine andere. Für das Mittelalter ist das Seiende das ens creatum, das vom persönlichen Schöpfergott als oberster Ursache Geschaffene. Seiend besagt hier: geschaffen und gehalten durch den Schöpfer. Sein bedeutet: in einer je bestimmten Stufe der Ordnung des Geschaffenen gehören und aus der Zuordnung der Stufen unter sich und aller zur obersten Ursache sich bestimmen; kurz: als Verursachtes in einer Entsprechung zur Schöpfungsursache stehen. [Die Geschaffenheit und die in ihr beschlossene ordnungshafte Entsprechung zum Schöpfergott machen das Weltsein aus.]<sup>6</sup> Niemals kann hier das Seiende in der Gegenständlichkeit des Sichvorstellenden das Wesen seines Seins finden, ja auch nur suchen wollen. Die Welt kann nicht zum Bild werden. [Die Weltbildlichkeit als maßgebende Auslegung des Seienden hat im Mittelalter keinen möglichen Grund und keinen Raum.]<sup>7</sup>

Noch ferner liegt dem Griechentum die neuzeitliche Auslegung des Seienden.<sup>8</sup> Allein, besteht nicht für den Griechen das Wesen des Seienden in der οὐσία, in der Anwesenheit und Beständigkeit des Sichzeigenden? Und wird dieses Sichzeigende nicht erfaßt im reinen Sehen, ἰδεῖν, weshalb Platon das Sein alles Seienden als ἰδέα begriff? Ist nicht, wenn irgendwo, dann im Griechentum das Seiende im Ganzen die Welt, ὁ κόσμος – das reine aufleuchtende Erscheinen, der »Anblick« für das Auge der Seele<sup>9</sup> – das Vor die Seele Gestellte – also Vor-gestellte – also Bild? Und kurz vor Platons Zeit lehrte der Sophist Protagoras: Aller Dinge Maß ist der Mensch,

<sup>3</sup> [Eckige Klammern (mit schwarzer Tinte) in der Handschrift.]

<sup>4</sup> [Andere Formulierung am Rand:] Steht es so, dann gab

<sup>5</sup> [Runde Klammern mit gelbem Stift ergänzt.]

<sup>6</sup> [Eckige Klammern (mit schwarzer Tinte) in der Handschrift.]

<sup>7</sup> [Eckige Klammern (mit schwarzer Tinte) in der Handschrift.]

<sup>8</sup> (für eine weitere Ausarbeitung)

<sup>9</sup> [Vgl. Beilage Nr. 1, S. 729.]

der Seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind.<sup>10</sup> Und warum ist neben Aristoteles gerade mit dem Beginn der Neuzeit und seitdem Platon zu dem griechischen Denker schlechthin geworden, so sehr, daß auch alle vorplatonische Auslegung des Seienden im Sinne Platons und nur als dessen Wegbereiterin gedeutet wurde? Besteht nicht eine innere Verwandtschaft zwischen dem neuzeitlichen Denken und dem Denken Platons, so daß man fast sagen möchte, mit Platon und das heißt zugleich mit Sokrates und den Sophisten beginne die Neuzeit? Allerdings. Aber Platon ist auch zugleich der Beginn des Endes des Griechentums – und nicht seine Höhe und gar nicht sein Wesen. Dies ahnten auch die beiden Einzigsten, die je verschieden innerhalb der Neuzeit diese weit übersprungen haben, Hölderlin und Nietzsche. Die gängige Auffassung des Griechentums kommt freilich aus einer längst verhärteten neuzeitlichen Mißdeutung her und vermag am allerwenigsten in der scheinbaren Gleichheit neuzeitlichen und griechischen Denkens den entscheidenden und unvereinbaren Gegensatz zu erfahren. Das ist um so schwerer, als auch Hölderlin nicht und noch weniger Nietzsche die hier allein entscheidende Frage (die nach der Wahrheit des Seyns) fragen konnten und ihr Werk völlig der neuzeitlichen und dazu historisch vereinnahmenden Erklärung ausgeliefert bleibt.<sup>11</sup>

Einer der ältesten Aussprüche des griechischen Denkens über das Sein lautet: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.<sup>12</sup> Dasselbe näm-

<sup>10</sup> [Vgl. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, 60; Platon, *Theätet* 152 a 2–4 (Protagoras, Fragment B 1 nach: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hg. von Walther Kranz. Bd. II. 5. Aufl. Berlin: Weidmann 1955/6., verb. Aufl. (Abdruck der 5. Aufl. mit Nachträgen). Berlin: Weidmann 1952, S. 262 f.); Übersetzung nach: Platon, *Theätet*. Übers. und erl. von Otto Apelt (Philosophische Bibliothek Bd. 82). 4. Aufl. Leipzig: Meiner 1923.]

<sup>11</sup> [Die frühere Ausarbeitung dieses Absatzes ist als Beilage Nr. 1 (S. 729) aufgenommen.]

<sup>12</sup> [Parmenides, Fragment B 3 nach: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 5. Aufl. Berlin: Weidmann 1934/6., verb. Aufl. (Abdruck der 5. Aufl. mit Nachträgen). Berlin: Weidmann 1951, S. 231. (Frühere Auflagen: Parmenides, Fragment B 5 (!) nach: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch. 3. Aufl.

lich ist das Vorstellen und das Sein. Dieser Satz des Parmenides will sagen: das Vorstellen gehört mit dem Sein des Seienden zusammen.<sup>13</sup> Wir übersetzen νοεῖν sachgemäßer mit Vernehmen. Dies bedeutet: das Seiende in *seinem* Erscheinen über sich kommen lassen, von ihm durchwaltet werden. Solches Vernehmen ist jedoch kein nur duldendes Hinnehmen, sondern das Standhalten im Seienden derart, daß dieses Ausstehen des Seienden in der Unverborgenheit seiner Grenze stehen und so als Gestalt sein läßt, was und wie es ist.<sup>14</sup> Weil das Vernehmen die Offenbarkeit des Seienden übernimmt, die Unverborgenheit aber das Wesen des Seins ausmacht, gehört das Vernehmen mit dem Sein zusammen, ist mit ihm dasselbe. In dieser Bedeutung müssen wir das »Vorstellen« begreifen, falls wir es zur Kennzeichnung des Verhältnisses des griechischen Menschen zum Seienden gebrauchen wollen. Solches Vorstellen stellt sich in das Offenbare des Seienden, um diesem wissend-schaffend ausgesetzt zu bleiben als dem Unbewältigten. Das griechisch verstandene Vorstellen, das Vernehmen, übernimmt das Seiende in die Schau der schöpferischen Bewahrung und stellt *sich* dem Seienden, das in der Innigkeit seiner äußersten Gegensätze die einfach-einzige Macht des Tragens und Vernichtens erscheinen läßt und das heißt an sich hält.

Ganz Anderes meint der neuzeitliche Begriff des Vorstellens, der im lateinischen repraesentatio am ehesten zum Ausdruck kommt. Vorstellen besagt jetzt: das Vorhandene als Entgegenstehendes vor *sich* bringen, auf sich, nämlich den Vorstellenden, zu beziehen und in diesen Bezug zu sich als den maßgebenden Bereich zurückzwingen. Wo solches geschieht, setzt der Mensch sich über das Seiende ins Bild derart, daß er überhaupt das Seiende im Ganzen, die Welt, als das Bild setzt, in das er – der Mensch – sich setzt. Indem aber der Mensch dergestalt sich ins *Bild* setzt, setzt

Bd. I. Berlin: Weidmann 1912 (4. Aufl. Berlin 1922 = Abdruck der 3. Aufl. mit Nachträgen), S. 152.)

<sup>13</sup> [Auf der rechten Blattseite ohne Zuordnung:] Das Seiende ist das Sichöffnende – Aufgehende.

<sup>14</sup> [Auf der rechten Blattseite ohne Zuordnung:] an seiner Grenze sich sammeln.

er sich in die Szene; ja noch wesentlicher – er setzt sich selbst als die Szene, in der das Seiende fortan sich vor-stellen, d. h. Bild sein muß. Erst wo die Welt so zum Bild geworden, kann sie der Spiegel sein, worin der Mensch als der die Welt vor sich bringende – als ihr Vorsteller und Her-steller – sich spiegelt, um in dieser Spiegelung bei sich selbst zu sein. (Indem das Wesen des Seyns als Gegenständlichkeit für das Vorstellen, als Vorgestelltheit, bestimmt wird, wandelt sich der Mensch zur Bezugsmittle, auf die zu alles, was als seiendes soll gelten können, vor- und hergestellt sein muß.<sup>15</sup>) Aber das entscheidend Neue dieses Vorgangs liegt keinesfalls darin, daß jetzt die Stellung des Menschen inmitten des Seienden lediglich eine andere ist gegenüber dem mittelalterlichen und antiken Menschen, sondern daß der Mensch diese Stellung als die von ihm ausgemachte selbst bezieht und als die von ihm bezogene innehält und als den Boden seiner möglichen Entfaltung sichert. Jetzt erst gibt es überhaupt so etwas wie eine »Stellung« des Menschen, will sagen jene Art des Menschseins, die den Bereich der *menschlichen* Vermögen entschieden als den Maß- und Vollzugsraum für die Bewältigung des Seienden im Ganzen besetzt. Wenn somit der Bildcharakter der Welt verdeutlicht wird als Vorgestelltheit des Seienden, dann müssen wir, um das neuzeitliche Wesen der Vorgestelltheit voll zu fassen, aus dem abgenutzten Wort und Begriff »Vor-stellen« die ursprüngliche Nennkraft herausspüren: das vor *sich* hin und zu sich *her* stellen. [Dadurch kommt das Seiende als Gegenstand zum Stehen und empfängt so erst das Siegel des Seins.]<sup>16</sup> Daß die Welt zum Bilde wird, ist ein und derselbe Vorgang mit dem, daß der Mensch innerhalb des Seienden in Stellung geht. Metaphysisch ausgedrückt heißt dieses: der Mensch wird »Subjekt«. Dieses Wort ist dabei in seinem ursprünglichen metaphysischen Sinn zu nehmen als die lateinische Übersetzung des griechischen ὑποκείμενον. Dies meint das Zum

<sup>15</sup> [Hier vom Herausgeber in Klammern gesetzter Text in der Handschrift (mit schwarzer Tinte) durchgestrichen.]

<sup>16</sup> [Eckige Klammern (mit grünem Stift) in der Handschrift.]

Grunde Liegende und alles auf sich Sammelnde – aber noch frei von jeder betonten Beziehung auf den Menschen. Wenn aber der Mensch sich als die Bezugsmitte der Vorgestelltheit des Seienden in Stellung bringt, wird *er* zum eigentlichen Subjektum alles Vor- und Herstellens. Und nur weil und sofern der Mensch überhaupt und wesentlich zum Subjekt geworden ist, muß es in der Folge für ihn zu der ausdrücklichen Frage kommen, ob der Mensch als das auf seine Beliebigkeit beschränkte und in seine Willkür losgelassenen »Ich« oder als das »Wir« der Gesellschaft, ob der Mensch als Einzelner oder als Gemeinschaft, ob der Mensch als Persönlichkeit in der Gemeinschaft oder als bloßes Gruppenmitglied in der Körperschaft, ob er als Staat und Nation oder als Volk das *Subjekt* sein will und muß, das er *als* neuzeitliches Wesen schon *ist*. Nur wo der Mensch wesenhaft schon Subjekt ist, besteht die Möglichkeit des Ausgleitens in das Unwesen des »Subjektivismus« im Sinne des »Individualismus«. Aber auch nur da, wo der Mensch Subjekt bleibt, hat der ausdrückliche Kampf *gegen* den »Individualismus« und *für* die Gemeinschaft als das Zielfeld alles Leistens und Nutzens einen Sinn. Die für das Wesen der Neuzeit entscheidende Verschränkung der beiden Vorgänge, daß die Welt zum Bilde und des Wandels, durch den der Mensch zur Bezugsmitte wird, wirft zugleich ein Licht auf den im ersten Anschein fast widersinnigen Grundvorgang der neuzeitlichen Geschichte. Je umfassender nämlich und durchgreifender die *Welt* erobert, je objektiver das Objekt wird, um so subjektiver, d. h. vordringlicher wird das Subjektum, um so unaufhaltsamer wandelt sich die *Welt*betrachtung und Weltlehre zu einer Lehre vom *Menschen*, zur Anthropologie. Kein Wunder, daß erst [dort<sup>17</sup>], wo die Welt zum Bilde wird, der »Humanismus« heraufkommt. Aber sowenig in der großen Zeit des Griechentums dergleichen wie eine Weltbild möglich war, so wenig konnte sich damals ein »Humanismus« zur Geltung bring-

<sup>17</sup> [Ergänzung des Wortes nach der unter dem Titel »Die Zeit des Weltbildes« veröffentlichten Endversion in: Martin Heidegger, Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 75–113; hier S. 93.]

gen. Der »Humanismus« im engeren historischen Sinne ist daher nichts anderes als eine moralisch-aesthetische Anthropologie. »Anthropologie« ist hier nicht der gleichgültige Titel für irgendeine Erforschung des Menschen, sondern meint jene Deutung des Menschen, die vom Menschen *aus* und auf den Menschen *zu* das Seiende im Ganzen erklärt und abschätzt. Umgekehrt bleibt die nachkommende biologische und schließlich politische und völkische Anthropologie im Wesen ein Humanismus. Die immer ausschließlichere Verwurzelung der Weltauslegung in der Anthropologie, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts einsetzt, findet ihren Ausdruck darin, daß sich die Grundhaltung des Menschen zum Seienden im Ganzen seitdem als »Weltanschauung« bestimmt. Seit jener Zeit gelangt dieses Wort in den Sprachgebrauch. Sobald die Welt zum Bilde wird, begreift sich die Stellung des Menschen als *Weltanschauung*. Zwar legt das Wort »Weltanschauung« das Mißverständnis nahe, als handle es sich da nur um ein untätiges Begaffen der Welt. Man hat deshalb schon im 19. Jahrhundert und mit Recht betont, »Weltanschauung« bedeute auch, ja sogar vor allem »*Lebensanschauung*«. Daß gleichwohl das Wort »Weltanschauung« als Bezeichnung der Stellung des Menschen sich behauptet, gibt den schärfsten Beleg dafür, daß die Welt zum Bild geworden ist, sobald der Mensch sein *Leben* als das »Subjektum« in den Vorrang der Bezugsmittel gebracht hat. Dies bedeutet: Das Seiende gilt erst als seiend, sofern es und soweit es in dieses »Leben« ein- und zurückbezogen, d. h. »*er-lebt*« und »*Er-lebnis*« wird. So ungemäß dem Griechentum jeder Humanismus bleiben mußte, so unmöglich *war* eine »mittelalterliche«, so widersinnig ist eine »katholische Weltanschauung«. So notwendig [und<sup>18</sup>] rechtmäßig dem neuzeitlichen Menschen alles zum »*Erlebnis*« werden muß, so gewiß konnten die Griechen z. B. bei der Festfeier in Olympia niemals »*Erlebnisse*« haben.

<sup>18</sup> [Ergänzung des Wortes nach: Martin Heidegger, Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 94.]

Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild, welche Eroberung aber nur der Kampf ist um die Behauptung der Vorrangstellung des Menschen. Weil diese Stellung sich sichert, gliedert und ausspricht als Weltanschauung, wird das neuzeitliche Verhältnis zum Seienden in seiner entscheidenden Entfaltung zur Auseinandersetzung von Weltanschauungen, und zwar nicht beliebiger, sondern allein jener, die bereits äußerste Grundstellungen der Selbstausslegung des Menschen als der Bezugsmittel des Seienden mit der letzten Entschiedenheit bezogen haben.

Gesetzt, das Wesen der Neuzeit liegt darin, daß überhaupt so etwas wie ein Weltbild zur maßgebenden Auslegung des Seienden wird, dann kann eine metaphysische Besinnung über die Neuzeit nicht darauf zielen, einzelne Richtungen und Stufen der Weltbildentfaltung eines einzelnen Jahrhunderts darzustellen, sondern es muß gefragt werden: Worin hat, d. h. sichert sich die Welt ihren Bestand als Bild, ganz abgesehen von den inhaltlichen Unterschieden der jeweiligen Weltbildgestaltung?

Eine dem Range nach erste Bestandsicherung des Weltbildes vollzieht die *Wissenschaft*. Eine andere gleichwesentliche liegt in der *Maschinenteknik*. Diese kann nicht als bloße Anwendung der mathematischen Naturwissenschaft auf die »Praxis« begriffen werden. Vielmehr ist die Maschinenteknik eine eigenständige wesentliche Verwandlung der »Praxis«, d. h. der Art des Umgehens des Menschen mit dem Seienden. [Erst diese gewandelte »Praxis« fordert eine neue Theorie und Theoriebildung.]<sup>19</sup> [Die erste technische Hochschule entstand 1794 im Paris, während die französische Revolution am wildesten sich austobte.]<sup>20</sup> Eine dritte gleichwesentliche Bestandsicherung der Welt als Bild ist der Vorgang, daß die Kunst in den Gesichtskreis der Aesthetik rückt – das will sagen: das Kunstwerk wird zum Gegenstand des »Erlebens« und demzufolge zugleich zum »Ausdruck« des Lebens des Menschen. Eine vierte Bestandsicherung des Weltbildes besteht

<sup>19</sup> [Eckige Klammern (mit Bleistift) in der Handschrift.]

<sup>20</sup> [Eckige Klammern (mit schwarzer Tinte) in der Handschrift.]



darin, daß das menschliche Tun sich als *Kultur* begreift; sobald das geschieht, wird die Kultur als Verwirklichung der obersten »Werte« und als Pflege der »höchsten Güter« nicht einfach vollzogen, sondern zunehmend als diese Pflege ihrerseits noch einmal in Pflege genommen durch die Kulturpolitik. Eine fünfte Bestand-sicherung der Welt als Bild ist die *Entgötterung*. Damit ist nicht gemeint die bloße Beseitigung der Götter und die grobe Verneinung des Gottes, sondern ein Vorgang, den wir kaum ahnen und noch weniger durchschauen. Zu ihm gehört das Doppelte: einmal, daß das Weltbild sich *verchristlicht*, insofern als Weltgrund das Unendliche, das Unbedingte, das Absolute angesetzt wird; zum andern, daß das Christentum seinerseits die Christlichkeit zu einer Weltanschauung umdeutet und so sich neuzeitgemäß macht. [Dadurch wird in zwei gegenläufigen, aber wechselweise sich herausfordernden Bewegungen die Notwendigkeit einer ursprünglichen Entscheidung über die Ankunft oder Flucht der Götter hintangehalten, sei es, daß die Frage als im christlichen Sinne längst und endgültig entschieden ausgegeben wird, sei es, daß sie dem »seelischen Erleben des Einzelnen« überlassen bleibt.]<sup>21</sup> Die Entgötterung schließt daher das »religiöse Erleben« nicht aus, sondern *bildet* es erst aus und befestigt es [und gibt ihm seinen Raum innerhalb der Weltanschauungen. Sofern aber die Entgötterung die völlige Fraglosigkeit des Seienden heraufführt, ist sie als diese Nachwirkung des Christentums die am weitesten ausgreifende Zurüstung der Weltbildlichkeit.]<sup>22</sup> Sofern die Entgötterung die völlige Fraglosigkeit alles Seienden heraufführt, ist sie sogar die eigentliche Sicherung des »religiösen Erlebens«.

Im folgenden soll nur von der zuerst genannten Bestandsicherung des Weltbildes, von der *Wissenschaft* gehandelt werden.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> [Eckige Klammern (mit Bleistift) in der Handschrift.]

<sup>22</sup> [Eckige Klammern (mit schwarzer Tinte) in der Handschrift.]

<sup>23</sup> [Ergänzung in Stenographie:] und dieses Erscheinen der Neuzeit sei neue [?] Wahrheit und Gewalt. Die Besinnung ihres Wesens soll sichtbar machen den m[etaphysischen] Grund. Dieser aber muß dann, wenn er die Wissenschaft zur neuzeitlichen macht, überhaupt eine Hinweisung geben, auf das Wesen der Neuzeit.

Wenn wir heute das Wort »Wissenschaft« gebrauchen, meint es etwas, das sich von der *doctrina* und *scientia* des Mittelalters und vollends von der griechischen *ἐπιστήμη* unterscheidet. Und zwar ist der Unterschied ein wesentlicher. Er beschränkt sich nicht darauf, daß die neuzeitliche Wissenschaft das Seiende richtiger, »exakter«, umfassender und geordneter erkennt. Wenn z. B. die *ἐπιστήμη* der Griechen nicht exakt ist, weil sie wesensmäßig nicht exakt sein *kann* (was mit der Weltbildlosigkeit der Griechen zusammenhängt), dann hat es gar keinen Sinn zu sagen, die neuzeitliche Wissenschaft sei »exakter« als die griechische.<sup>24</sup> So kann man auch nicht sagen, die Galileische Lehre vom freien Fall der Körper sei wahr und die des Aristoteles, der z. B. lehrt, die leichten Körper strebten nach oben, sei falsch; denn die griechische Auffassung vom Wesen des Körpers und des Ortes und des Verhältnisses beider ruht auf einer ganz anderen Auslegung des »Seins« und bedingt daher eine entsprechend verschiedene Art des Sehens und Befragens der Naturvorgänge. Wer möchte sich beikommen lassen zu erklären, Shakespeares Dichtung sei fortgeschrittener gegenüber der des Aischylos? Noch unmöglicher aber ist es zu sagen, die neuzeitliche Erfassung des Seienden (und demzufolge die neuzeitliche Wissenschaft<sup>25</sup>) sei »richtiger« als die griechische.

Aus diesen Hinweisen ergibt sich nur das eine: soll das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft begriffen werden, dann gilt es, in jenen Bereich ihrer Verfassung hinaufzufragen, wo die Wissenschaft als eine Bestandsicherung der Welt als Bild sichtbar wird.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> [Neue Formulierung des Satz gemäß der Verbesserung in Stenographie am Rand:] Wenn z. B. die *ἐπιστήμη* der Griechen nicht exakt ist, das wäre deshalb, weil sie wesensmäßig nicht exakt sein *kann* (was mit der Weltbildlosigkeit der Griechen zusammenhängt); daher hat es keinen Sinn zu sagen, die neuzeitliche Wissenschaft sei »exakter« als die griechische.

<sup>25</sup> [Ergänzung in Stenographie.]

<sup>26</sup> [Ergänzung mit Bleistift, teilweise in Stenographie:] Wollen wir das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft begreifen, dann müssen wir uns von dem gewöhnlich geübten Verfahren losmachen, die heutige und die frühere Wissenschaft [lediglich gradweise, nach dem Gesichtspunkt des Fortschritts, abzuleben].\*

\* [Ergänzung des unvollständigen Satzes in eckigen Klammern vom Herausgeber nach: Martin Heidegger, Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 77.]

Das Wesen dessen, was man heute als Wissenschaft kennt, ist die *Forschung*. Forschen bedeutet das Suchen nach Erkenntnis. Doch nicht jedes beliebige Suchen irgendeines Unbekannten ist schon Forschung. Zu dieser gehört das Erkunden in der Weise der Untersuchung. Aber auch nicht jede Untersuchung ist Forschung, z. B. nicht die gerichtliche »Untersuchung«, die der Staatsanwalt einleitet.<sup>27</sup> Überhaupt läßt sich das eigentliche Wesen der Forschung niemals auf die ihr zugehörige Art des Untersuchens zurückführen, sondern umgekehrt: das Wesen der Untersuchung als einer wissenschaftlichen muß aus dem Wesen der Forschung begriffen werden. Forschung ist – aus einer ersten Andeutung gesagt – das erkennende *Vorgehen* in einen Gegenstandsbezirk.<sup>28</sup> Beim Hinweis auf das »Vorgehen« denken wir sogleich und ausschließlich an das, was man die »Methode«, d. h. das *Verfahren* nennt.<sup>29</sup> Vorgehen aber meint hier jenes sich aufmachende Vordringen in einen Seinsbereich, das freilich, um diesen Bereich als einen Gegenstandsbezirk zu entfalten, ein bestimmtes Verfahren fordert. Das Verfahren (die Methode) kann aber schon deshalb nicht das Erste im Vorgehen der Wissenschaft sein – weder dem Wesen noch der Abfolge nach –, weil jedes Verfahren eines freien Bezirkes bedarf, in dem es sich bewegt, den es jedoch nicht selbst eröffnet und bereitstellt. Dies geschieht in einem Grundvorgang, durch den jede Wissenschaft erst als Forschung gegründet wird; er heiße das *Vor-bauen*. Diese Benennung sagt ein Doppeltes: vor-bauen ist einmal Voraus-erbauen im Sinne des eröffnenden Entwurfs eines Gegenstandsbezirkes innerhalb eines Seinsbereiches. Vor-bauen ist zum anderen das vorgängige und stete Sicherstellen des umgrenzten Bezirkes und seiner Zugänglichkeit. Ein Blick auf die früheste und zugleich maßgebende neuzeitliche

<sup>27</sup> Forschung dreifach. 1. 2. 3. [Vgl. hierzu auch die unter dem Titel »Die Zeit des Weltbildes« aufgenommene Endversion in: Martin Heidegger, *Holzwege* (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 75–113; hier S. 79–83.]

<sup>28</sup> *Vorgehen in*

[ Seinsbereich – Natur – Geschichte –

<sup>29</sup> *Vorgehen* ursprüngl[icher] als die Methode.

Wissenschaft, die mathematische Physik, verdeutlicht das Gemeinte.

Die neuzeitliche Physik heißt mathematisch, weil sie in einem vorzüglichen Sinne eine ganz bestimmte Mathematik »anwendet«. Allein, sie kann nur in dieser geläufigen Bedeutung mathematisch *verfahren*, weil sie in einem tieferen Sinne mathematisch *ist*. *Τὰ μαθηματά* ist für die Griechen dasjenige, was wir im Betrachten des Seienden und im Umgang mit den Dingen im Voraus wissen und doch nicht wissen. *Μάθησις* ist die Lehre und das Lernen von jenem, was wir im Grunde schon kennen: von den Körpern das Körperhafte, von den Pflanzen das Pflanzliche, von den Tieren das Tiermäßige, vom Menschen das Menschenartige. Dieses schon Bekannte ist das Mathematische im strengen Sinne. Dazu gehören neben dem Genannten auch die Zahlen. Wenn wir auf dem Tisch drei Äpfel vorfinden, dann nehmen wir zur Kenntnis, daß es deren drei sind, aber die drei selbst, die Dreiheit als Zahl, kennen wir schon. Das Wesen der Zahl liegt im Mathematischen, und nicht wird etwa umgekehrt das Wesen des Mathematischen durch die Zahl bestimmt. Nur weil die Zahlen das gleichsam aufdringlichste Immer-schon-Bekannte und somit das bekannteste Mathematische darstellen, deshalb wurde alsbald das Mathematische als Benennung dem Zahlenmäßigen vorbehalten. Physik ist allgemein die Erkenntnis der Natur, im besonderen der aufdringlichsten und handgreiflichsten – der stofflich-körperhaften-leblosen. Wenn nun die Physik sich ausdrücklich zu einer im wesentlichen Sinne »mathematischen« gestaltet, dann sagt das: es wird in ihr und für sie in einer *betonten* Weise etwas als bekannt im Voraus ausgemacht. Und diese Ausmachung betrifft nichts Geringeres als das, was von nun an Natur sein soll: der in sich geschlossene Bewegungszusammenhang raum-zeitlich bezogener Massenpunkte. Darin liegt: Bewegung ist Ortsveränderung. Keine Bewegung und keine Bewegungsrichtung ist vor der anderen ausgezeichnet; jeder Ort ist jedem gleich; kein Zeitpunkt hat vor einem anderen einen Vorzug. Jede Kraft bestimmt sich nach dem, d. h. *ist* das, was sie an Bewegung, d. h. Ortsverände-

rungsgröße in der Zeiteinheit, zur Folge hat. Die Ausmachung dessen, was dergestalt Natur ist, leistet die Eröffnung und Umgrenzung desjenigen Bezirkes, der dann für das Vorgehen erst als die Natur gegenständlich begegnen kann. [Dieses Vorausbauen des Gegenstandsbezirkes, in dessen Grundriß künftig jeder Naturvorgang hineingesehen werden soll, ja aus dem heraus er erst als *Naturvorgang* sichtbar wird, (dieses Vorausbauen) ist zugleich ein Vorbauen im Sinne der Sicherstellung des Bezirkes. Denn der Entwurf jenes geschlossenen Bereiches sagt eben, daß alles, was innerhalb seiner als Erscheinung begegnet, nur dann als Natur zugänglich wird, wenn alles Vorgehen gegen die Natur in jedem ihrer Schritte sich an das so Entworfenen bindet. Diese *Bindung* (des Vorgehens an den Entwurfsbereich) ist die *Strenge* einer Wissenschaft als Forschung. Im eigensten Wesen der Strenge liegt, daß sie den im Vorausbau eröffneten Gegenstandsbezirk gemäß der gerade ihm und nur ihm eigenen Sachhaltigkeit und Seinsart maßgebend bleiben läßt.]<sup>30</sup> Im physikalischen Entwurf der Natur sind alle Vorgänge im vorhinein so gesehen, daß sie, wenn sie überhaupt erfaßt werden sollen, nach den raumzeitlichen Bewegungsgrößen bestimmt werden müssen. Größenbestimmung ist Messung. Diese verlangt Zahl und Rechnung. Nennen wir die Erfassung eines Gegenstandsbezirkes in der Weise der Errechnung der Größenbeziehungen die »exakte«, dann erweist sich die Bindung dieses Vorgehens an seinen Gegenstandsbezirk, d. h. die Strenge der mathematischen Naturwissenschaft, als Exaktheit. Aber diese Wissenschaft ist nicht exakt, weil sie genau rechnet, sondern sie muß so rechnen, weil ihr Vorgehen sich im voraus in einen Entwurf der Natur gebunden hat, daß diese nur für ein messendes Verfahren überhaupt Gegenstand wird. Die mathematische Naturwissenschaft *kann* jedoch als Wissenschaft nur exakt sein, weil sie als Forschung streng sein muß. Dagegen müssen alle Geisteswissenschaften, ja sogar alle Wissenschaften vom Lebendigen, gerade um streng zu sein, notwendig *unexakt* bleiben.

<sup>30</sup> [Eckige Klammern (mit gelbem Stift) in der Handschrift.]

Das ist kein Mangel, sondern der Vorzug der Strenge, die ihrem Gegenstandsbezirk entspricht. Allerdings bleibt nun auch der Entwurf und die Sicherung des Bezirks der Historie – nämlich die Wesensumgrenzung der Geschichte – nicht nur andersartig, sondern leistungsmäßig weit schwieriger als die Durchführung der Strenge der exakten Wissenschaften. Versteht man jedoch unter »exakt« nur soviel wie sorgfältig in der *Handhabung* und *Ausführung* eines Vorgehens, dann sind auch jene Wissenschaften der Forderung nach »exakt«, deren Vorgehen (deren Entwurfsbezirk<sup>31</sup>) in der Art seines Vorbauens niemals exakt sein kann im Sinne der Ansetzung des Gegenstandes als einer raumzeitlichen Bewegungsgröße. Ein Kunstwerk, eine Staatsgründung versagen sich im voraus als historische Gegenstände jeder exakten Erfassung.

*Das Vorbauen* in dem gedoppelten Sinne des Entwurfs des Gegenstandsbereiches und der Sicherung der Strenge ist der Grundvorgang durch den die Wissenschaft als Forschung gegründet, geleitet und getragen wird. Weil aber Entwurf und Strenge jeweils je *einen* Bezirk in *seiner* je *ihm* eigenen Sachhaltigkeit im vorhinein vorstellen, deshalb liegt im Wesen der Wissenschaft als Forschung die Notwendigkeit der Vereinzelnung. Es gibt nur Einzelwissenschaften, nicht »die« Wissenschaft. Die Einheit der Wissenschaften besteht deshalb nicht in einer übergreifenden Gesamtwissenschaft, sondern sie schafft sich selbst durch die immer ausschließlichere Vereinzelnung der einzelnen (die innere Unmöglichkeit der Universität als Stätte der »Wissenschaft«, solange und sofern sie neuzeitlich bleibt).

Warum aber ist denn die Wissenschaft jetzt Forschung? Warum hat das Erkennen diesen Grundzug des vorbereitenden Vorgehens? Weil das Erkennen als Erfassung und Sicherstellung der Wahrheit des Seienden jetzt in einem entschiedenem Sinne ein Vorstellen ist. Das Seiende gilt demzufolge nur dann als seiend, wenn es in der Weise eines geschlossenen Gegenstandsbezirktes verfügbar gewor-

<sup>31</sup> [Ergänzung dazu am Rand.]

den ist. Damit dies erfolgen [soll<sup>32</sup>], muß das Seiende in der unbegrenzten Mannigfaltigkeit seines Soseins zur Begegnung gebracht werden. Dazu aber ist nötig, daß der Blick frei wird für die Wandelbarkeit des Seienden. Nur im Gesichtskreis des immer Anderen – der Veränderung (Bewegung) – zeigt sich die Fülle des je Besonderen, das, was man die Tatsachen nennt. Aber das Tatsächliche soll *gegenständlich* verfügbar werden. Das Veränderliche muß daher in seiner Veränderung vor-gestellt, zum Stehen gebracht werden. Das Stehende und die Beständigkeit der Tatsachen und ihres Wechsels als solchen ist die Regel und das Beständige der Veränderung in ihrer Veränderlichkeit ist das Gesetz.

Daß aber das Erkennen jetzt für die sinnliche Fülle des Tatsächlichen sich öffnet und auf eine ständige Erweiterung des Gesichtskreises drängt, ist nicht das Wesentliche der Neuzeit, sondern ist *bereits und nur* die Folge dessen, daß das Seiende als Gegenstand gleichsam gestellt, zur Rechenschaft gezogen, als verfügbar vor-gestellt werden soll. Und daß das Erkennen jetzt auf ein Finden von Gesetzen abzielt, ist wiederum nur die Folge dessen, daß es sich selbst als Vor-stellen des Seienden versteht, das die Beständigkeit desselben sicherstellen muß. Nur wo das Erkennen zu diesem vorgehenden Vor-sich-bringen des Seienden als verfügbarem Gegenstand wird, sind dergleichen wie Tatsachen, die unendliche Fülle des je Besonderen sichtbar und werden Gesetze gesucht. [Nur wo Gesetze, da Tatsachen und umgekehrt. Weder im Mittelalter noch in der Antike gab es weder Tatsachen noch Gesetze. Und die Worte *lex* und *νόμος* haben einen ganz anderen Sinn, nämlich nicht den, wonach die Regel und das Gesetz sind dasjenige Vorgestellte, was als solches die Vor-stellung der Beständigkeit des Veränderlichen, also der Tatsachen, also des »Wirklichen« gewährleistet.]<sup>33</sup> Regel und Gesetz sind dasjenige Vorgestellte, was als

<sup>32</sup> [Ergänzung des Herausgebers in Anlehnung an: Martin Heidegger, Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 80 (oben).]

<sup>33</sup> [Eckige Klammern (mit gelbem Stift) in der Handschrift und Ersetzung der eingeklammerten Ausführungen durch den hier folgenden Satz des Textes, beginnend mit: »Regel und Gesetz sind ...«]

solches die Vor-stellung der Beständigkeit des Veränderlichen, also der Tatsachen, also des »Wirklichen« gewährleistet. [Das Erkennen ist als Forschung immer zumal Feststellen von Tatsachen im Sicherstellen von Gesetzen – all dies aber nur, sofern das Wesen des Erkennens sich begriffen hat als das vorgehende Vorstellen.]<sup>54</sup> Damit aber Tatsachen in den Gesichtskreis von Gesetzen rücken und Gesetze als Bedingungen des Vorstellens der Beständigkeit der Tatsachen gelten können, muß immer im vorhinein schon die Einheit eines Gegenstandsbezirkes entworfen und gesichert, muß ein Vorbauen vollzogen sein. Dies zeichnet vor, was im jeweiligen Sachgebiet (der Natur oder der Geschichte) als Tatsache begegnen kann, wie diese bei- und unter ihr Gesetz gebracht werden müssen. Dies geschieht in dem zweitwesentlichen Grundvorgang der Forschung, im *Verfahren*. Dessen Wesen besteht in der *Erklärung*, in der Zurückführung des Unbekannten auf das Klare. Als solches gilt der jeweils im Vorbauen entworfene und damit als selbstverständlich angesetzte Grundriß des Gegenstandsbezirkes. Die Begründung des Unbekannten im Bekannten ist aber zugleich die Bewährung des Bekannten durch das bisher Unbekannte, die sogenannten neuen Tatsachen. Die Durchführung des Vorgehens im Sinne der Erklärung ist die Untersuchung. Sie steckt sich innerhalb des entworfenen Gegenstandsbezirkes je ein besonderes Feld ab. Innerhalb dieses Feldes besondert sich die Untersuchung wieder auf bestimmte Vorstöße. Sie haben im Bereich der Naturwissenschaften den Charakter des Experiments.<sup>55</sup> Aber eine Wissenschaft wird nun nicht erst Wissenschaft, d. h. (zur<sup>56</sup>) Forschung, durch das Experiment, vielmehr muß die Wissenschaft zuvor den vorbauenden Charakter des Vorgehens haben, damit in ihr dergleichen wie ein Experiment möglich und notwendig wird. Deshalb kommt es weder im Mittelalter noch in der Antike zum Experiment, obzwar die Griechen (Aristoteles) erstmals begriffen, was

<sup>54</sup> [Eckige Klammern (mit gelbem Stift) in der Handschrift.]

<sup>55</sup> historisch [?] die Wissenschaft Forschung.

<sup>56</sup> [Darübergeschrieben.]

ἐμπειρία (experientia) ist: das Beobachten der Dinge selbst, ihrer Eigenschaften und Veränderungen unter wechselnden Bedingungen; somit die Kenntnis der Weise, wie sich die Dinge in der Regel verhalten. Ein auf solche Kenntnis abzielendes Beobachten (experimentum) bleibt jedoch, selbst wenn es mit Zahl und Maß arbeitet und dabei bestimmte Vorrichtungen und Werkzeuge anwendet, wesensverschieden von dem, was die Neuzeit als Forschungsexperiment eingerichtet hat. Deshalb kann auch der vielberufene mittelalterliche Mönch Roger Bacon niemals als Vorläufer des neuzeitlichen experimentierenden Forschers sein, sondern er bleibt lediglich der Nachläufer des Aristoteles. Denn inzwischen ist durch das Christentum der eigentliche Besitz der Wahrheit in den Glauben, in das Fürwahrhalten des Schriftwortes und der Kirchenlehre verlegt worden. Die höchste Erkenntnis und Lehre ist die Theologie als Auslegung der Offenbarung und der Lehre der kirchlichen Autorität. Erkennen ist das rechte Verstehen des maßgebenden Wortes. Weil ja die im Wort verkündete (genannte<sup>37</sup>) Sache selbst, die Heilswahrheiten, gar nicht vom Menschen unmittelbar beobachtet und so erkannt werden kann, deshalb erhält in der Erkenntnisgewinnung des Mittelalters die Erörterung der Worte und Lehrmeinungen der verschiedenen Autoritäten den Vorrang – das componere scripta et sermones, das argumentum ex verbo. Wenn nun R. Bacon das experimentum fordert – und er fordert es –, dann verlangt er nicht und kann er nicht verlangen das die neuzeitliche Wissenschaft auszeichnende Experiment, sondern er verlangt statt des argumentum ex verbo das argumentum ex re, die Beobachtung der Dinge selbst, die aristotelische ἐμπειρία, das Sammeln und Vernehmen von Beobachtungen, um zur Kenntnis einer Regel zu kommen. Aber ist das nicht auch das Verfahren der neuzeitlichen Wissenschaft? Nein. Wenn überhaupt hier ein solcher Vergleich zugelassen wird, dann erweist sich das Vorgehen der Wissenschaft als Forschung genau als das Umgekehrte. Sie

<sup>37</sup> [Hier »im Werk verkündete« (als Ersetzung von »genannte«) darübergeschrieben.]

geht aus von der ausgewählten [?] Zugrundelegung eines Gesetzes, d. h. von der Vorstellung einer Bedingung, dergemäß ein bestimmter Bewegungszusammenhang in der Notwendigkeit seines Ablaufs als Naturvorgang vorgestellt, d. h. verfügbar, d. h. für die Berechnung im voraus beherrschbar gemacht werden kann. (Die *Biologie* ist heute noch entweder reines Sammeln von »Tatsachen« oder aber der Versuch, nicht nur nach dem Vorbilde, sondern in der Richtung auf den Bezirk der exakten Naturwissenschaften (d. h. physikalisch-chemisch) das »Lebendige« zu erklären.) Diese Zugrundelegung (Hypothese) des Gesetzes ist (mit Newton zu reden) nicht »fingiert«<sup>38</sup>, weil sich die Art des Gesetzes aus dem vorbauenden Entwurf des Wesens der Natur entfaltet (bestimmt<sup>39</sup>).<sup>40</sup> Weil aber das Gesetz nichts anderes ist als die Beständigkeit der Veränderungsweise der Tatsachen, muß sich das Gesetz an den Tatsachen bewähren. Genauer: was als die Bewährung des Gesetzes sichergestellt wird, bekommt dadurch selbst erst den Charakter einer in das Gesetz festgestellten Naturtatsache. Das Experiment ist nicht einfach nur ein genaueres und vielseitigeres Beobachten der Natur, sondern ist wesentlich der eigens unternommene Vorstoß zur Beibringung der Bewährung eines Gesetzes. Deshalb ist für das Experiment entscheidend die Anlage und für eine Folge von Experimenten ihre Anordnung. Anlage und Anordnung des Experiments aber sind getragen und geleitet vom Entwurf des Gesetzes, welcher Entwurf wiederum aus dem Grundriß des Gegenstandsbezirkes bestimmt wird. Je exakter dieser Entwurf, um

<sup>38</sup> [Die berühmten Worte »hypotheses non fingo« (vgl. die aufgenommene »II. Ausarbeitung« des Textes (S. 741) und Martin Heidegger, *Holzwege* (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 81) nahm Isaac Newton in das am Schluß der 2. Auflage seines Hauptwerks »*Philosophiæ naturalis principia mathematica*« (London 1713) beigefügte »*Scholium generale*« auf (in: Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Samuel Horsley, London 1779–1785 in fünf Bänden. Bd. 3. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann (Holzboog) 1964, S. 170–174; hier S. 174.)

<sup>39</sup> [Darübergeschrieben.]

<sup>40</sup> Wiederum eigens bestimmt aus dem ausdrücklich zugrundegelegten Entwurf des Bezirkes, deshalb Newton [?] / eingespannt.

so exakter ist die Möglichkeit des Experiments. Eine Wissenschaft ist somit nicht deshalb exakt, weil sie experimentiert, sondern sie kann nur experimentieren, sofern sie und soweit sie (und in der Art, wie sie<sup>41</sup>) exakte Wissenschaft wird. Denn das Experiment ist der aus dem Vorbau nach Planung und Anlage vorgezeichnete auf die Bewährung eines Gesetzes abgestellte Vorstoß des Vorstellens. Am Experiment wird daher der Grundcharakter der Forschung fast handgreiflich faßbar: das Vorgehen in der Absicht, die Natur gegenständlich festzustellen und so vor sich in die Verfügbarkeit zu zwingen. Die Erfüllung dieser Absicht bezeugt sich in der Möglichkeit der Vorausberechnung und Vorhersage der Naturabläufe. [Auf die Vorstellung der Natur als eines erklärbaren und damit beherrschbaren Gegenstands kommt es der Naturwissenschaft als Forschung an und niemals auf ein Wissen vom Wesen und der Wahrheit des Seins der Natur.]<sup>42</sup> Dem Experiment der Naturwissenschaften entspricht in den historischen Geisteswissenschaften die *Quellenkritik*, unter welchem Ausdruck hier die Quellenfindung, Sichtung, Sicherung, Auswertung und Aufbewahrung verstanden sei. Dadurch wird die Beibringung der geschichtlichen Tatsachen gesichtet und für die historische Erklärung und das heißt Darstellung bereitgestellt. Die historische Erklärung ist zwar nicht eine Zurückführung der Tatsachen auf Gesetze und Regeln, sie ist aber ebensowenig eine bloße Aufreihung der Tatsachen. Auch hier geht das Vorstellen auf den Gegenstand in seiner Beständigkeit. Gegenständlich kann die Geschichte nur werden als das Vergangene. Und das Beständige des Vergangenen, d. h. das Klare und Verständliche, worauf alle historische Erklärung die Einmaligkeit der Geschichte verrechnet, ist das Immer-schon-einmal-Dagewesene (und somit Vergleichbare. Im ständigen Vergleichen von Allem mit Allem wird dieses herausgerechnet und von ihm her als dem selbstverständlichen Grundriß der Geschichte wird die Fülle der Wirkungszusammenhänge und ihrer

<sup>41</sup> [Darübergeschrieben.]

<sup>42</sup> [Eckige Klammern (mit gelbem Stift) in der Handschrift.]

Vorgehungen verständlich gemacht. Nur soweit solche Erklärung reicht, erstreckt sich der Bezirk der historischen Forschung. Das Einzigartige und Seltene im Sinne des Großen, das Eigentliche der Geschichte, ist als das Nichtselbstverständliche das Unerklärbare. Die historische Forschung leugnet es nicht, sondern erklärt es als die Ausnahme. In dieser Erklärung ist das Große am Gewöhnlichen und Durchschnittlichen gemessen und es gibt keine andere historische Erklärung, solange Erklärung heißt: Rückführung auf das Verständliche, und solange Forschung Forschung, d. h. Erklärung bleibt. [Die Naturwissenschaften gehen in den Bereich der Natur vor, um sie als beherrschbaren Gegenstand vor-zustellen. Die historischen Wissenschaften gehen in den Bereich der Geschichte vor, um das Vergangene als Gegenstand (als Hinter- und Abhebungsgrund) der jeweiligen Gegenwart und ihrer Selbstauslegung vor-zustellen.]<sup>45</sup>

Jede Wissenschaft ist gemäß dem sie begründenden Vorbau eines je bestimmten Gegenstandsbezirkes eine Einzelwissenschaft. Jede Einzelwissenschaft aber muß sich gemäß dem im Vorbau gegründeten Verfahren als erklärende Untersuchung auf bestimmte Felder besondern. Diese *Besonderung* (Spezialistik) der Wissenschaften ist nun aber nicht die nachträgliche Folge des Fortschrittes und der Unüberschbarkeit der Ergebnisse und somit ein unvermeidliches Übel, sondern eine Notwendigkeit ihres Wesens als Forschung und somit ihr Vorzug und der Grund ihres Fortschrittes. Die im Wesen der Wissenschaft als Einzelwissenschaft vorgezeichnete Besonderung des Verfahrens ist zugleich das deutlichste Kennzeichen für den dritten Wesenscharakter der Wissenschaft, den *Betrieb*. Man wird darunter zunächst jene Erscheinung verstehen, daß eine Wissenschaft – sei es eine Natur- oder Geisteswissenschaft – heute erst das rechte Ansehen einer Wissenschaft erlangt, wenn sie institutsfähig geworden ist. Allein, die Wissenschaft ist nicht Betrieb, weil die Forschung in Instituten vollzogen wird, sondern die Institute sind notwendig, weil

<sup>45</sup> [Eckige Klammern (mit gelbem Stift) in der Handschrift.]

die Wissenschaft *in sich* Betrieb ist. Indem das Verfahren sich innerhalb eines durch das Vorbauen eröffneten Gegenstandsbezirkes bewegt, baut es diesen Bezirk erst durch seine Ergebnisse zu einem Vorstellbaren aus; aber nicht nur dies. Das Verfahren richtet sich mithilfe dessen, was es gegenständlich sicherstellt, selbst jeweils zum weiteren Vorgehen ein. In der Maschinenanlage z. B., die in der Physik notwendig ist zur Durchführung der Atomzertrümmerung, steckt gleichsam die ganze bisherige physikalische Erkenntnis. Entsprechend werden die Quellenbestände in der historischen Forschung erst eigentlich für die Erklärung verwendbar, wenn die Quellen selbst aufgrund historischer Erklärungen geführt sind. In diesem Vorgang vollzieht sich eine Einkreisung des Verfahrens durch die jeweils von der Forschung beigelegte Gegenständlichkeit ihres Bezirkes. Diese Einkreisung bringt in das Verfahren die mehr und mehr angemessenen Wege und Mittel, sich selbst im Gegenstandsbezirk zu behaupten. Im Verfahren selbst liegt dieses Betreiben, sich in diese Möglichkeiten einzurichten. Und dieses Sicheinrichtenmüssen ist das Wesen des Betriebscharakters der Wissenschaft. Weil alle Forschung ein erklärendes Vorgehen im Gesichtskreis eines vorentworfenen Bezirkes bleibt, muß das Verfahren gemäß der Durchdringung des Bezirkes auf diesen sich einrichten. Der vorbauende Entwurf des Bezirkes erwies sich als das Ausmachen eines im voraus Bekannten, worauf jeder Schritt der Untersuchung mittelbar zurückkommt. Dieses Ausmachen und Kennen des Bekannten ist das Mathematische nach der wesentlichen Bedeutung. Alle Wissenschaften sind als vorbauendes Vorgehen in diesem Sinne »mathematisch«, auch die historischen. Im mathematischen Wesen der Forschung liegt der Grund der Notwendigkeit ihres Betriebscharakters. Die Wissenschaften sind daher nicht lediglich ein sich gleichsam irgendwohin vorlaufendes Vorgehen in einen Seinsbereich, sondern das vorbauend sich *einrichtende* Vorstellen des Seinsbereiches als eines Gegenstandsbezirkes durch das erklärende Untersuchen eines Feldes.

Im Betriebscharakter wird deshalb das Wesen der Wissenschaft erst voll sichtbar. Alle Einrichtungen, die eine planbare

Zusammenarbeit erleichtern, eine wechselseitige Mitteilung und Überprüfung der Ergebnisse fördern und den Austausch der Verfahrensweisen regeln, diese Maßnahmen sind nicht die äußere Folge der bloßen Ausdehnung der Forschung, sondern das weiterkommende Zeichen, daß jetzt die Wissenschaften erst über die Pflege der Gelehrsamkeit und die Förderung der »Kultur« hinaus von der Stoßkraft ihres eigenen Wesens getroffen und in dieses gezwungen werden. Denn was geht eigentlich in der Ausbreitung und Verfestigung des Institutcharakters der Wissenschaften vor sich? Nichts Geringeres als die Sicherstellung des Vorrangs des Verfahrens vor dem Seienden, das in ihm gegenständlich wird. Das Seiende muß gegenständlich verfügbar werden. [In der gewöhnlichen Rede: es muß etwas »herauskommen«; dies wiederum nur deshalb, damit das Verfahren stoßkräftiger sich einrichte, und dieses, damit das Verfahren als solches gesicherter werde.]<sup>44</sup> Je entschiedener daher die einzelnen Wissenschaften in die Richtung ihrer Gegenstandsbezirke *auseinanderg*ehen, je betriebsmäßiger dadurch ihr Vorgehen wird, um so ausschließlicher verlegt sich ihre Zusammengehörigkeit in die Gleichläufigkeit des forschungsmäßigen Vorgehens. Damit vollzieht sich über die sachhaltigen Unterschiede der Gegenstandsbezirke hinweg eine Eingleichung aller Wissenschaften auf die ihnen allein gemäße und deshalb echt wirkliche, weil einzig wirksame *Einheit*, diejenige des betriebsmäßigen Vorgehens.

Je entschiedener die Wissenschaften sich in *diese* Einheit des Vorgehens zusammenrichten, d. h. je ausschließlicher sie als Einzelwissenschaften auf die vollständige Beherrschung und Auswirkung je ihres Arbeitsganges sich vereinzeln, je einseitiger sie in dieser Vereinzlung die ihnen gemäße Einrichtung und Sicherung ihre Fortganges betreiben, je »illusions«freier diese Betriebe sich in abgesonderte Forschungsanstalten und Forschungsfachschulen verlagern, um so unwiderstehlicher gewinnen die Wissenschaften die Vollendung ihres neuzeitlichen Wesens.

<sup>44</sup> [Eckige Klammern (mit gelbem Stift) in der Handschrift.]

Die Betreibung der Wissenschaften prägt eine andere Art Mensch. Der Gelehrte verschwindet und wird abgelöst durch den »Wissenschaftler«, der in Forschungsunternehmungen steht, die statt der Gelehrsamkeit seiner Arbeit die scharfe Luft geben.<sup>45</sup> Der »Wissenschaftler« braucht zu Hause keine »Bibliothek« mehr. Er ist ständig unterwegs, verhandelt auf Tagungen und Kongressen, bindet sich an Aufträge von Verlegern, die jetzt – und zwar nicht nur durch die Sammelwerke und Schriftenreihen – bestimmen, welche Bücher geschrieben werden müssen. Der »Wissenschaftler« drängt von sich aus notwendig in den Umkreis der Wesensgestalt des (neuzeitlichen<sup>46</sup>) Arbeiters und des Soldaten; so allein bleibt er auch wirkungsfähig und damit im Sinne seines Zeitalters wirklich. Daneben wird sich noch einige Zeit und an einigen Stellen die immer dünner und leerer werdende »Romantik« des »Gelehrtentums« und der »Universität« halten. Der Einheitscharakter und somit die Wirklichkeit der Universität liegt seit Jahrzehnten nicht mehr in einer von ihr ausgehenden und in ihr wieder<sup>47</sup> verwahrten Kraft der ursprünglichen Einigung und Befeuerung der Wissenschaften. Wirklich ist die Universität als eine Einrichtung, die noch in einer geschlossenen Form das Auseinanderstreben der Wissenschaften in die Besonderung der Betriebe sichtbar macht. Je unbedingter aber die Wissenschaften und die Wissenschaftler mit der neuzeitlichen Gestalt ihres Wesens ernst machen, um so eindeutiger werden sie sich für den gemeinen Nutzen bereitstellen können, um so vorbehaltloser werden sie sich in die öffentliche Unauffälligkeit (jeder echter Gemeinnützigkeit<sup>48</sup>) zurückstellen müssen.

<sup>45</sup> [Schluß des Satzes (nach »steht«) mit Bleistift geändert zu dem neuem Satz (vgl. auch Martin Heidegger, Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 85):] Diese\* geben statt der Gelehrsamkeit seiner Arbeit die scharfe Luft.

\* [Darübergeschrieben in Stenographie:] ist ein Dealer

<sup>46</sup> [Ergänzung in Stenographie.]

<sup>47</sup> [Wort durchgestrichen und stenographisch ersetzt durch:] genährten und

<sup>48</sup> [Ergänzung in Stenographie.]

[...]\* zu werden, was sie<sup>49</sup> ist, – eine und freilich *nur eine* Zurüstung<sup>50</sup> im Grundvorgang des Zeitalters, die Welt als Bild verfügbar zu machen. Welcher Art diese Zurüstung ist, läßt sich jetzt aus der den Wissenschaften allein möglichen Einheit ablesen. »Bild« heißt die Vorgestelltheit des Seienden in dem ihm eigenen vollständigen Zusammenstand. Da jede Wissenschaft Einzelwissenschaft ist, kann weder eine unter ihnen noch ihre Summe die Welt ins Bild setzen; denn keine Wissenschaft vermag die Einheit des Zusammenstands des Seienden *im Ganzen* vorzustellen. Die Naturwissenschaft kann weder die Geschichte noch auch nur den Bezug der Natur zur Geschichte erklären; und umgekehrt, die historischen Wissenschaften können weder die Natur noch auch nur die Beziehung der Geschichte zur Natur erklären. Die wechselseitige Einheit von Natur und Geschichte bleibt »der Wissenschaft« unzugänglich. Und dennoch ist die Wissenschaft eine unentbehrliche Bestandsicherung der Welt als Bild. Sie stellt zwar nicht die Einheit des Zusammenstands des Seienden im Ganzen vor, aber sie stellt sicher und stellt bereit die Einheitlichkeit des Vorstellens der einzelnen Gegenstandsbezirke im Hinblick auf ihre Erklärbarkeit. [Die Rektoratsrede<sup>51</sup> 1933 überspringt dagegen das *neuzeitliche* Wesen der Wissenschaft und versucht die Wissenschaft aus dem Wesen eines ursprünglichen Wissens, d. h. aus einer ganz anderen Begründung des Wesens der Wahrheit und des Seyns zu bestimmen.]<sup>52</sup>

\* [Vorangehender Text von etwa 2 Zeilen vollständig durchgestrichen und nicht mehr entzifferbar.]

<sup>49</sup> [Hier wohl gemeint: die neuzeitliche Wissenschaft als Forschung.]

<sup>50</sup> [Zu den fünf wesentlichen Erscheinungen der Neuzeit – neben Wissenschaft noch Maschinenteknik, Aesthetik, Kultur und Entgötterung – vgl. oben S. 708 f. (vgl. auch Martin Heidegger, Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 75 f.).]

<sup>51</sup> [Der Titel von Heideggers »Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27. 5. 1933«, lautete: »Die Selbstbehauptung der deutschen Universität« (in: Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976). Hg. von Hermann Heidegger. Gesamtausgabe Bd. 16. Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, S. 107–117, vgl. S. 789 (Nachweise und Erläuterungen)).]

<sup>52</sup> [Eckige Klammern (mit schwarzer Tinte) in der Handschrift.]

Soweit in dieser Besinnung das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft getroffen ist, muß der Einblick in ihr Wesen zu einem, wenngleich sehr schmalen Durchblick in das Wesen der Neuzeit werden und damit zum Vorblick in den Grund, der dieses Zeitalter zu dem begründet, was es ist. Man kann das Wesen der Neuzeit als die Befreiung des Menschen *von* den mittelalterlichen Bindungen und als Befreiung zu sich selbst bestimmen. Aber diese richtige Kennzeichnung bleibt negativ und deshalb vordergründlich und daher mit den geläufigen Irrtümern behaftet, die es verhindern, den Wesensgrund dieses Zeitalters zu fassen und von da aus erst auch die Tragweite seines Wesens zu ermessen. Gewiß hat die Neuzeit einen »Subjektivismus« und »Individualismus« heraufgeführt. Aber ebenso gewiß ist, daß kein Zeitalter vor ihm einen vergleichbaren Objektivismus geschaffen hat, daß in keinem Zeitalter vorher das Nichtindividuelle, d. h. zunächst das Gemeingültige und Massenhafte des Menschen zur Geltung kam. Womit nur gesagt ist, daß diese Erscheinungen sich wechselweise bedingen und zusammen auf ursprünglichere Vorgänge zurückweisen. Deshalb geht auch mit der Überwindung des »Individualismus« und gerade mit einer echten die Neuzeit nicht zu Ende; das trifft so wenig zu, daß umgekehrt mit dieser Überwindung des »Individualismus« erst der entscheidende und vermutlich dauerhafteste Abschnitt der Wesensgestaltung der Neuzeit beginnt.

Nicht daß der Mensch frei wird, sondern daß der Mensch zum Subjectum wird und als solcher die Bürgerschaft und Sicherheit für das Seiende im Ganzen und für die Art seines Seins übernimmt, ist das Wesentliche. Diese Sicherheit für das Seiende übernimmt der Mensch, indem er sich im Ganzen gegen das Seiende als solches sichert, d. h. es vor sich bringt, d. h. die Welt zum Bilde macht. Diese Sicherung gegen jenes Seiende, das der Mensch nicht selbst ist, gehört aber in die Sicherung, durch die der Mensch sich selbst als die Bezugsmittel für alles Seiende feststellt. Damit aber die Durchsetzung dieses seines neuzeitlichen Wesens vollständig und in einem geschlossenen Gang und mit der Gewähr einer Dauer gelingt, müssen nicht nur alle Verhaltensweisen in beherrschbare

Einrichtungen eingefügt sein, sondern der Mensch selbst muß sich der regelnden Zucht und planenden Züchtung unterwerfen. Erst so werden alle Fähigkeiten des Menschen gesammelt freigelegt und als der gegliederte Raum angesetzt, innerhalb dessen der Mensch sich in Stellung bringt. Weil dieser entscheidende Abschnitt der Neuzeit beginnt, tritt überall und in den verschiedensten Gestalten das Riesige in die Erscheinung. Aber man denkt zu oberflächlich, wenn man meint, das Riesenhafte, das fortgesetzte Nochniedagewesene sei lediglich das Leere des nur »Quantitativen«. Das Riesige ist vielmehr jenes, wodurch das Quantitative zu einer eigenen Qualität und so zu einer ausgezeichneten Art des Großen und damit zu einem Unberechenbaren wird, das um alle Berechnung und Planung wie ihr eigener Schatten geworfen ist. [Die Titanen sind als das Widergöttliche selbst göttlich, so wie in der christlichen Abart der Teufel nicht einfach der Teufel, sondern der Gegengott ist. Das Riesenhafte ist die Widergröße des Großen.]<sup>53</sup>

Daß gerade dieses Sicheinrichten des Menschen in der uneingeschränkten Gewalt der Berechnung, Planung und Züchtung, daß gerade das gewaltige und deshalb riesige Vorsichstellen der Welt als Bild den Menschen in das Unberechenbare versetzen muß, bezeugt diesen Vorgang als echte Geschichte, zu deren Abschätzung alle bisherigen Maßstäbe, etwa gar die christlichen, nicht nur zu kurz, sondern vor allem zu schwach sind, zu schwach, weil sie höchstens eine Verneinung zulassen und keinen schöpferischen Austrag.

Sofern aber die Wissenschaft als eine der Zurüstungen der Weltbildlichkeit in diesen neuzeitlichen Vorgang gehört, verliert sie, ins Ganze ihres Wesens gesehen, jenen Schein der Harmlosigkeit, der ihr Tun im Einzelnen stets noch umschimmert. Als Forschung ist die Wissenschaft das auf ein Vorbauen gegründete, in den Betrieb sich einrichtende Verfahren der Erklärung eines Gegenstandsbezirkes. In der exakten Vorausberechnung wird die

<sup>53</sup> [Eckige Klammern (mit schwarzer Tinte) in der Handschrift.]

Natur, in der historischen Nachrechnung wird die Geschichte vor-gestellt. Diese rechnende Vergegenständlichung schließt aber die Wissenschaft davon aus, jemals ein Wissen zu sein, sofern darunter verstanden wird das Erfahren der Wahrheit des Seins selbst. Die Wissenschaft kann so wenig je ein Wissen werden, daß sie, um nur das zu sein, was sie ist, nämlich Forschung, bereits immer eine bestimmte Entscheidung über das Wesen des Seyns und der Wahrheit in Anspruch nehmen muß. Sobald das Erkennen sich begreift als das erklärende Sicheinrichten auf das Seiende als den vorzustellenden Gegenstand, muß es, so es sich entfalten und behaupten will, zur Forschung werden. Warum aber und wann begreift sich das Erkennen als das auf den Gegenstand sich einrichtende mit ihm rechnende Vor-stellen? Die Wesensumgrenzung des Erkennens ist gegründet auf die Wesensauffassung dessen, worauf das Erkennen überhaupt gerichtet ist und was es zu erlangen trachtet. Gerichtet ist das Erkennen auf das Seiende und erlangen will es jeweils das Wahre hinsichtlich des Seienden. Gilt nun als seiend (jenes und) nur jenes, worauf und womit ständig und sicher gerechnet werden kann, dann muß das Erkennen des Seienden zum erklärenden Vorstellen werden. Seiend ist jetzt jenes Beständige, dessen Beständigkeit in der berechenbaren Gesicherheit der Erklärung aufgeht. Und die Wahrheit, auf die solches Erkennen aus ist, hat den Charakter der Sicherheit, aufgrund deren das Vorstellen seines Vorgestellten gewiß sein kann. Wahrheit ist Gewißheit. Die Wesensbestimmung des Seyns und der Wahrheit ist die eigentliche und einzige Aufgabe der Metaphysik. [Ob nun die Wesensumgrenzung des Seins und der Wahrheit »idealistisch« oder »realistisch«, ob »subjektivistisch« oder »objektivistisch« ausgelegt wird, ändert nichts an der durch sie gegebenen Grundstellung. Diese scheinbar gegensätzlichen Auslegungen gehören zusammen und bestätigen in ihrer Einheit nur erst recht das Maßgebende jener Wesensumgrenzung.]<sup>54</sup> Die metaphysische Entscheidung über das Wesen des Seins im Sinne

<sup>54</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

der errechenbaren Beständigkeit [Machenschaft]<sup>55</sup> und über das Wesen der Wahrheit im Sinne der Gewißheit des Vorstellens ist zum ersten Mal gefallen im Denken und Fragen Descartes'. Die neuzeitliche Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche – diesen eingeschlossen – ist die Entfaltung und der Ausbau dieser Entscheidung. Diese metaphysische Entscheidung ist der Grund nicht nur der Möglichkeit, sondern der Notwendigkeit der Wissenschaft als Forschung.

Diese metaphysische Entscheidung über das Wesen des Seienden und der Wahrheit kann aber nur deshalb der Grund der neuzeitlichen Wissenschaft sein, weil sie im Ganzen und zum voraus das Wesen der Neuzeit begründet. Die Welt rückt ins Bild und zur Bezugsmitte (Sub-jectum) wird der Mensch – dieser in sich einige Vorgang hat zum Grunde, daß das Sein sich in die errechenbare Vorgestelltheit auseinanderlegt und daß die Wahrheit als Gewißheit zur Vormacht kommt.

Je vollständiger die Neuzeit sich in die Behauptung und Sicherung ihres Wesens einbaut, um so unbedingter wird jener Grund sie durchherrschen. Je entschiedener die Herrschaft *dieses* Grundes sich ausbreitet, um so völliger wird er aber auch als der Grund, der er ist, in die Vergessenheit gedrängt werden. Je ungestörter die Vergessenheit dieses Grundes sich ausbreitet, um so selbstverständlicher wird alles Seiende. Die Selbstverständlichkeit ist der fruchtbarste Gesichtskreis für die weit ausgreifende Berechnung, sie ist zugleich der echte Nährboden der ungehemmten 'Tatkraft und sie ist zuerst die Form des glücklichsten Besitzes der »Wahrheit«.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

<sup>56</sup> [Die frühere Ausarbeitung dieses und des vorangehenden Absatzes ist als Beilage Nr. 2 (S. 730 f.) aufgenommen.]

## BEILAGEN ZUR I. AUSARBEITUNG

1. [Frühere Textversion eines überarbeiteten Abschnittes]<sup>57</sup>

Und *noch* ferner liegt diese Möglichkeit dem Griechentum.<sup>58</sup> Aber ruht nicht gerade für den Griechen aller Bezug zum Seienden auf der *θεωρία*, dem reinen Anschauen? Besteht nicht für den Griechen das Wesen des Seienden in der *οὐσία*, d. h. in der Beständigkeit und Anwesenheit des Sichzeigenden? Und wird das Sichzeigende nicht erfaßt im reinen Sehen, *ἰδέειν*, der Schau, weshalb Platon das Sein alles Seienden als *ἰδέα* begriff?<sup>59</sup> Ist nicht, wenn irgendwo, dann im Griechentum das Seiende im Ganzen – die Welt, *ὁ κόσμος* – das reine aufleuchtende Erscheinen, der Anblick für das »Auge der Seele«, *ὄμμα τῆς ψυχῆς*<sup>60</sup>, das vor die Seele Gestellte, also Vor-gestellte, also *Bild*? Gewiß – und dennoch sagt das für die Griechen etwas ganz anderes.

Trotzdem, ja gerade deshalb ist im Griechentum eine *weltbildliche* Auffassung des Seienden durchaus unmöglich. Dies einzu-sehen, wird uns Heutigen so schwer, weil wir aus einer längst verhärteten und zwar schon neuzeitlichen Umdeutung des Griechentums herkommen und diese Mißdeutung wegen ihrer Ge-läufigkeit gar nicht mehr als eine solche zu erkennen vermögen.

<sup>57</sup> [Vgl. oben S. 703, Anm. 11.]

<sup>58</sup> [Andere, eingeklammerte Formulierung:] ... liegt dem Griechentum die *weltbildliche* Auffassung des Seienden.

<sup>59</sup> [Von Heidegger in eckige Klammern (mit schwarzer Tinte) gesetzte Raud-bemerkung:]

[Der verborgene mittelbare Anfang – nicht Beginn – der Neuzeit deshalb in der Philosophie Platons in ihrer Zweideutigkeit.]

<sup>60</sup> [Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* Z, 1144 a 30.]

2. [Frühere Textversion eines überarbeiteten Abschnittes]<sup>61</sup>

Diese metaphysische Entscheidung über das Wesen des »Seins« und der Wahrheit<sup>62</sup> kann aber nur deshalb der Grund der neuzeitlichen Wissenschaft sein, weil sie überhaupt und im voraus das Wesen der Neuzeit begründet. [Dem riesenhaften Ausmaß der Verfügungsbezirke, in die das Seiende vor- und hergestellt wird, entspricht das Riesenhafte, d. h. Hindernislose und Schnelle jeder erdenklichen Sicherheit in der Verfügung über das Seiende.]<sup>63</sup> Die Welt rückt ins Bild und zur Bezugsmittel (Subjectum) wird der Mensch – dieser in sich einige Vorgang hat zum Grunde, daß das Sein sich in die errechenbare Vorgestelltheit auseinanderlegt und daß die Wahrheit als Gewißheit zur Vormacht kommt.

Je entschiedener und vollständiger die Neuzeit sich in die Behauptung und Sicherung ihres Wesens verlegt, um so unbedingter wird jener Grund sie durchherrschen. Je selbstverständlicher die Herrschaft *dieses* Grundes sich ausbreitet, um so völliger wird er aber auch als der Grund, der er ist, vergessen werden. [Je unausweichlicher die Weltanschauung die Stellung des Menschen auszeichnet, um so klarer stellt sich die Philosophie wieder an den ihr gemäßen Ort zurück: in die Unzugänglichkeit und Überflüssigkeit für die Allzuvielen. (Die »Philosophie« in der Scheinform der historischen Gelehrsamkeit und der Anfertigung von Kategoriensystemen wird in Geltung bleiben, weil die Weltanschauungslehre (Anthropologie) irgendeine Fundgrube benötigt für das in ihr zum Verbrauch kommende »Begriffsmaterial.)]<sup>64</sup> Dieser Vorgang der wachsenden Seinsvergessenheit hat in der Neuzeit nur die eigene Form des überall Durchdringenden und Riesigen und daher völlig Unsichtbaren. Seinem Wesen nach durchzieht er je-

<sup>61</sup> [Vgl. oben S. 728, Anm. 56.]

<sup>62</sup> [das Sein als Vorgestelltheit und die Wahrheit als Gewißheit]\*

\* [Eckige Klammern (mit schwarzer Tinte) dieser Randbemerkung in der Handschrift.]

<sup>63</sup> [Eckige Klammern (mit gelbem Stift) in der Handschrift.]

<sup>64</sup> [Eckige Klammern (mit schwarzer Tinte) in der Handschrift.]

doch die ganze bisherige Geschichte des Seyns. Diese Geschichte entscheidet über das höchste Entscheidbare: über die *Wahrheit* des Seyns und über das *Seyn* der Wahrheit. Selten genug und zugehüllt ist daher eine solche Entscheidung. In ihr ereignet sich das Einfachste und zugleich Verborgenste aller Geschichte: entweder jener Ruck, durch den das Seyn anfänglich in die Wahrheit seines Wesens rückt, oder aber im Gegenspiel jenes nicht minder große Gleiten, wodurch das Seyn unaufhaltsam aus dem Wesen ins Unwesen fällt. Immer aber ereignet sich dieses Ereignis gemäß seinem höchsten Rang in der stillsten Stille.

### 3. [Hinführung zu der hier versuchten Besinnung]

Nur wer weit hinaus in die Bestimmung der Deutschen und von da zurück in die Anfänge des abendländischen Seins denkt, wird den geschichtlichen Augenblick begreifen und über alle Vordergrunde hinweg das Heraufkommen großer Entscheidungen ahnen. Diese lassen sich nur wieder durch Entscheidungen und vielleicht sehr inhaltsarme, aber unumgängliche vorbereiten. Das Folgende ist der Absicht nach eine solche Vorbereitung. Als Äußerung einer »Ansicht« über die Neuzeit bleibt alles Gesagte gleichgültig. Zur Entscheidung ist jedoch gestellt, ob wir eine Besinnung auf die Neuzeit wollen oder ob wir sie nicht wollen. Besinnung ist der Mut, die *Wahrheit* der eigenen Voraussetzungen und den *Raum* der eigenen Ziele zum Fragwürdigsten zu machen. Besinnung ist der Mut zum Irrtum. Wollen wir die Besinnung, dann müssen wir uns auf eine sehr harte und ganz eindeutige und vielfach zerreibende Wirklichkeit einlassen. Die Nüchternheit angesichts des Befremdlichen ist jedoch ein echter Ursprung der schaffenden Begeisterung. Erst wenn wir die Besinnung wollen, ist auch die Bedingung erfüllt, unter der allein die Auseinandersetzung mit der hier versuchten Auslegung der Neuzeit fruchtbar wird.

Will man die Besinnung nicht, weicht man dem Wirkungskreis der eigentlichen Wesenskraft des Zeitalters aus, dann kann

man sich allerdings auch niemals eingestehen, in welchem Maße gerade hierdurch – durch das bloße Ausweichen – alle rückwärts wollenden und alle zerstörerischen Bestrebungen zusammengeführt, gestärkt und befestigt werden. Trotz dieser Gegenwirkungen läßt sich die Vollendung des neuzeitlichen Wesens nicht aufhalten, weil auch das Christentum sowohl wie der »Bolschewismus« dem neuzeitlichen Wesen sich nicht entziehen können und in *ihrer* Weise an der Heraufkunft der völligen Fraglosigkeit alles Seienden mitwirken. Allerdings wird es immer schwerer zu sehen, daß sich die Rücksichtslosigkeit und Großartigkeit des neuzeitlichen Wesens anderswo abspielt als in den alltäglich sichtbaren Begebenheiten und machbaren Veranstaltungen. Das Schwere, aber auch Anstachelnde alles »geistigen« Schaffens liegt jetzt darin, vor jener Wesenswirklichkeit der Neuzeit nicht zurückzuschrecken und sie ins Wissen und das fragende Wort zu heben. Vielleicht werden nur wenige und diese auch nur für kurze Zeit ein solches Wissen ertragen. Und es ist gegen die Haltung dieser Wissenden, daß das Volk etwas von den Kämpfen erfährt, die sich im Bereich der Entscheidungen über das Sein ereignen. Deshalb ahnen wir auch kaum etwas von der hohen Gestalt eines ganz eigenen, sehr strengen und sehr verschwiegenen *geistigen Adels*, der aus dem Wissen von der Neuzeit und ihren Notwendigkeiten entspringt. Das Einzige, was man jetzt über »die Wissenschaft« zu sagen hat, ist die Forderung einer Maßnahme, auf deren Erfüllung die neuzeitliche Wissenschaft schon ihrem Wesen gemäß von selbst seit langem zustrebt: »die Wissenschaft *dem Volke!*« Gut. Und *das Volk* – wem?

#### 4. Die Neuzeit.

Was liegt in der Kennzeichnung der Neuzeit durch die *Weltbildlichkeit*? Der Hinweis auf die Auslegung des Seienden als solchen im Sinne der Vor-gestelltheit. Begreifen des Zeitalters aus der Seinsgeschichte.

Denn: die Begründung des Weltbildes der Neuzeit liegt darin, daß Weltbild als *der Grund* gelegt wird.

Das Wissen von dieser Grundlegung als geschichtliche Besinnung –

d. h. Vorbereitung der Entscheidung über das Kommende –

die Zukunft als die Vollendung der Neuzeit –

die Gegenwart als entscheidender Beginn dieser Vollendung –

der Übergang zum anderen Anfang als *Überwindung* der Neuzeit.

### 5. Für die weitere Ausarbeitung:

Über das Mathematische und Descartes vgl. Vorlesung 35/6. S. 41 ff. und 64 ff.<sup>65</sup>; ferner: Arbeitskreis über Descartes, *Regulae*. Handexemplar.<sup>66</sup>

Über Descartes' metaphysische Grundstellung vgl. *Übungen 1937/8*.<sup>67</sup>

Über das »System« und das »Systematische« vgl. Schellingvorlesung Sommersemester 36. S. 23 ff.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> [Martin Heidegger, Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1935/36. Hg. von Petra Jaeger. Gesamtausgabe Bd. 41. Frankfurt a. M.: Klostermann 1984, S. 66 ff., 116 ff. (zu Descartes' *Regulae ad directionem ingenii* vgl. bes. S. 101 ff.).]

<sup>66</sup> [Das Manuskript konnte nicht eindeutig identifiziert werden. Vgl. dazu Descartes' »Regulae«. In: Martin Heidegger, Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik. Hg. von Claudius Strube. Gesamtausgabe Bd. 76. Frankfurt a. M.: Klostermann 2009, S. 191–208.]

<sup>67</sup> [Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens (Metaphysik). Übungen im Wintersemester 1937/38. In: Martin Heidegger, Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42. Hg. von Alfred Denker. Gesamtausgabe Bd. 88. Frankfurt a. M.: Klostermann 2008, S. 1–144; hier S. 69–95.]

<sup>68</sup> [Martin Heidegger, Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Freiburger Vorlesung Sommersemester 1936. Hg. von Ingrid Schüßler. Gesamtausgabe Bd. 42. Frankfurt a. M.: Klostermann 1988, S. 49 ff.]



*Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes  
durch die Metaphysik.<sup>1</sup>*

II. Ausarbeitung. Der »Vortrag« und *wesentliche Zusätze*.<sup>2</sup>

Über die Begründung des »neuzeitlichen Weltbildes« durch die Metaphysik soll Einiges gesagt werden. In der Metaphysik vollzieht sich die Besinnung auf das Wesen des Seienden und die Entscheidung über das Wesen der Wahrheit. Die Metaphysik begründet ein Zeitalter, indem sie ihm durch eine bestimmte Auslegung des Seienden und durch eine bestimmte Auffassung der Wahrheit den Grund seiner Wesensgestalt gibt. Dieser Grund durchherrscht alle Erscheinungen, die das Zeitalter auszeichnen. Umgekehrt muß sich in diesen Erscheinungen für eine zureichende Besinnung auf sie der metaphysische Grund erkennen lassen. Besinnung ist der Mut, die Wahrheit der eigenen Voraussetzungen und den Raum der eigenen Ziele zum Fragwürdigsten zu machen (1<sup>3</sup>).

Zu den wesentlichen Erscheinungen der Neuzeit gehört ihre *Wissenschaft*. Eine dem Range nach gleich wichtige Erscheinung ist die *Maschinentchnik*. Man darf sie jedoch nicht als bloße Anwendung der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft auf die »Praxis« mißdeuten. Die Maschinentchnik ist selbst eine eigenständige Verwandlung der Praxis derart, daß diese erst die Verwendung der mathematischen Naturwissenschaft fordert. Eine dritte gleich wesentliche Erscheinung der Neuzeit liegt in dem Vorgang, daß die *Kunst* in den Gesichtskreis der Aesthetik rückt. Das bedeutet: das Kunstwerk wird zum *Gegenstand des »Erlebens«* und demzufolge gilt die Kunst als »Ausdruck« des »Lebens« des Menschen. Eine vierte neuzeitliche Erscheinung bekundet sich

<sup>1</sup> [Zusatz auf dem 1. Blatt des Manuskripts:] (9.VI.58.)

<sup>2</sup> [Dieser Zusatz (nur) auf dem Deckblatt. »II.« mit Rotstift unterstrichen. Weiterer Hinweis auf dem Deckblatt:] (Übernahme v. S. 4a–6 [im vorliegenden Band S. 704 (unten)–708 (oben)] als S. 15–17 [im vorliegenden Band S. 750 (unten)–753 (unten)] aus I [I. Ausarbeitung, im vorliegenden Band S. 699–733]). [Vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag (S. 1361–1368).]

<sup>3</sup> Vgl. Beilage zu S. 1 [im vorliegenden Band Anmerkung (Zusatz) 1, S. 756].

darin, daß das menschliche Tun als *Kultur* aufgefaßt und vollzogen wird. Kultur ist dann die Verwirklichung der obersten Werte durch die Pflege der höchsten Güter des Menschen. Im Wesen der »Kultur« liegt es, als solche Pflege ihrerseits sich in die Pflege zu nehmen und so zur Kulturpolitik zu werden. Eine fünfte Erscheinung der Neuzeit ist die *Entgötterung*. Dieser Ausdruck meint nicht die bloße Beseitigung der Götter, den groben »A-theismus« – im Gegenteil. Entgötterung ist der doppelseitige Vorgang, daß einmal das Weltbild sich verchristlicht, insofern als Weltgrund das Unendliche, das Unbedingte, das Absolute angesetzt wird, und daß zum anderen das Christentum seine Christlichkeit zu einer »Weltanschauung« (der sogenannten »christlichen Weltanschauung«) umdeutet und so sich neuzeitgemäß macht. Die Entgötterung ist der Zustand der Entscheidungslosigkeit über den Gott und die Götter. An seiner Heraufführung hat gerade das Christentum den größten Anteil. Aber die Entgötterung schließt das »religiöse Erleben« so wenig aus, daß vielmehr erst durch sie der Bezug zu den Göttern sich abwandelt in das »religiöse Erleben«.

Welche Auffassung des Seienden und welche Auslegung der Wahrheit liegt diesen Erscheinungen zugrunde? Wir beschränken die Frage auf die *zuerst genannte* Erscheinung, auf die Wissenschaft. Worin liegt das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft? Welche Auffassung des Seienden und der Wahrheit begründet dieses Wesen? Gelingt es, auf den metaphysischen Grund zu stoßen, der die Wissenschaft *als neuzeitliche* begründet, dann muß sich von ihm aus überhaupt das Wesen der Neuzeit erkennen lassen.

Wenn wir heute das Wort »Wissenschaft« gebrauchen, meint es etwas, das sich von der *doctrina* und *scientia* des Mittelalters, aber auch von der griechischen *ἐπιστήμη* *wesentlich* unterscheidet.<sup>4</sup> Die griechische »Wissenschaft« war z. B. niemals »exakt« und zwar deshalb, weil sie ihrem Wesen nach nicht »exakt« sein *konnte* und nicht »exakt« zu sein brauchte. Daher hat es überhaupt keinen Sinn zu meinen, die neuzeitliche Wissenschaft sei »exakter« als

<sup>4</sup> [Zuordnungszeichen von hier zum folgenden Absatz.]

die des Altertums. So kann man auch nicht sagen, die Galileische Lehre vom freien Fall der Körper sei wahr und die des Aristoteles, der z. B. lehrt, die leichten Körper strebten nach oben, sei falsch; denn die griechische Auffassung vom Wesen des Körpers und des Ortes und des Verhältnisses beider ruht auf einer ganz anderen Auslegung des Seienden und bedingt daher eine entsprechend verschiedene Art des Sehens und Befragens der Naturvorgänge. Niemand läßt sich beikommen zu behaupten, Shakespeares Dichtung sei fortgeschrittener gegenüber der des Aischylos. Noch unmöglicher ist es aber zu sagen, die neuzeitliche Erfassung des Seienden sei richtiger als die griechische.

Wollen wir daher das *Wesen* der neuzeitlichen Wissenschaft begreifen, dann müssen wir uns zuvor von der Gewohnheit befreien, die neuere Wissenschaft gegen die ältere lediglich *gradweise*, etwa nach dem Gesichtspunkt des Fortschritts, abzuheben.

Das Wesen dessen, was man heute »Wissenschaft« nennt, ist die *Forschung*. Und worin besteht das Wesen der Forschung? Darin, daß das Erkennen *sich selbst einrichtet* als *Vorgehen* in einen Bereich des Seienden, der Natur oder der Geschichte. Vorgehen meint hier nicht bloß die »Methode«, das Verfahren; denn jedes Verfahren bedarf bereits eines offenen Bezirks, in dem es sich bewegt. Aber gerade das Öffnen eines solchen Bezirks ist der Grundvorgang der Forschung. Es vollzieht sich dadurch, daß in einem Bereich des Seienden, z. B. in der Natur, ein bestimmter Grundriß der Naturvorgänge entworfen wird. Der Entwurf zeichnet vor, in welcher Weise das erkennende Vorgehen sich an den eröffneten Bezirk zu binden hat. Diese Bindung ist die *Strenge* der Forschung. Durch den Entwurf des Grundrisses und die Bestimmung der Strenge sichert sich das Vorgehen innerhalb des Seinsbereiches *seinen* Gegenstandsbezirk. Ein Blick auf die früheste und zugleich maßgebende neuzeitliche Wissenschaft, die mathematische Physik, verdeutlicht das Gemeinte.

Die neuzeitliche Physik heißt mathematische, weil sie in einem vorzüglichen Sinne eine ganz bestimmte Mathematik »anwendet«. Allein, sie kann nur in solcher Weise mathematisch verfahren.

ren, weil sie in einem tieferen Sinne bereits mathematisch *ist*. Τὰ μαθήματα meint für die Griechen dasjenige, was der Mensch im Betrachten des Seienden und im Umgang mit den Dingen im Voraus kennt: von den Körpern das Körperhafte, von den Pflanzen das Pflanzliche, von den Tieren das Tiermäßige, vom Menschen das Menschenartige. Zu diesem schon Bekannten, d. h. Mathematischen, gehören neben dem Angeführten auch die Zahlen. Wenn wir auf dem Tisch drei Äpfel vorfinden, dann erkennen wir, daß es deren drei sind; aber die Zahl »drei« – die Dreiheit – kennen wir schon. Das besagt: Die Zahl ist etwas Mathematisches. Und nur weil die Zahlen das gleichsam aufdringlichste Immer schon Bekannte und somit das Bekannteste unter dem Mathematischen darstellen, deshalb wurde alsbald das Mathematische als Benennung dem Zahlenmäßigen vorbehalten. Keineswegs aber wird das Wesen des Mathematischen durch das Zahlenhafte bestimmt. Physik ist allgemein die Erkenntnis der Natur, im besonderen dann die Erkenntnis des stofflich Körperhaften in seiner Bewegung; denn dieses zeigt sich am handgreiflichsten und durchgängig – wenn auch in verschiedener Weise – an allem Naturhaften. Wenn nun die Physik sich ausdrücklich zu einer mathematischen gestaltet, dann heißt das: *durch* sie und *für* sie wird in einer betonten Weise etwas als das Schon Bekannte im vorhinein ausgemacht. Und diese Ausmachung betrifft nichts Geringeres als den Entwurf dessen, *was* für dieses Erkennen der Natur Natur sein soll: der in sich geschlossene Bewegungszusammenhang raumzeitlich bezogener Massenpunkte. In diesem als ausgemacht angesetzten Grundriß der Natur sind u. a. folgende Bestimmungen eingetragen: Bewegung besagt Ortsveränderung. Keine Bewegung und Bewegungsrichtung ist vor der anderen ausgezeichnet; jeder Ort ist jedem gleich; kein Zeitpunkt hat vor einem anderen einen Vorzug. Jede Kraft bestimmt sich nach dem, d. h. *ist* nur das, was sie an Bewegung und d. h. wieder an Ortsveränderungsgröße in der Zeiteinheit zur Folge hat. In diesen Grundriß von Natur muß jeder Vorgang hineingesehen werden, ja im Gesichtskreis dieses Grundrisses wird ein Naturvorgang erst *als* ein solcher sichtbar.



Dieser Entwurf der Natur erhält dadurch seine Sicherung, daß die physikalische Forschung für jeden ihrer fragenden Schritte im Vorhinein an ihn sich bindet. Diese Bindung, die Strenge der Forschung, hat jeweils gemäß dem Entwurf ihren eigenen Charakter. Die Strenge der mathematischen Naturwissenschaft ist die Exaktheit. Alle Vorgänge müssen hier, wenn sie überhaupt *als* Naturvorgänge in die Vorstellung kommen sollen, im voraus als raumzeitliche Bewegungsgrößen bestimmt sein. Solche Bestimmung vollzieht sich in der Messung mit Hilfe der Zahl und der Rechnung. Aber die mathematische Naturwissenschaft ist nicht deshalb »exakt«, weil sie genau rechnet, sondern sie muß so rechnen, weil die Bindung an ihren Gegenstandsbezirk den Charakter der Exaktheit hat. Dagegen müssen alle Geisteswissenschaften, ja sogar alle Wissenschaften vom Lebendigen, gerade um streng zu bleiben, notwendig unexakt sein. Man *kann* zwar auch das Lebendige als eine raum[-]zeitliche Bewegungsgröße auffassen, aber man faßt dann nicht mehr das Lebendige. Das Unexakte der historischen Geisteswissenschaften ist deshalb kein Mangel, sondern nur die Erfüllung einer der Forschung wesentlichen Forderung. Allerdings bleibt nun auch der Entwurf und die Sicherung des Gegenstandsbezirks der *historischen* Wissenschaften nicht nur andersartig, sondern leistungsmäßig weit schwieriger als die Durchführung der Strenge der exakten Wissenschaften.

Die Wissenschaft wird zur Forschung durch den Entwurf und durch die Sicherung desselben in der Strenge des Vorgehens. Entwurf und Strenge aber entfalten sich erst zu dem, was sie sind, im *Verfahren*. Dieses kennzeichnet den *zweiten* für die Forschung wesentlichen Charakter. Soll der entworfene Bezirk gegenständlich werden, dann gilt es, ihn in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Schichten und Verflechtungen zur Begegnung zu bringen. Deshalb muß das Vorgehen den Blick frei haben für die Wandelbarkeit des Begegnenden. Nur im Gesichtskreis des immer Anderen (der Veränderung) zeigt sich die Fülle des Besonderen – der sogenannten »Tatsachen«. Die Tatsachen sollen aber gegenständlich werden. Das Vorgehen muß daher das Veränderliche in seiner Ver-

änderung vorstellen, zum Stehen bringen und dennoch die Bewegung eine Bewegung sein lassen. Das Stehende der Tatsachen und die Beständigkeit ihres Wechsels als solchen ist die Regel. Und das Beständige der Veränderung in der Notwendigkeit ihres Verlaufs ist das Gesetz. Erst im Gesichtskreis von Regel und Gesetz werden Tatsachen als die Tatsachen, die sie sind, klar. Tatsachenforschung im Bereich der Natur ist in sich das Aufstellen und Bewähren von Regel und Gesetz. Das Verfahren, wodurch ein Gegenstandsbezirk zur Vorstellung kommt, hat den Charakter der Erklärung. Und diese ist immer doppelseitig: sie begründet das Unbekannte durch ein Bekanntes und bewährt zugleich dieses Bekannte durch jenes Unbekannte. Die Erklärung vollzieht sich in der Untersuchung. Deren Durchführung geschieht in den Naturwissenschaften je nach der Art des Untersuchungsfeldes und der Erklärungsabsicht durch das »*Experiment*«. Aber die Naturwissenschaft wird nicht erst zur Forschung durch das Experiment, sondern umgekehrt das Experiment wird erst dort und nur dort möglich, wo die Naturerkenntnis sich zur Forschung umgewandelt hat. Weil die neuzeitliche Physik eine im wesentlichen mathematische ist, deshalb allein kann sie »experimentell« sein. Weil nun aber weder die mittelalterliche *doctrina* noch die griechische *ἐπιστήμη* Wissenschaft sind im Sinne der Forschung, deshalb kommt es dort nicht zum Experiment. Zwar hat Aristoteles erstmals begriffen, was *experientia* (*ἐμπειρία*) heißt: das Beobachten der Dinge selbst, ihrer Eigenschaften und Veränderungen unter wechselnden Bedingungen und somit die Kenntnis der Weise, wie sich die Dinge in der Regel verhalten. Aber ein Beobachten, das auf solche Kenntnisse abzielt, das *experimentum*, bleibt von dem, was zur Wissenschaft als Forschung gehört, vom Forschungsexperiment, wesentlich verschieden; auch dann, wenn die antiken und mittelalterlichen Beobachtungen mit Zahl und Maß arbeiten; ja selbst dann, wenn dieses Beobachten bestimmte Vorrichtungen und Werkzeuge zuhelfe nimmt. Denn hierbei fehlt durchgängig das Entscheidende: das Experiment geht aus von der Zugrundelegung eines Gesetzes – will sagen von der Vorstellung einer Be-



dingung, dergemäß ein bestimmter Bewegungszusammenhang in der Notwendigkeit seines Ablaufs vor-gestellt und d. h. für die Berechnung im Voraus beherrschbar gemacht werden kann. Die Ansetzung des Gesetzes aber vollzieht sich in der ausdrücklichen Bezugnahme auf den Grundriß des Gegenstandsbezirks. Deshalb sagt Newton: *hypotheses non fingo*<sup>5</sup>, die Zugrundelegungen sind nicht willkürlich erdacht, sondern aus dem Grundriß der Natur entfaltet. Das Experiment aber ist jenes Verfahren, das in seiner Anlage und Durchführung vom zugrundegelegten Gesetz her bestimmt wird, um *die* Tatsachen beizubringen, die das Gesetz bewähren bzw. ihm die Bewährung versagen. Je exakter der Grundriß der Natur entworfen ist, um so exakter wird die Möglichkeit des Experiments. Der vielberufene mittelalterliche Scholastiker Roger Bacon kann daher niemals der Vorläufer des neuzeitlichen experimentierenden Forschers sein, sondern er bleibt lediglich der Nachläufer des Aristoteles. Denn inzwischen ist durch das Christentum der eigentliche Besitz der Wahrheit in den Glauben, in das Fürwahrhalten des Schriftwortes und der Kirchenlehre verlegt worden. Die höchste Erkenntnis und Lehre ist die Theologie als Auslegung des göttlichen Wortes der Offenbarung, das in der »Schrift« niedergelegt und durch die »Kirche« verkündet wird. Erkennen ist da nicht Forschen, sondern das rechte Verstehen des maßgebenden Wortes und der es verkündenden »Autoritäten«. Deshalb erhält in der Erkenntnisgewinnung des Mittelalters die Erörterung der Worte und Lehrmeinungen der verschiedenen »Autoritäten« den Vorrang – das *componere scripta et sermones*, das *argumentum ex verbo* ist entscheidend und zugleich der Grund dafür, daß die übernommene platonische und aristotelische Philosophie zur scholastischen Dialektik werden mußte. Wenn nun R. Bacon das *experimentum* fordert – und er fordert es – dann meint er nicht das »Experiment« der Wissenschaft als Forschung, sondern er verlangt statt des *argumentum ex verbo* das *argumentum ex re*, statt der Erörterung der Lehrmeinungen die

<sup>5</sup> [Vgl. oben S. 718, Anm. 38.]

Beobachtung der Dinge selbst, d. h. die aristotelische ἐμπειρία. Das neuzeitliche Forschungsexperiment aber ist nicht nur ein grad- und umfangsweise genaueres Beobachten, sondern das *wesentlich* anders geartete Verfahren der Gesetzesbewährung im Rahmen und im Dienste eines exakten Entwurfs der Natur. Dem Experiment der Naturforschung entspricht in den historischen Geisteswissenschaften die *Quellenkritik*. Dieser Name bezeichne hier das Ganze der Quellenfindung, Sichtung, Sicherung, Auswertung und Aufbewahrung. Die auf die Quellenkritik *gegründete* historische Erklärung führt zwar die Tatsachen nicht auf Gesetze und Regeln zurück; sie beschränkt sich aber ebensowenig auf ein bloßes Berichte der Tatsachen. Auch in den historischen Wissenschaften zielt das Verfahren darauf ab, das Beständige vorzustellen und die Geschichte zum Gegenstand zu machen. Gegenständlich kann die Geschichte nur werden, wenn sie vergangen ist. Und das Beständige im Vergangenen, dasjenige, worauf die historische Erklärung das Einmalige und Mannigfaltige der Geschichte verrechnet, ist das Immer schon einmal dagewesene – das Vergleichbare. Im ständigen Vergleichen von allem mit allem wird das Verständliche herausgerechnet und als der Grundriß der Geschichte bewährt und befestigt. Nur soweit die historische Erklärung reicht, erstreckt sich der Bezirk der historischen Forschung. Das Einzigartige, das Seltene, das Einfache, kurz das Große in der Geschichte ist niemals selbstverständlich und bleibt daher unerklärbar. Die historische Forschung leugnet das Große in der Geschichte nicht, sondern »erklärt« es als die Ausnahme. In dieser Erklärung ist das Große am Gewöhnlichen und Durchschnittlichen gemessen. Und es gibt auch keine andere historische Erklärung, solange Erklärung heißt: Rückführung auf das Verständliche und solange Historie Forschung, d. h. Erklärung bleibt.

Jede Wissenschaft ist als Forschung gegründet auf den Entwurf eines Gegenstandsbezirks und deshalb notwendig *Einzelwissenschaft*. Jede Einzelwissenschaft aber muß sich in der Entfaltung des Entwurfs durch ihr Verfahren auf bestimmte Felder der Untersuchung *besondern*. Diese Besonderung (Spezialistik) ist nun aber

keineswegs nur die »fatale« Begleiterscheinung der zunehmenden Unübersehbarkeit der Forschungsergebnisse. Sie ist nicht ein unvermeidliches Übel, sondern die Wesensnotwendigkeit der Wissenschaft als Forschung; sie ist nicht die Folge, sondern der Grund ihres Fortschritts; die Forschung fährt ja in ihrem Verfahren nicht in beliebige Untersuchungen auseinander, um sich in diesen zu verlaufen; denn die neuzeitliche Wissenschaft wird durch einen dritten Grundvorgang bestimmt: den *Betrieb* (2<sup>6</sup>). Man wird darunter zunächst jene Erscheinung verstehen, daß eine Wissenschaft – sei es eine Natur- oder Geisteswissenschaft – heute erst dann das rechte Ansehen einer Wissenschaft erlangt, wenn sie *institutsfähig* geworden. Allein, die Forschung ist nicht Betrieb, weil ihre Arbeit in Instituten vollzogen wird, sondern die Institute sind notwendig, weil die Wissenschaft *in sich* als Forschung den Charakter des Betriebs hat – denn das Verfahren, durch das die einzelnen Gegenstandsbezirke erobert werden, häuft nicht einfach Ergebnisse an; vielmehr richtet es sich selbst mit Hilfe der Ergebnisse zu einem neuen Vorgehen ein. In der Maschinenanlage z. B., die für die Physik zur Durchführung der Atomzertrümmerung nötig ist, steckt gleichsam die ganze bisherige Physik. Entsprechend werden in der historischen Forschung die Quellenbestände erst eigentlich für die Erklärung verwendbar, wenn die Quellen selbst auf Grund historischer Erklärungen gesichert sind. In diesen Vorgängen vollzieht sich eine Einkreisung des Verfahrens der Wissenschaften durch ihre Ergebnisse. Immer mehr richtet sich das Verfahren auf die durch es selbst eröffneten Möglichkeiten des Vorgehens ein. Dieses Sicheinrichtenmüssen auf die Ergebnisse als Wege und Mittel des Verfahrens ist das Wesen des Betriebscharakters der Forschung und der *innere* Grund für die Notwendigkeit ihres Institutscharakters. Im Betrieb wird der Entwurf des Gegenstandsbezirks allererst in das Seiende eingebaut. Alle Einrichtungen, die einen planbaren Zusammenschluß der Verfahrensweisen erleichtern, die wechselweise Mitteilung

<sup>6</sup> Vgl. S. 8 [im vorliegenden Band Anmerkung (Zusatz) 2, S. 757].

und Überprüfung der Ergebnisse fördern und den Austausch der Arbeitskräfte regeln, alle solche Maßnahmen sind keineswegs die äußere Folge der bloßen Ausdehnung der Forschung, sondern das weither kommende und weiterhin noch unverstandene Zeichen, daß die *neuzeitliche* Wissenschaft beginnt, in den entscheidenden Abschnitt ihrer Geschichte einzutreten. Jetzt erst ergreift sie Besitz von ihrem eigenen vollen Wesen. Denn was geht eigentlich in der Ausbreitung und Verfestigung des Institutscharakters der Wissenschaften vor sich? Nichts Geringeres als die Sicherstellung des Vorrangs des Verfahrens vor dem Seienden (Natur und Geschichte), das in der Forschung gegenständlich wird. Auf dem Grunde ihres Betriebscharakters schaffen sich die Wissenschaften die ihnen gemäße Zusammengehörigkeit und Einheit. Deshalb steht eine institutsmäßig betriebene historische oder archäologische Forschung z. B. der entsprechend eingerichteten physikalischen Forschung wesentlich näher als etwa einer Disziplin ihrer eigenen geisteswissenschaftlichen Fakultät, die noch in der bloßen Gelehrsamkeit steckengeblieben ist. Die entschiedene Entfaltung des neuzeitlichen Betriebscharakters der Wissenschaft prägt daher auch einen anderen Schlag von Menschen. Der Gelehrte verschwindet. Er wird abgelöst durch den »Wissenschaftler«, der in Forschungsunternehmungen steht. Diese und nicht die Pflege einer Gelehrsamkeit geben seiner Arbeit die scharfe Luft. Der Wissenschaftler braucht zu Hause keine Bibliothek mehr. Er ist überdies ständig unterwegs; [er] verhandelt auf Tagungen und unterrichtet sich auf Kongressen; er bindet sich an Aufträge von Verlegern. Diese bestimmen jetzt, welche Bücher geschrieben werden müssen (37). Der »Wissenschaftler« drängt *von sich aus* notwendig in den Umkreis der Wesensgestalt des Arbeiters und des Soldaten. So allein bleibt er wirkungsfähig und damit im Sinne seines Zeitalters wirklich. Daneben kann sich noch einige Zeit und an einigen Stellen die immer dünner und leerer werdende Romantik des Gelehrtentums und der »Universität« halten. Der wirkende

<sup>7</sup> Beilage [im vorliegenden Band Anmerkung (Zusatz) 3, S. 757 f.].

Einheitscharakter und somit die Wirklichkeit der *Universität* liegt jedoch nicht in einer von *ihr* ausgehenden, weil von *ihr* genährten und in *ihr* verwahrten geistigen Kraft der ursprünglichen Einigung und Befuehrung der Wissenschaften. Wirklich ist die Universität als eine Einrichtung, die noch in einer einzigartigen, weil verwaltungsmäßig geschlossenen Form das Auseinanderstreben der Wissenschaften in die Besonderung und die »besondere« Einheit der Betriebe möglich und sichtbar macht. Weil die eigentlichen Wesenskräfte der neuzeitlichen Wissenschaft im Betrieb am unmittelbarsten eindeutig zur Wirkung kommen, deshalb können auch nur die eigenwüchsigen Forschungsbetriebe von sich her die ihnen gemäÙe innere Einheit mit anderen vorzeichnen und einrichten. Das wirkliche »System« der Wissenschaften besteht in dem jeweils aus den Planungen sich fügenden Zusammenstehen des Vorgehens und der Haltung hinsichtlich der Vergegenständlichung des Seienden. Der geforderte Vorzug dieses »Systems« ist nicht irgendeine erdachte und starre inhaltliche Beziehungseinheit der Gegenstandsgebiete, sondern die größtmögliche freie, aber geregelte Beweglichkeit der Umschaltung und Einschaltung der Forschungen in die jeweils leitenden Aufgaben. Je ausschließlicher die Wissenschaften sich auf die vollständige Betreibung und Beherrschung ihres Arbeitsganges vereinzeln, je »illusions«freier diese Betriebe sich in abgesonderte Forschungsanstalten und Forschungsfachschulen verlagern, um so unwiderstehlicher gewinnen die Wissenschaften die Vollendung ihres neuzeitlichen Wesens. Je unbedingter aber die Wissenschaften und die »Wissenschaftler« mit der neuzeitlichen Gestalt ihres Wesens ernst machen, um so eindeutiger werden sie sich und um so unmittelbarer für den gemeinen Nutzen bereitstellen können, um so vorbehaltloser werden sie sich aber auch in die öffentliche Unauffälligkeit jeder echten gemeinnützigen Arbeit zurückstellen müssen (4<sup>8</sup>).

Die neuzeitliche Wissenschaft gründet sich und vereinzelt sich zugleich in den Entwürfen bestimmter Gegenstandsbezirke. Diese

\* [Im vorliegenden Band Anmerkung (Zusatz) 4, S. 758 f.]

Entwürfe entfalten sich im entsprechenden durch die Strenge gesicherten Verfahren. Das jeweilige Verfahren richtet sich ein im Betrieb. Entwurf und Strenge, Verfahren und Betrieb, wechselseitig sich fördernd, machen das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft aus, machen sie zur Forschung.

Wir besinnen uns auf das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft, um darin den metaphysischen Grund zu erkennen. Welche Auffassung des Seienden und welcher Begriff von der Wahrheit begründen, daß die Wissenschaft zur Forschung wird?

Das Erkennen als Forschung zieht das Seiende zur Rechenschaft darüber, *wie* es und *wieweit* es dem Vorstellen verfügbar zu machen ist. Die Forschung verfügt über das Seiende, wenn es dieses entweder in seinem künftigen Verlauf vorausberechnen oder als Vergangenes nachrechnen kann. In der Vorausberechnung wird die Natur, in der historischen Nachrechnung wird die Geschichte gleichsam »gestellt«, d. h. zum Gegenstand. Und nur was dergestalt Gegenstand wird, *ist* – »gilt« als »seiend«. Zur Wissenschaft als Forschung kommt es erst, wenn das Sein des Seienden in solcher Gegenständlichkeit gesucht wird. Diese Vergegenständlichung des Seienden vollzieht sich in einem Vorstellen, das darauf zielt, jegliches Seiende so vor sich zu bringen, daß der rechnende Mensch des Seienden sicher und d. h. gewiß sein kann. Zur Wissenschaft als Forschung kommt es erst dann und nur dann, wenn die Wahrheit zur Gewißheit des Vorstellens sich wandelt. Erstmals wird das Seiende als *Gegenständlichkeit* des Vorstellens und die Wahrheit als *Gewißheit* des Vorstellens bestimmt in der Metaphysik des Descartes. Der Titel seines Hauptwerks lautet: *Meditationes de prima philosophia*. Betrachtungen über die »erste Philosophie«. Πρώτη φιλοσοφία ist die von Aristoteles geprägte Bezeichnung für das, was später »Metaphysik« genannt wird. Die gesamte neuzeitliche Metaphysik | Nietzsche mit eingeschlossen | hält sich in der von Descartes angebahnten Auslegung des Seienden und der Wahrheit (5<sup>9</sup>).

<sup>9</sup> Beilage zu S. 11 [im vorliegenden Band Anmerkung (Zusatz) 5, S. 759 ff.].

Wenn nun die Wissenschaft als Forschung eine wesentliche Erscheinung der Neuzeit ist, dann muß der metaphysische Grund der Forschung zugleich, ja *zuvor* und weit voraus das Wesen der Neuzeit überhaupt bestimmen.

Man kann das Wesen der Neuzeit darin sehen, daß der Mensch sich *von* den mittelalterlichen Bindungen befreit, indem er sich zu sich selbst befreit.<sup>10</sup> Aber diese richtige Kennzeichnung bleibt doch vordergründlich. Sie hat jene Irrtümer zur Folge, die es verhindern, den *Wesensgrund* dieses Zeitalters zu fassen und von da aus erst auch die Tragweite seines Wesens zu ermessen. Gewiß hat die Neuzeit im Gefolge der »Befreiung« des Menschen einen »Subjektivismus« und »Individualismus« heraufgeführt. Aber ebenso gewiß bleibt, daß kein Zeitalter vor ihm einen vergleichbaren »Objektivismus« geschaffen hat und daß in keinem Zeitalter vorher das Nichtindividuelle in der Gestalt des Massenhaften zur Geltung kam. Das Wesentliche ist hier das notwendige Wechselspiel von »Subjektivismus« und »Objektivismus«. Aber eben dieses wechselweise Sichbedingen weist auf tiefere Vorgänge zurück.

Nicht daß der Mensch sich von den bisherigen Bindungen zu sich selbst befreit, ist das Entscheidende, sondern daß das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum »Subjekt« wird. Dieses Wort *subjectum* muß dabei als die Übersetzung des griechischen *ὑποκείμενον* verstanden werden. Damit ist gemeint: das Zum Grunde liegende und als Grund alles auf sich Sammelnde. Diese metaphysische Bedeutung des Subjektbegriffes hat zunächst keinen betonten Bezug zum Menschen und vollends nicht zum »Ich«. Wenn aber der Mensch zu dem ersten und eigentlichen Subjektum wird, dann heißt das: der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmittel des Seienden. Das ist aber nur möglich, wenn die Auffassung des Seienden im Ganzen sich wandelt. Worin zeigt sich diese Wandlung und was ist ihr gemäß dann das Wesen der Neuzeit?

<sup>10</sup> [Verweisungszeichen von hier zum folgenden Absatz.]

Wenn wir uns auf die Neuzeit besinnen, fragen wir nach dem neuzeitlichen Weltbild. Und wir kennzeichnen dieses durch eine Abhebung gegen das mittelalterliche und das antike Weltbild. Doch warum fragen *wir*<sup>11</sup> bei der Auslegung eines geschichtlichen Zeitalters nach dem »Weltbild«? Ist das denn selbstverständlich? Allerdings – sofern *wir* eben neuzeitlich denken. Was ist das nun – ein Weltbild? Offenbar ein Bild »von« der Welt. Aber was heißt hier »Welt« und was meint da »Bild«?

»Welt« steht *hier* als die Benennung des Seienden im Ganzen. Der Name ist nicht eingeschränkt auf den »Kosmos«, die »Natur«. Zur Welt gehört auch die Geschichte. Doch selbst Natur *und* Geschichte und beide in ihrer sich unterlaufenden und überhöhen- den Wechseldurchdringung erschöpfen nicht die Welt. In dieser Bezeichnung ist mitgemeint der Weltgrund, gleichviel wie seine Beziehung zur Welt gedacht wird (5a<sup>12</sup>).

Bei dem Wort »Bild« denkt man zunächst an das Abbild von etwas. Demnach wäre das Weltbild gleichsam ein »Gemälde« vom Seienden im Ganzen. Doch »Weltbild« besagt mehr. Wir meinen damit die Welt selbst, sie, das Seiende im Ganzen, so wie es für uns maßgebend und verbindlich ist. »Bild« meint hier nicht einen Abklatsch, sondern jenes, was in der Redewendung herausklingt: »wir sind über etwas im Bilde«. Das will sagen: die Sache selbst steht so, wie es mit ihr steht, vor uns. Sich über etwas »ins Bild« setzen heißt: das Seiende selbst vor sich stellen und als so gestelltes und ständiges vor sich haben. Aber noch fehlt eine entscheidende Bestimmung im Wesen des Bildes. »Wir sind über etwas im Bilde« meint nicht nur, daß das Seiende uns überhaupt vorgestellt ist, sondern, daß es in all dem, was zu ihm gehört und in ihm zusammensteht (»System«) (6<sup>13</sup>), vor uns steht. »Im Bilde

<sup>11</sup> [Unterstreichung (mit schwarzer Tinte) in der Handschrift. Die ursprüngliche Sperrung (d. h. Hervorhebung) des Wortes ist in der Maschinenabschrift für Kurt Bauch (38 S.) durch Verbindungsbögen aufgehoben (ebenso keine Hervorhebung in den anderen Abschriften).]

<sup>12</sup> [Im vorliegenden Band Anmerkung (Zusatz) 5a, S. 761.]

<sup>13</sup> Beilage zu S. 13 [im vorliegenden Band Anmerkung (Zusatz) 6, S. 761 ff.].

sein« – dabei schwingt mit: das Bescheid wissen – das gerüstet sein und sich darauf einrichten. Wo die Welt zum Bilde wird, ist das Seiende im Ganzen angesetzt als jenes, worauf der Mensch sich einrichtet, was er deshalb entsprechend vor sich bringen und vor sich haben und somit in einem entschiedenen Sinne vor sich stellen muß.

»Weltbild« – wesentlich verstanden – meint daher nicht ein Bild »von« der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen. Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, daß es erst und nur seiend ist, sofern es durch den Menschen vor den Menschen gestellt ist. Wo es zum Weltbild kommt, vollzieht sich eine bestimmte Entscheidung über das Seiende im Ganzen. Das Wesen des Seins wird in der Vorgestelltheit des Seienden gesucht und gefunden.

Überall dort aber, wo das Seiende *nicht* in diesem Sinne ausgelegt wird, kann auch die Welt nicht ins Bild rücken, kann es kein Weltbild geben.

*Daß* das Seiende seiend wird in der Vorgestelltheit, macht das Zeitalter, in dem es dahin kommt, zu einem neuen gegenüber dem vorigen. Ein Weltbild, d. h. das Seiende im Ganzen als »Bild« begriffen, gibt es erst und nur in der Neuzeit. Die Redewendungen »Weltbild der Neuzeit« und »neuzeitliches Weltbild« sagen zweimal dasselbe und unterstellen etwas, was es nie zuvor geben konnte, nämlich ein »mittelalterliches« bzw. ein »antikes« Weltbild. Das Weltbild wird nicht von einem vormals mittelalterlichen zu einem neuzeitlichen, sondern dies, daß überhaupt die Welt zum Bild wird, zeichnet das Wesen der Neuzeit aus.

Für das Mittelalter dagegen ist das Seiende das *ens creatum* – das vom persönlichen Schöpfergott als der obersten Ursache Geschaffene. Seiendes sein besagt hier: in eine je bestimmte Stufe der Ordnung des Geschaffenen gehören und als so Verursachtes der Schöpfungsursache entsprechen (*analogia entis*) (7<sup>14</sup>). Niemals aber besteht das Sein des Seienden hier darin, daß es als das Vor-

<sup>14</sup> [Im vorliegenden Band Anmerkung (Zusatz) 7, S. 763.]

handene vor den Menschen gebracht und in dessen Bescheid[-]<sup>15</sup> und Verfügungsbereich gestellt und so allein seiend ist.

Noch ferner liegt dem Griechentum die neuzeitliche Auslegung des Seienden. Einer der ältesten Aussprüche des griechischen Denkens über das Sein lautet: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.<sup>16</sup> Dieser Satz des Parmenides will sagen: Zum Seyn gehört, weil von ihm gefordert und bestimmt, das Vernehmen des Seienden. Das Seiende ist das Aufgehende und Sichöffnende und so über den Menschen Kommende. Das Seiende wird nicht seiend dadurch, daß erst der Mensch »es« anschaut, sondern der Mensch ist der vom Seienden Angeschaute, von dem Sichöffnenden Durchdrungene und Durchwachsene. Vom Seienden angeschaut, in dessen Offenes einbezogen und einbehalten und so von ihm getragen, in seinen Gegensätzen umgetrieben und von seinem Zwiespalt gezeichnet sein, das ist das Wesen des Menschen in der großen griechischen Zeit. Und deshalb muß dieser Mensch, um sein Wesen zu erfüllen, das Sichöffnende in seiner Offenheit sammeln und retten, auffangen und bewahren und aller sich aufspaltenden Wirrnis ausgesetzt bleiben. Der griechische Mensch *ist* als der Vernehmer des Seienden, weshalb im Griechentum die Welt nicht zum Bild werden konnte (8<sup>17</sup>).

Ganz anderes meint im Unterschied zum griechischen »Vernehmen« das neuzeitliche Vorstellen, dessen Bedeutung im lateinischen repraesentatio am ehesten zum Ausdruck kommt. Vorstellen bedeutet hier: das Vorhandene *als* ein Entgegenstehendes vor *sich* bringen, auf sich, den Vorstellenden *zu* beziehen und in diesen Bezug zu sich als den maßgebenden Bereich zurückzwingen. Wo solches geschieht, setzt der Mensch über das Seiende sich ins Bild. Indem aber der Mensch dergestalt sich ins *Bild* setzt, setzt *er* sich in die Szene; ja noch wesentlicher – er setzt sich selbst als die Szene, in der das Seiende fortan sich vorstellen, d. h. Bild sein

<sup>15</sup> [Bindestrich ergänzt nach: Martin Heidegger, Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 90.]

<sup>16</sup> [Vgl. oben S. 703f., Anm. 12.]

<sup>17</sup> [Im vorliegenden Band Anmerkung (Zusatz) 8, S. 763f.]

muß. Aber das entscheidend Neue dieses Vorgangs liegt keinesfalls darin, daß jetzt die Stellung des Menschen inmitten des Seienden lediglich eine andere ist gegenüber dem mittelalterlichen und antiken Menschen, sondern daß der Mensch diese Stellung als die von ihm ausgemachte selbst bezieht und als die von ihm bezogene innehält und als den Boden seiner möglichen Entfaltung sichert. Jetzt erst gibt es überhaupt so etwas wie eine »Stellung« des Menschen, will sagen jene Art des Menschseins, die den Bereich der *menschlichen* Vermögen entschieden als den Maß- und Vollzugsraum für die Bewältigung des Seienden im Ganzen besetzt. Wenn somit der Bildecharakter der Welt verdeutlicht wird als Vorgestelltheit des Seienden, dann müssen wir, um das neuzeitliche Wesen der Vorgestelltheit voll zu fassen, aus dem abgenutzten Wort und Begriff »Vor-stellen« die ursprüngliche Nennkraft herausspüren: das vor *sich* hin und *zu* sich *her* stellen. [Dadurch kommt das Seiende als Gegenstand zum Stehen und empfängt so erst das Siegel des Seins.]<sup>18</sup> Daß die Welt zum Bilde wird, ist ein und derselbe Vorgang mit dem, daß der Mensch innerhalb des Seienden zum Subjektum wird. Und nur weil und sofern der Mensch überhaupt und wesentlich zum Subjekt geworden ist, muß es in der Folge für ihn zu der ausdrücklichen Frage kommen, ob der Mensch als das auf seine Beliebigkeit beschränkte und in seine Willkür losgelassenen »Ich« oder als das »Wir« der Gesellschaft, ob der Mensch als Einzelner oder als Gemeinschaft, ob der Mensch als Persönlichkeit in der Gemeinschaft oder als bloßes Gruppenmitglied in der Körperschaft, ob er als Staat und Nation oder als Volk das *Subjekt* sein will und muß, das er *als* neuzeitliches Wesen schon *ist*. Nur wo der Mensch wesenhaft schon Subjekt ist, besteht die Möglichkeit des Ausgleitens in das Unwesen des »Subjektivismus« im Sinne des »Individualismus«. Aber auch nur da, wo der Mensch Subjekt bleibt, hat der ausdrückliche Kampf *gegen* den »Individualismus« und *für* die Gemeinschaft als das Zielfeld alles Leistens und Nutzens einen Sinn. Die für das Wesen der Neuzeit ent-

<sup>18</sup> [Eckige Klammern (mit grünem Stift) in der Handschrift.]

scheidende Verschränkung der beiden Vorgänge, daß die Welt zum Bilde und der Mensch zum Subjektum wird, wirft zugleich ein Licht auf den im ersten Anschein fast widersinnigen Grundvorgang der neuzeitlichen Geschichte. Je umfassender nämlich und durchgreifender die *Welt* erobert, je objektiver das Objekt wird, um so subjektiver, d. h. vordringlicher wird das Subjektum, um so unaufhaltsamer wandelt sich die *Welt*betrachtung und Weltlehre zu einer Lehre vom *Menschen*, zur Anthropologie.<sup>19</sup> Kein Wunder, daß erst [dort<sup>20</sup>], wo die Welt zum Bilde wird, der »Humanismus« heraufkommt. Aber sowenig in der großen Zeit des Griechentums dergleichen wie eine Weltbild möglich war, sowenig konnte sich damals ein »Humanismus« zur Geltung bringen. Der »Humanismus« im engeren historischen Sinne ist daher nichts anderes als eine moralisch-aesthetische Anthropologie. »Anthropologie« ist hier nicht der gleichgültige Titel für irgendeine Erforschung des Menschen, sondern meint jene Deutung des Menschen, die vom Menschen *aus* und auf den Menschen *zu* das Seiende im Ganzen erklärt und abschätzt (9<sup>21</sup>). Umgekehrt bleibt die nachkommende biologische und schließlich politische und völkische Anthropologie im Wesen ein Humanismus. Die immer ausschließlichere Verwurzelung der Weltauslegung in der Anthropologie, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts einsetzt, findet ihren Ausdruck darin, daß sich die Grundhaltung des Menschen zum Seienden im Ganzen seitdem als »Weltanschauung« bestimmt. Seit jener Zeit gelangt dieses Wort in den Sprachgebrauch. Sobald die Welt zum Bilde wird, begreift sich die Stellung des Menschen als *Weltanschauung*. Zwar legt das Wort »Weltanschauung« das Mißverständnis nahe, als handle es sich da nur um ein untätiges Begaffen der Welt. Man hat deshalb schon im 19. Jahrhundert und mit Recht betont, »Weltanschauung« bedeute auch, ja sogar vor allem »*Lebensanschauung*«. Daß gleichwohl das Wort »Welt-

<sup>19</sup> [Verweisungszeichen zu unten im Text:] »Anthropologie« ist hier nicht ...

<sup>20</sup> [Ergänzung des Wortes nach: Martin Heidegger, Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 95.]

<sup>21</sup> [Im vorliegenden Band Anmerkung (Zusatz) 9, S. 764.]



anschauung« als Bezeichnung der Stellung des Menschen sich behauptet, gibt den schärfsten Beleg dafür, daß die Welt zum Bild geworden ist, sobald der Mensch sein *Leben* als das »Subjektum« in den Vorrang der Bezugsmittel gebracht hat. Dies bedeutet: Das Seiende gilt erst als seiend, sofern es und soweit es in dieses »Leben« ein- und zurückbezogen, d. h. »er-lebt« und »Er-lebnis« wird. So ungemäß dem Griechentum jeder Humanismus bleiben mußte, so unmöglich *war* eine »mittelalterliche«, so widersinnig ist eine »katholische Weltanschauung«. So notwendig [und<sup>22</sup>] rechtmäßig dem neuzeitlichen Menschen alles zum »Erlebnis« werden muß, je uneingeschränkter er in die Gestaltung seines Wesens ausgreift, so gewiß konnten die Griechen z. B. bei der Festfeier in Olympia niemals »Erlebnisse« haben.

Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild, welche Eroberung aber nur der Kampf ist um die Behauptung der Vorrangstellung des Menschen. Weil diese Stellung sich sichert, gliedert und ausspricht als Weltanschauung, wird das neuzeitliche Verhältnis zum Seienden in seiner entscheidenden Entfaltung zur Auseinandersetzung von Weltanschauungen, und zwar nicht beliebiger, sondern allein jener, die bereits äußerste Grundstellungen des Menschen mit der letzten Entschiedenheit bezogen haben. Für diesen Kampf der Weltanschauungen und gemäß dem Sinn dieses Kampfes setzt der Mensch die uneingeschränkte Gewalt der Berechnung, der Planung und der Züchtung aller Dinge ins Spiel. Die Wissenschaft als Forschung ist *eine* wesentliche Form dieses Sichseinrichtens in der Welt, *eine* der Bahnen, auf denen die Neuzeit mit einer den Beteiligten unbekannteren Geschwindigkeit ihrer Wesenserfüllung zurast. Mit diesem Kampf der »Weltanschauungen« tritt die Neuzeit erst in den entscheidenden und vermutlich dauerhaftesten Abschnitt ihrer Geschichte (10<sup>23</sup>).

<sup>22</sup> [Ergänzung des Wortes nach: Martin Heidegger, Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 94.]

<sup>23</sup> [Im vorliegenden Band Anmerkung (Zusatz) 10, S. 764.]

Das Zeichen für diesen Vorgang ist, daß überall und in den verschiedensten Gestalten und Verkleidungen *das Riesenhafte* zu Erscheinung kommt. Dabei meldet sich das Riesige auch in der Richtung des immer *Kleineren*. Denken wir an die Zahlen der Atomphysik. Das Riesige drängt sich vor in einer Form, die es scheinbar gerade verschwinden läßt: in der Vernichtung der großen Entfernungen durch das Flugzeug, im beliebigen, durch einen Handgriff »herzustellenden« Vorstellen fremder und abgelegener »Welten« in ihrer Alltäglichkeit durch den Rundfunk. Aber man denkt zu oberflächlich, wenn man meint, das Riesige sei lediglich die zerdehnte Leere des nur »Quantitativen«. Man denkt zu kurz, wenn man findet, das Riesige in der Gestalt des fortgesetzt Nochniedagewesenen entspringe nur der blinden Sucht der Übertreibung und des Übertreffens. Und man denkt überhaupt nicht, wenn man dieses Erscheinen des Riesenhaften mit dem Schlagwort »Amerikanismus« gedeutet zu haben glaubt (11<sup>24</sup>).

Das Riesige ist vielmehr Jenes, wodurch das »Quantitative« zu einer *eigenen Qualität* und damit zu einer ausgezeichneten Art des Großen wird. Jedes geschichtliche Zeitalter ist nicht nur verschiedenen groß gegenüber anderen; es hat vor allem je *seinen* eigenen Begriff von Größe.

Sobald aber das Riesenhafte der Planung und Berechnung und Einrichtung und Sicherung aus dem Quantitativen in eine eigene Qualität umspringt, wird das Riesige und scheinbar durchaus und jederzeit zu Berechnende gerade dadurch zum Unberechenbaren (vgl. Überlegungen VII, 18 f.<sup>25</sup>). Und dies ist der unsichtbare Schatten, der um alle Dinge überall geworfen wird, wenn der Mensch zum »Subjektum« geworden ist und die Welt zum Bild (12<sup>26</sup>).

Durch diesen Schatten legt sich die neuzeitliche Welt selbst in einen der Vorstellung entzogenen »Raum« hinaus und verleiht so jenem Unberechenbaren die ihm eigene Bestimmtheit und ge-

<sup>24</sup> [Im vorliegenden Band Anmerkung (Zusatz) 11, S. 764 f.]

<sup>25</sup> [Martin Heidegger, Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39). Hg. von Peter Trawny. Gesamtausgabe Bd. 95. Frankfurt a. M.: Klostermann 2014, S. 14 f.]

<sup>26</sup> [Im vorliegenden Band Anmerkung (Zusatz) 12, S. 765.]

schichtliche Einzigartigkeit. Dieser Schatten aber deutet auf ein Anderes, das zu wissen uns Heutigen verweigert ist (13<sup>27</sup>). Doch nicht einmal ahnen wird der Mensch dieses Verweigererte, solange er sich in der bloßen Verneinung des Zeitalters herumtreibt. Die aus Demut und Überheblichkeit gemischte Flucht in das Bisherige, und sei es »das Christliche«, leistet nichts, es sei denn die Verblendung gegenüber dem geschichtlichen Augenblick. Wissen, d. h. in seine Wahrheit verwahren, wird der Mensch jenes Unberechenbare nur im schöpferischen Fragen und Gestalten aus der Kraft echter Besinnung. Sie versetzt den künftigen Menschen in jenes Zwischen, darin er dem Seyn zugehört und doch im Seienden ein Fremdling bleibt (14<sup>28</sup>).

Der Zukünftigste aller Deutschen, Hölderlin, wußte davon. Sein Gedicht, das überschrieben ist »An die Deutschen«, schließt:

»Wohl ist enge begränzt unsere Lebenszeit,  
 Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir,  
 Doch die Jahre der Völker,  
 Sah ein sterbliches Auge sie?»

Wenn die Seele dir auch über die eigne Zeit  
 Sich die sehnnende schwingt, trauernd verweilst du  
 Dann am kalten Gestade  
 Bei den Deinen und kennst sie nie.« (IV, 133<sup>29</sup>)

<sup>27</sup> [Im vorliegenden Band Anmerkung (Zusatz) 13, S. 765.]

<sup>28</sup> [Im vorliegenden Band Anmerkung (Zusatz) 14, S. 765.]

<sup>29</sup> [Hölderlin, Sämtliche Werke. Bd. IV: Gedichte 1800–1806. Besorgt durch Norbert v. Hellingrath, a.a.O.]

[Anmerkungen (Zusätze)<sup>30)</sup>

1.) Aber *solche* Besinnung ist weder für alle notwendig noch von jedem zu vollziehen oder auch nur zu ertragen. Im Gegenteil: Besinnungslosigkeit gehört weithin zu den bestimmten Stufen des Vollbringens und Betreibens. Das Fragen der Besinnung stößt jedoch nie ins Grundlose und Fragliche, weil es im Voraus nach dem Sein fragt. An diesem Fragwürdigsten findet die Besinnung den äußersten Widerstand, will sagen den Rückstoß in das Ernstmachen mit dem ins Licht seines Seins gerückten Seienden.

Die Besinnung auf das Wesen der Neuzeit stellt das Denken und Entscheiden in den Wirkungskreis der eigentlichen Wesenskräfte dieses Zeitalters. Sie<sup>31)</sup> wirken, wie sie wirken, unberührbar von jeder alltäglichen Bewertung. Ihnen gegenüber gibt es nur den Willen zum schöpferischen Austrag oder aber das Ausweichen in das Geschichtslose. Dabei genügt es jedoch nicht, z. B. die Technik zu »bejahen« oder aus der unvergleichlich wesentlicheren Haltung die »totale Mobilmachung«, wenn sie als vorhanden erkannt ist, absolut zu setzen. Es gilt zuvor und stets das Wesen des Zeitalters aus der in ihm waltenden *Wahrheit des Seyns* zu begreifen, weil nur so zugleich jenes Fragwürdigste ergriffen ist, das ein Schaffen in das Künftige über das Vorhandene hinweg von Grund aus trägt und befeuert und die Verwandlung des Menschen zu einer dem Seyn selbst entspringenden Notwendigkeit werden läßt. Kein Zeitalter läßt sich aus dem vorigen herausrechnen, kein Zeitalter läßt sich durch den Machtspruch der Verneinung beseitigen. Diese wirft nur den Verneiner aus der Bahn. Die Neuzeit aber verlangt, um in ihrem Wesen schöpferisch verstanden zu werden, kraft *ihrer* Wesens eine Ursprünglichkeit und Tragweite der Besinnung, zu der wir Heutigen vielleicht vorbereiten, die wir aber nie schon bewältigen können.

<sup>30)</sup> [Die folgenden Anmerkungen (Zusätze) beziehen sich auf die in runde Klammern gesetzten Ziffern im fortlaufenden Text des Vortrags (vgl. dazu Beilage Nr. 1 zur II. Ausarbeitung, S. 766).]

<sup>31)</sup> [»Diese« mit Bleistift durchgestrichen und ersetzt durch »Sie«.]

2.) Das Wort »Betrieb« ist hier nicht im abschätzigen Sinne gemeint. Weil aber die Forschung im Wesen Betrieb ist, bringt die stets *mögliche* Betriebsamkeit des »bloßen« »Betriebs« zugleich den Anschein höchster Wirklichkeit, hinter der sich die Aushöhlung der forschenden Arbeit vollzieht. Der Betrieb wird zum »Betrieb«, wenn er sich im Verfahren nicht mehr erfüllt und befeuert aus dem ständigen Vollzug des Entwurfs, sondern diesen als einmal gegeben nur hinter sich läßt und nicht einmal mehr bestätigt, sondern einzig den »Ergebnissen« und ihrer Verrechnung nachjagt. *Dieser* »Betrieb« muß jederzeit bekämpft werden, gerade weil die Forschung im Wesen Betrieb ist. Sucht man das Wissenschaftliche der Wissenschaft *nur* in der »stillen« Gelehrsamkeit, dann sieht es freilich so aus, als bedeute die Absage an den »Betrieb« auch die Verneinung des *wesentlichen* Betriebscharakters der Forschung; je reiner allerdings die Forschung Betrieb wird und so zu ihren Leistungen aufsteigt, um so ständiger wächst in ihr die Gefahr der Betriebsamkeit. Schließlich entsteht ein Zustand, wo die Unterscheidung zwischen Betrieb und »Betrieb« nicht nur unkenntlich, sondern auch *unwirklich* geworden ist. Und gerade dieser Zustand des *Ausgleichs des Wesens und des Unwesens* im Durchschnitt des Selbstverständlichen macht die Forschung als Gestalt der Wissenschaft und so überhaupt die Neuzeit dauerhaft. Woher aber nimmt die Forschung die Gegengewichte *gegen* den »Betrieb« innerhalb ihres Betriebs?

3.) Die wachsende Bedeutung des Verlegerwesens hat jedoch seinen Grund nicht bloß darin, daß die Verleger (etwa auf dem Wege über den Buchhandel) das bessere Ohr haben für die Bedürfnisse des »Volkes«, oder daß sie gar besonders gute Geschäftemacher sind. Vielmehr hat ihre eigene Arbeit die Form eines planenden sich einrichtenden Vorgehens im Hinblick darauf, wie durch das bestellte und geschlossene Herausbringen von Büchern und Schriften die Welt ins Bild der Öffentlichkeit gebracht und in ihr verfestigt werden muß. Das Vorherrschen der Sammelwerke, Buchreihen, der Schriftenfolge und der Taschenausgaben ist be-

reits die Folge dieser verlegerischen Arbeit, die sich wieder mit den Absichten der Wissenschaftler trifft, da diese in einer »Reihe« und »Sammlung« nicht nur leichter und schneller bekannt und beachtet werden, sondern in einer breiteren Front sogleich zur Wirkung kommen.

4.) Die hier vollzogene Besinnung auf die Wissenschaft steht nicht im »Widerspruch« zu dem, was »Die Selbstbehauptung der deutschen Universität«<sup>32</sup> (1933) sagt und fordert. Denn jene Rede ist ein wissentliches Überspringen der »Neuzeit« und der »allzuheutigen Wissenschaft« (S. 7<sup>33</sup>), um das Wesen der Wissenschaft aus einem ursprünglicheren Wissen entspringen zu lassen. *Dieses* Wissen aber ist nur zu gründen in der Auseinandersetzung mit dem ersten Anfang des Abendländischen Denkens und im Ernstnehmen der Frage Nietzsches, die am Ende dieses Denkens und als sein Ende gestellt wurde (S. 12<sup>34</sup>). Jene Rede geht auf das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft, und d. h. auf Descartes, nicht ein. Aber die »metaphysische« Grundstellung, aus der in jener Rede die »Selbstbesinnung« (S. 6<sup>35</sup>) für ein »sich selbst wissendes Volk« (S. 7<sup>36</sup>) vollzogen wird, *ist dieselbe*, aus der die vorliegende Besinnung auf die »neuzeitliche Wissenschaft« sich vollzieht. Dort ist eine *künftige* Wissenschaft gemeint, die wieder ein *Wissen* wird, hier ist eine offenbar noch langehin »gegenwärtige« Wissenschaft begriffen, die das Wissen in Wissenschaft aufgelöst hat und an die Stelle dieses Verlustes die »Weltanschauung« treten lassen muß und aus ihr die Stoßkraft ihres Betriebes empfängt. Aber auch für die neuzeitliche Wissenschaft gilt der in jener Rede ausgespro-

<sup>32</sup> [Martin Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27. 5. 1933 (Freiburger Universitätsreden 11). Breslau: Korn 1933; <sup>2</sup>1934 (Wiederabdruck in: Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (Gesamtausgabe Bd. 16), S. 107–117).]

<sup>33</sup> [In: Martin Heidegger, Reden (Gesamtausgabe Bd. 16), S. 108.]

<sup>34</sup> [In: Martin Heidegger, Reden (Gesamtausgabe Bd. 16), S. 111.]

<sup>35</sup> [In: Martin Heidegger, Reden (Gesamtausgabe Bd. 16), S. 107.]

<sup>36</sup> [In: Martin Heidegger, Reden (Gesamtausgabe Bd. 16), S. 108.]

chene Satz: »Alle Wissenschaft ist Philosophie, mag sie es wissen und wollen – oder nicht.« [S. 8<sup>37</sup>] Die neuzeitliche Wissenschaft *ist* Philosophie, indem sie diese *verleugnet*.

5.) Die metaphysische Grundstellung Descartes' ist geschichtlich von der platonisch-aristotelischen »Metaphysik« getragen und bewegt sich trotz des neuen Beginns in derselben Frage: was ist das Seiende? Daß diese Frage der Formel nach in Descartes' »Meditationes« *nicht* vorkommt, beweist nur, wie wesentlich die abgewandelte Antwort auf sie schon die Grundstellung bestimmt. Descartes' Auslegung des Seienden und der Wahrheit schafft erst die Voraussetzung für die Möglichkeit einer »Erkenntnistheorie« oder »Metaphysik der Erkenntnis«. Erst durch Descartes wird der »Realismus« in die Lage versetzt, um die »Realität« der Außenwelt bemüht zu sein und das »An sich« Seiende zu betreuen. –

Die *wesentlichen* Verwandlungen der Grundstellung Descartes', die seit *Leibniz* im deutschen Denken erreicht wurden, überwinden diese Grundstellung keineswegs, sondern vertiefen und bereichern sie und schaffen die Voraussetzungen des 19. Jahrhunderts, des noch dunkelsten aller bisherigen Jahrhunderte der Neuzeit. Sie verfestigen mittelbar die Grundstellung Descartes' in einer Form, durch die sie fast unkenntlich, aber deshalb nicht weniger wirklich wird. Dagegen hat die bloße Descartes-Scholastik und damit der westliche »Rationalismus« für die fernere Gestaltung der Neuzeit jede Kraft eingebüßt. Mit Descartes beginnt die Zerstörung der abendländischen »Metaphysik«. Weil aber eine *solche* Zerstörung nur wieder *als* Metaphysik möglich ist, hat das neuzeitliche Denken seine eigene Größe. Descartes schafft mit der Ansetzung des Menschen als »Subjektum« die metaphysische Voraussetzung für die künftige »Anthropologie« jeder Art und Richtung. Im Heraufkommen der Anthropologien feiert Descartes seinen größten Triumph. Durch die Anthropologie wird die Zerstörung der »Metaphysik« in den Vorgang des bloßen Aufhörens

<sup>37</sup> [In: Martin Heidegger, Reden (Gesamtausgabe Bd. 16), S. 109.]

und des Aussetzens aller Philosophie übergeleitet. Daß Dilthey z. B. die »Metaphysik« leugnet, ja im Grunde schon ihre Frage nicht mehr begriff und der metaphysischen »Logik« hilflos gegenüberstand, ist die innere Folge seiner anthropologischen Grundstellung. Seine »Philosophie der Philosophie«<sup>38</sup> ist die vornehme Form einer »anthropologischen« Abschaffung – nicht Überwindung – der Philosophie. Deshalb hat nun auch jede Anthropologie, in der die bisherige Philosophie zwar nach Belieben benutzt, aber als Philosophie für überflüssig erklärt wird, den Vorzug, klar zu sehen, was mit der Bejahung der Anthropologie gefordert ist. Dadurch erfährt die geistige Lage eine Klärung, während die mühseligen Anfertigungen so widersinniger Erzeugnisse, wie es die »nationalsozialistischen Philosophien« sind, nur Verwirrung anrichten. Die Weltanschauung braucht zwar und benutzt die Philosophiegelehrsamkeit, aber sie bedarf keiner Philosophie, weil sie als Weltanschauung eine eigene Deutung und Gestaltung des Seienden übernommen hat. Eines freilich vermag auch die Anthropologie nicht: Descartes zu überwinden oder auch nur gegen ihn, in grundsätzlicher Entscheidung, aufzustehen; denn wie soll jemals die Folge gegen den Grund angehen können, auf dem sie steht?

Descartes ist nur überwindbar durch die Überwindung dessen, was er selbst begründet hat, durch die Überwindung der neuzeitlichen und d. h. zugleich der abendländischen Metaphysik. Überwindung aber heißt hier: ursprüngliches Fragen derjenigen Frage, die in der Metaphysik notwendig ungefragt bleiben mußte – der Frage nach dem »Sinn«, d. h. (vgl. Sein und Zeit, S. 151 ff.<sup>39</sup>) nach dem Entwurfsbereich und somit nach der Wahrheit des Seyns,

<sup>38</sup> [Wilhelm Dilthey, Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. (Hg. von Bernhard Groethuysen.) (Gesammelte Schriften Bd. VIII.) Leipzig und Berlin: Teubner 1931 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991).]

<sup>39</sup> [Martin Heidegger, Sein und Zeit. Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus dem »Hüttenexemplar«. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 2. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977; 2. Aufl. 2018, S. 201 ff.]

welche Frage sich zugleich enthüllt als die Frage nach dem Seyn der Wahrheit.

5a.) Der Weltbegriff, wie er seit »Sein und Zeit« entwickelt wird, kann nur aus dem Gesichtskreis der Frage nach dem »Da-sein« verstanden werden, welche Frage ihrerseits in die Grundfrage nach dem »Sinn des Seins« (nicht des Seienden) eingespannt bleibt. Der »Sinn« meint (nach Sein und Zeit, S. 151 ff.<sup>40</sup>) den Entwurfsbereich, d. h. das Wesen der Wahrheit des Seins.<sup>41</sup>

6.) Zum Wesen des Bildes gehört der *Zusammenstand*, das »System«. Damit ist jedoch nicht gemeint die künstliche, äußere Einfächerung und Zusammenstellung des Gegebenen, sondern die aus dem Entwurf der Gegenständlichkeit des Seienden sich entfaltende Einheit des Gefüges im Vor-gestellten als solchen. Im Mittelalter ist ein »System« unmöglich; dort ist allein wesentlich die Ordnung der Entsprechungen. Noch fremder ist dem Griechentum das »System«, wengleich man neuzeitlich, aber ganz zu Unrecht, vom platonischen und aristotelischen »System« spricht. Der Betrieb in der Forschung ist *eine* bestimmte Ausformung und Einrichtung des Systematischen, wobei dieses im Wechselbezug zugleich die Einrichtung bestimmt. Wo die Welt zum Bilde wird, kommt das System – und zwar nicht nur im Denken – zur Herrschaft. Wo aber das System leitend ist, besteht auch immer die Möglichkeit der Entartung in die Äußerlichkeit des nur »gemachten« und zusammengestückten »Systems«. Dazu kommt es, wenn die ursprüngliche Kraft des Entwurfs ausbleibt. Die in sich je verschiedene Einzigartigkeit der Systematik bei Leibniz, Kant, Fichte, Hegel und Schelling ist noch nicht begriffen. Ihre Größe beruht darin, daß sie sich nicht wie bei Descartes aus dem Subjectum als ego und substantia finita entfaltet, sondern entweder wie bei

<sup>40</sup> [Martin Heidegger, Sein und Zeit (Gesamtausgabe Bd. 2), S. 201 ff.]

<sup>41</sup> [Der hier abgedruckte und im Manuskript enthaltene Satz von Anmerkung 5a.) ist in der Maschinenabschrift für Kurt Bauch (38 S.) durchgestrichen und fehlt dann ganz in den anderen Abschriften.]

Leibniz aus der Monade oder wie bei Kant aus dem transzendenten, in der Einbildungskraft verwurzelten Wesen der endlichen Vernunft oder wie bei Fichte aus dem unendlichen »Ich« oder wie bei Hegel aus dem Geist als dem absoluten Wissen oder wie bei Schelling aus der Freiheit als der Notwendigkeit. Gleichwesentlich wie »das System« ist für die neuzeitliche Auslegung des Seienden die Vorstellung des »Wertes«. Erst wo das Seiende zum *Gegenstand* des Vorstellens geworden ist, geht das Seiende in gewisser Weise des Seins verlustig. Dieser Verlust wird unklar und unsicher genug gespürt und entsprechend schnell dadurch ersetzt, daß man dem Gegenstand und dem *so* ausgelegten Seienden einen »Wert« zuspricht und überhaupt das Seiende nach »Werten« bemißt und die »Werte« selbst zum Ziel alles Tuns und Treibens macht. Da dieses sich als »Kultur« begreift, werden die »Werte« zu »Kulturwerten« und diese dann überhaupt zum Ausdruck der höchsten Ziele des Schaffens im Dienste der Selbstbehauptung des Menschen als »Subjectum«. Von da ist es nur noch ein Schritt, um die »Werte« selbst zu »Gegenständen an sich« zu machen. Der »Wert« ist die Vergegenständlichung der Bedürfnisziele des vorstellenden Sicheinrichtens in der »Welt« als dem »Bild«. Der »Wert« scheint auszudrücken, daß man in der Bezugsstellung zu ihm eben das »Wertvollste« selbst betreibt und dennoch ist gerade der »Wert« die kraftlose und fadenscheinige Verhüllung der platt und hintergrundlos gewordenen Gegenständlichkeit des Seienden. Keiner stirbt für bloße »Werte«. – Man beachte für die Aufhellung des 19. Jahrhunderts die eigentümliche Zwischenstellung von Hermann Lotze, der zugleich Platons »Ideen« zu »Werten« umdeutete und unter dem Titel »Mikrokosmos«<sup>42</sup> den »Versuch einer Anthropologie« unternahm, der noch aus dem Geist des deutschen Idealismus das Edle und Schlichte seiner Denkart nährte, aber

<sup>42</sup> [Hermann Lotze, Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Erster Band: 1. Der Leib. 2. Die Seele. 3. Das Leben. Leipzig: Hirzel 1856. (Jahreszahl »1856« von Heidegger ergänzt in der Maschinenabschrift für Hans-Georg Gadamer (38 S.); vgl. auch Martin Heidegger, Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 102.)]

auch dem »Positivismus« sich öffnete. Weil *Nietzsches* Denken in der Wertvorstellung verhaftet bleibt, muß er sein Wesentliches in einer rückwärts gewandten Form als »Umwertung aller Werte« aussprechen. Erst wenn es gelingt, Nietzsches Denken unabhängig von der Wertvorstellung zu begreifen, kommen die Deutschen auf einen Standort, von dem aus ihnen das »Werk« ihres letzten großen Denkers eine Aufgabe des Fragens und seine Gegnerschaft gegen Wagner als *die* deutscheste Notwendigkeit begreifbar wird.

7.) Die *Entsprechung* als Sein des Seienden gibt die Vorzeichnung für ganz bestimmte Möglichkeiten und Weisen, die Wahrheit *dieses* Seins ins *Werk* zu setzen. Das *Kunstwerk des Mittelalters* und die Weltbildlosigkeit dieses Zeitalters.

8.) Aber wagte nicht um die Zeit des Sokrates einer zu sagen: aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nicht-seienden, daß sie nicht sind?<sup>45</sup> Klingt dieser Satz des Protagoras nicht, als spräche Descartes? Und wird vollends nicht durch Plato das Sein des Seienden als das »Angeschaute«, die *ἰδέα* begriffen und ist nicht für Aristoteles *der* Bezug zum Seienden als solchen die *θεωρία*, das reine Schauen? Und dennoch! jener »sophistische« Satz des Protagoras ist so wenig ein »Subjektivismus«, als Descartes nur einfach die Umkehrung des griechischen Denkens ausführen konnte. Gewiß vollzieht sich durch das Denken Platons und durch das Fragen des Aristoteles eine entscheidende, aber immer noch griechische Wandlung in der Auslegung des Seienden und des Menschen; sie ist gerade auch als Kampf *gegen* die Sophistik und damit in der Abhängigkeit von ihr *so* entscheidend, daß sie zum *Ende* des Griechentums wird, welches *Ende* mittelbar die Möglichkeit der Neuzeit mitvorbereitet. Und *darum* hat das Plato-

<sup>45</sup> [Vgl. Sextus Empiricus, Adversus mathematicos VII, 60; Platon, Theätet 152 a 2–4 (Protagoras, Fragment B 1 nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. von Walther Kranz. Bd. II. 5. Aufl. / 6., verb. Aufl., a.a.O., S. 262 f.); Übersetzung nach: Platon, Theätet. Übers. und erl. von Otto Apelt (Philosophische Bibliothek Bd. 82). 4. Aufl. Leipzig: Meiner 1923.]

nische und Aristotelische Denken später, nicht nur im Mittelalter, sondern durch die bisherige Neuzeit hindurch, als *das* griechische Denken schlechthin gelten können und alles vorplatonische Denken nur als eine Vorbereitung zu Plato. Weil man aus langer Gewöhnung das Griechentum durch eine neuzeitliche »humanistische« Auslegung hindurch sieht, deshalb bleibt es uns vorerst versagt, das Seiende und das Sein der Griechen in seiner ganzen Befremdlichkeit aufstehen zu lassen trotz Hölderlin und Nietzsche, die ja selbst wieder im Sinne eines »neuen« Humanismus oder einer »neuen Klassik« des »Leibes« allzu neuzeitlich mißdeutet werden.

9.) »Anthropologie« ist jene Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiß, *was* der Mensch ist, und daher *nie* fragen *kann*, *wer* er sei. Denn mit *dieser* Frage müßte sie sich selbst als erschüttert und überwunden bekennen. Und *wie* soll dies der »Anthropologie« zugemutet werden, wo sie doch *eigens* und nur die nachträgliche Sicherung der Selbstsicherheit des Subjektums zu leisten hat?

10.) Denn jetzt vollzieht sich die Einschmelzung des sich vollendenden neuzeitlichen Wesens in das Selbstverständliche. Erst wenn dieses weltanschaulich gesichert ist, wird es ein möglicher Nährboden einer ursprünglichen Fragwürdigkeit als des Spielraums der Entscheidung darüber, ob das Seyn noch einmal eines Gottes fähig werde, ob das Wesen der Wahrheit in die Not des Schaffens nötige. Dort, wo die Vollendung der Neuzeit die *Rücksichtslosigkeit* der ihr eigenen Größe erlangt, wird allein die zukünftige Geschichte vorbereitet.

11.) Der »Amerikanismus« ist ja selbst nur die voreilige Abart des noch losgebundenen und noch gar nicht aus dem vollen und gesammelten metaphysischen Wesen der Neuzeit entspringenden Riesenhaften. Und der »Pragmatismus« ist die *noch* voreiligere und oberflächliche »Rechtfertigung« dieses Vorgangs. Deshalb muß der »Amerikanismus« auch heute noch bekämpft werden,

gerade um die reine Wesensentfaltung der Wissenschaft als Forschung vor der »Betriebsamkeit« zu schützen und so die Bedrohung der Wissenschaft durch ihr eigenes Unwesen *abzuwehren*.

12.) Das alltägliche Meinen sieht im Schatten lediglich das Fehlen des Lichtes, wenn nicht gar seine Verneinung. In Wahrheit aber ist der Schatten die offenbare, jedoch undurchdringliche Bezeugung des verborgenen Leuchtens. Nach diesem Begriff des Schattens erfahren wir das Unberechenbare als Jenes, was der Vorstellung entzogen doch im Seienden offenkundig ist und das noch verborgene Seyn anzeigt.

13.) Wie aber, wenn die Verweigerung selbst die höchste und härteste Offenbarung des Seyns werden müßte? Von der »Metaphysik« her begriffen (d. h. von der Seinsfrage aus in der Gestalt: was ist das Seiende?) enthüllt sich zunächst das verborgene Wesen des Seyns – die Verweigerung – als das schlechthin Nicht-Seiende, als das Nichts. Aber das Nichts ist als das Nichthafte *des Seienden* der schärfste Widerpart des bloß »Nichtigen«. Das Nichts ist niemals »nichts«, es ist ebensowenig ein »*Etwas*« im Sinne eines Gegenstandes; es »ist« das Seyn selbst, dessen Wahrheit der Mensch dann übereignet wird, wenn er sich als »Subjekt« überwindet und nicht mehr nur nach »Objekten« – d. h. nach Gegenständen denkt.

14.) das Da-sein.

## BEILAGEN ZUR II. AUSARBEITUNG

## 1. [Hinweise für die Maschinenabschrift]

- 1.) Alle Abkürzungen ausschreiben.
- 2.) Farbige Unterstreichungen *nicht* sperren.
- 3.) Was in [ ] steht, nicht im Text, sondern als Anmerkungen am Schluß bringen,  
durchgezählt als 1.) 2.) ...  
unter der Überschrift *Anmerkungen*. Aber *ohne* die eckige Klammer.  
Dazu als Vorbemerkung.

Dieser Vortrag, gehalten am 9. Juni 1938, ist der letzte einer Reihe, die unter dem Titel »Die Begründung des Weltbildes der Neuzeit« von der Kunstwissenschaftlichen, Naturforschenden und Medizinischen Gesellschaft in Freiburg i. B. veranstaltet wurde.



2. Der Spruch des Protagoras  
und die »Subjektivität« des Descartes.<sup>44</sup>

Aber wagte nicht um die Zeit des Sokrates ein griechischer »Sophist« zu sagen: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. (Sextus Empiricus<sup>45</sup> [Adversus mathematicos VII, 60]) (vgl. Platon, Theätet 152 [a 2–4])<sup>46</sup> Nach der geläufigen Übersetzung heißt das: »Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind.«<sup>47</sup> Klingt dieser Satz des Protagoras nicht, als spräche Descartes? Um die abgründige Verschiedenheit der Grundstellungen beider Denker zu sehen und damit zugleich das griechische Wesen des vielberedeten »Subjektivismus« der »Sophisten« zu begreifen, bedarf es zuerst einer sorgfältigen »Übersetzung« des oft genannten Spruches. »Aller ›Dinge‹ (die nämlich der Mensch im Gebrauch und Brauch und somit ständig um sich hat, χρήματα, χρήθαι) ist der (jeweilige) Mensch das Maß, der anwesenden, daß sie so anwesen, wie sie anwesen, derjenigen aber, denen versagt bleibt, anzuwesen, daß sie nicht anwesen.« Das Seiende, dessen Sein zur Entscheidung steht, ist hier verstanden als das im Umkreis »des« Menschen von sich her in diesen Bereich Anwesende.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> [Randbemerkung auf dem 1. Blatt der Handschrift:]

Erläuterung zu Anmerkung 8 des Vortrages

Die Grundlegung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik.

[Maschinenschriftliche Ergänzung zum Titel nur in einer Maschinenabschrift (43 S.) der »II. Ausarbeitung« (vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« (S. 1365 f.) zu diesem Vortrag):]

vgl. die erweiterte Ausarbeitung II. Trimester 1940 S. 35 ff. [Martin Heidegger, Nietzsche: Der europäische Nihilismus. Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940. Hg. von Petra Jaeger. Gesamtausgabe Bd. 48. Frankfurt a. M.: Klostermann 1986, S. 175 ff.].

<sup>45</sup> [Nur in der Maschinenabschrift.]

<sup>46</sup> [Protagoras, Fragment B 1 nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. von Walther Kranz. Bd. II. 5. Aufl. Berlin: Weidmann 1935 / 6., verb. Aufl. (Abdruck der 5. Aufl. mit Nachträgen). Berlin: Weidmann 1952, S. 262 f.]

<sup>47</sup> [Übersetzung nach: Platon, Theätet. Übers. und erl. von Otto Apelt (Philosophische Bibliothek Bd. 82). 4. Aufl. Leipzig: Meiner 1923.]

<sup>48</sup> [Nach Martin Heidegger, Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 105 (unten):] ... in diesem Bereich Anwesende.

Wer aber ist »der« Mensch? Plato gibt darüber an der selben Stelle die Auskunft, indem er den Sokrates sagen läßt [152 a 6–8]: Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἶα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἶα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ;

»Versteht er (Protagoras) dies nicht irgendwie so: als was jeweilig ein Jegliches mir sich zeigt, solchen Aussehens ist es (auch) für mich, als was aber dir, solches ist es wiederum für dich? Mensch aber bist du sowohl wie ich.« »Der« Mensch ist hier demnach der *jeweilige* (Ich und Du und Er und Sie). Und dieses ἐγώ soll sich nicht decken mit dem »ego cogito« des Descartes? Niemals; denn alles Wesentliche, was die beiden metaphysischen Grundstellungen gleichnotwendig bestimmt, ist verschieden. Dieses Wesentliche umfaßt:

1. die Art und Weise, wie der Mensch Mensch und d. h. er selbst ist (die Bestimmung der Selbstheit, die mit der Ichheit keineswegs zusammenfällt);
2. die Wesensauslegung des Seins des Seienden;
3. den Wesensentwurf der Wahrheit;
4. den Sinn, gemäß dem »der« Mensch hier und dort »Maß« ist.

Keines der genannten Wesensmomente der metaphysischen Grundstellungen läßt sich abgesondert von den anderen begreifen, und jedes kennzeichnet je schon das Ganze einer metaphysischen Grundstellung. (Weshalb und inwiefern gerade diese vier »Momente« zum voraus eine metaphysische Grundstellung als solche tragen und fügen, läßt sich bereits nicht mehr aus der Metaphysik und durch diese fragen und beantworten, sondern ist schon aus der Überwindung der Metaphysik gesprochen.)

Für Protagoras bleibt zwar das Seiende auf den Menschen als ἐγώ bezogen. Wie aber ist dieser Bezug »auf« das »Ich«? Das ἐγώ verweilt im Umkreis des ihm als je diesem zugeteilten Unverborgenen – dergestalt vernimmt es alles in diesem Umkreis Anwesende als seiend. Diese Vernehmung des Anwesenden gründet in der Verweilung im Umkreis der Unverborgenheit. Durch die Verweilung als solche, d. h. durch die Zugehörigkeit des »Ich« in das Anwesende ist auch schon die Grenze gegen das Nichtanwe-



sende übernommen. Der Mensch ist hier in seinem Selbst ichhaft bestimmt durch diese Beschränkung auf das umgebende Unverborgene, nicht aber durch eine entschränkende Anmaßung, von *sich* aus als diesem »Ich« für Jedermann und über Alles das Maß des »Wahren« d. h. hier des Unverborgenen zu geben. Der Mensch dieses Grundverhältnisses zum Seienden und seiner Unverborgenheit ist μέτρον, Maß, indem er die Mäßigung auf den ichhaft beschränkten Umkreis der Unverborgenheit übernimmt und somit Verborgenheit von Seiendem und die Unentscheidbarkeit über dessen Anwesenheit und Abwesenheit und Aussehen anerkennt. Daher sagt Protagoras (Diels, Fragmente der Vorsokratiker: Protagoras B, 4.<sup>49</sup>): περί μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν, οὐθ' ὅποιοι τινες ἰδέαν·

»Über die Götter freilich etwas zu wissen (d. h. griechisch: etwas zu »Gesicht« zu bekommen) bin ich nicht imstande, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch wie sie sind in ihrem Aussehen« (ιδέα).

πολλὰ γὰρ τὰ καλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

»Vielerei nämlich ist, was daran hindert, das Seiende als ein solches zu vernehmen: sowohl die Nichtoffenbarkeit (Verborgenheit) des Seienden als auch die Kürze des Geschichtsganges des Menschen.« Dürfen wir uns wundern, daß Sokrates angesichts dieser Besonnenheit des Protagoras von ihm sagt (Platon, Theätet 152 b [1]): εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν. »Zu vermuten ist, daß er (Protagoras) als ein besinnlicher Mann (bei seinem Satz über den Menschen als μέτρον) nicht einfach daherschwatzt.« Mit anderen Worten: die metaphysische Grundstellung des Protagoras ist nur eine Einschränkung (und d. h. ja doch Bewahrung) der Grundstellung des Heraklit und Parmenides. Die »Sophistikk« ist nur möglich auf dem Grunde der σοφία, d. h. der griechischen Auslegung des Seins als Anwesenheit und der Wahrheit als Unverborgenheit,

<sup>49</sup> [Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. von Walther Kranz. Bd. II. 5. Aufl. / 6., verb. Aufl., a. a. O., S. 265.]

welche Unverborgenheit selbst eine Wesensbestimmung des Seins bleibt, weshalb ja doch das Anwesende aus der Unverborgenheit und das Sein aus dem Unverborgenen als einem solchen sich bestimmt. Wie weit aber ist Descartes vom Anfang des griechischen Denkens entfernt, wie anders ist die Auslegung des Menschen als des »Subjektes«. Gerade weil im Begriff des Subjectum noch das griechische Wesen des Seins, *ὑποκεῖσθαι* des *ὑποκείμενον* in der Form des unkenntlich und fraglos gewordenen Unwesens (nämlich des ständig Vorliegenden) nachklingt, ist aus ihm das Wesen der Wandlung der metaphysischen Grundstellung zu ersehen.

Wie kommt es überhaupt, gleichviel wie sein Wesen bestimmt sein mag, zu einer betonten Ansetzung eines Subjectum und demzufolge zu einer Herrschaft des »Subjektiven«? Denn bis zu Descartes und noch innerhalb seiner »Metaphysik« ist *jegliches* Seiende, sofern es ein Seiendes ist, ein sub-jectum (*ὑπο – κείμενον*), ein von sich her Vorliegendes, das als solches zugleich seinen beständigen Eigenschaften und wechselnden Zuständen zu Grund liegt. Die ausschließliche Ansetzung eines ausgezeichneten, weil in wesentlicher Hinsicht unbedingten Sub-jectum (als Grund zu Grunde Liegendes) entspringt aus dem Anspruch des Menschen auf ein *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (einem in sich ruhenden, unerschütterlichen Grund der Wahrheit). Weshalb und wie bringt sich dieser Anspruch zu einer entscheidenden Geltung? Der Anspruch entspringt aus jener »Befreiung« des Menschen, in der er sich aus der erstrangigen Verbindlichkeit der christlichen Offenbarungswahrheit und der kirchlichen Lehre befreit zu der Freiheit im Sinne der auf sich selbst sich stellenden Gesetzgebung für sich selbst. Durch diese Befreiung wird erst ein neues Wesen von Freiheit und d. h. der Bindung in ein Verbindliches gesetzt. Weil aber gemäß dieser Freiheit der sich befreiende Mensch selbst das je Verbindliche setzt, kann dieses fortan je verschieden bestimmt werden. Das Verbindliche kann sein die Menschenvernunft und ihr Gesetz, oder das in solcher Vernunft und »vernünftigen« Einrichtung und Vergegenständlichung geordnete Seiende, oder jenes noch nicht geordnete, aber erst durch

die Vergegenständlichung zu meisternde Chaos, das je in einem Zeitalter nach der Bewältigung schreit – ob das Verbindliche demnach ist eine überzeitliche Allerweltsvernunft oder die »verborgenen Keime der jeweiligen Zeit«, beides ist im Wesen dasselbe Notwendige, jenes, das der zu sich selbst befreite Mensch von sich aus und für sich als Bindendes in Anspruch nimmt.

Diese Befreiung aber hat sich befreit und befreit sich, ohne es zu wissen, immer noch aus der Bindung durch die Offenbarungswahrheit, in der dem Menschen das Heil seiner Seele gewiß gemacht und gesichert wurde. Die Befreiung aus der offenbarungsmäßigen Heilsgewißheit mußte in sich Befreiung sein zu einer Gewißheit, durch die der Wissende die lehramtliche Vorschreibung und Verbürgung der Wahrheit entbehren konnte. Das war nur so möglich, daß der sich befreiende Mensch die Gewißheit des Wißbaren selbst verbürgte. Solches konnte jedoch nur geschehen, insofern der Mensch von sich aus und für sich entschied, was für ihn wißbar sein und was Wissen und Sicherung des Gewußten, d. h. Gewißheit, bedeuten solle. Die metaphysische Aufgabe Descartes' wurde dies: der Befreiung des Menschen zu der Freiheit als der ihrer selbst gewissen Selbstbestimmung den metaphysischen Grund zu schaffen. Dieser Grund mußte aber nicht nur selbst ein »gewisser« sein, sondern er mußte, weil jede Maßgabe aus anderen Bezirken verwehrt war, zugleich solcher Art sein, daß durch ihn das *Wesen* der beanspruchten Freiheit als Selbstgewißheit gesetzt wurde. Alles aus sich selbst Gewisse muß jedoch überdies Jenen als *gewiß* mitsichern, *für* den das Wissen gewiß und *durch* den das Wißbare gesichert sein soll. Das fundamentum, der Grund dieser Freiheit, das ihr zum Grunde Liegende, das Subjectum muß eine »Gewißheit« sein, die den genannten Wesensforderungen genügt. Und welches ist diese den Grund bildende und den Grund gebende »Gewißheit«? Das ego cogito (ergo) sum. Also ein Satz (λόγος), der aussagt, daß gleichzeitig (zugleich und gleich dauernd) mit dem »Denken« des Menschen er selbst unbezweifelbar sich mitgegeben sei. Denken ist Vorstellen, vorstellender Bezug zum Vorgestellten; Vorstellen meint hier das Von sich her vor sich stellen und sich das

Gestellte als ein Solches sicherstellen. Und der »Satz« des Descartes besagt: ich verhalte mich vor-stellend zu allem, wozu ich mich verhalte und *als* so vorstellender bin ich mit selbst vor-gestellt (so lange ich vorstelle) und d. h. als Gestelltes-Stehendes – Ständiges sichergestellt.<sup>50</sup> Diese Sicherstellung muß Berechnung nun sein, weil nur die Berechenbarkeit gewährleistet, im voraus und ständig des Vorzustellenden gewiß zu sein. Das Vorstellen ist nicht mehr die vernehmende Zugehörigkeit zum Anwesenden, sondern gemäß der neuen Freiheit ein von sich aus Vorgehen in den erst zu sichernden Bezirk des Gesicherten. Das Wahre ist nicht mehr das Unverborgene, sondern das in solcher Weise Gesicherte.<sup>51</sup> Das Seiende ist nicht mehr das Anwesende, sondern das im Vorstellen erst entgegen Gestellte, Gegen-ständliche. Vor-stellen ist vor-gehende, meisternde Ver-gegenständlichung. Weil das Denken als »cogitatio« in diesem Sinne von »Vorstellen« begriffen wird, alles »Wollen« und »Stellungnehmen«, jedes »Empfinden« und »Spüren« durch dieses vor-gehende Sichsichern bestimmt ist, deshalb kann Descartes alle Weisen der voluntas und des affectus, alle actiones und passionis mit dem zunächst befremdlichen Namen »cogitatio« belegen. Im »ego cogito« ist das cogitare in diesem wesentlichen und neuen Sinne verstanden. Die Grundgewißheit des »subjectum« ist das jederzeit gesicherte Mitvorgestelltsein des *vorstellenden* Menschen mit dem vorgestellten nichtmenschlichen oder menschlichen Seienden, d. h. Gegenständlichen. Die Grundgewißheit ist das unbezweifelbar jederzeit Vorstellbare und Vorge-stellte me cogitare = me esse; das ist die Grund»gleichung« alles Rechnens des sich selbst sichernden Vorstellens. In dieser Grundgewißheit ist der Mensch dessen sicher, daß er *als* der Vor-stellende alles Vor-stellens und damit als der Bereich aller Vorgestelltheit und d. h. Gewißheit und d. h. Wahrheit sichergestellt ist und d. h. *ist*. Erst deshalb, weil der Mensch in dieser Weise in der Grundgewißheit (im fundamentum absolutum inconcussum des me cogi-

<sup>50</sup> [Dieser Satz (ab »Und der ...«) nur in der Maschinenabschrift (43 S.).]

<sup>51</sup> [Dieser Satz nur in der Handschrift.]

tare = me esse) notwendig *mit*vorgestellt ist, nur weil der sich zu sich selbst befreiende Mensch notwendig *in das subjectum* dieser Freiheit gehört, einzig deshalb kann der Mensch und *muß dieser* Mensch selbst zum Subjectum werden. Daß in der Grundgleichung der wesenden Gewißheit (im eigentlichen Subjectum) das »ego« genannt ist, besagt nicht, der Mensch sei jetzt ichhaft und »egoistisch« bestimmt. Im Gegenteil, durch jene Grundgewißheit wird das ego des Menschen gerade als Subjectum gesetzt und für dieses in den Dienst genommen und die Ichsucht verbannt; denn jenes Gewisse der Grundgewißheit soll ja nicht gewiß und d. h. sicher und verbindlich sein für das jeweilige Ich und je nur dieses, sondern für jedes Ich und d. h. für Jedermann. Insgleichen soll *all* das, was durch die vorstellende Vergegenständlichung als gesichert und somit »seiend« festgestellt werden will, *für* Jedermann verbindlich sein. Dieser Vergegenständlichung aber, die zugleich der Entscheid bleibt darüber, was als Gegenstand und d. h. als seiend soll gelten dürfen, kann sich nichts entziehen. Zum Wesen der Subjektivität des Subjectums und des Menschen als Subject gehört die unbedingte Entschränkung des Bereiches möglicher Vergegenständlichung und des Rechtes zur Entscheidung über diese. (Die »Kritik der reinen Vernunft« ist nur die *Wesensfolge* dieses Vorranges der Subjektivität und der Durchgang zur Errichtung ihrer unbedingten Herrschaft.)

Jetzt hat sich auch geklärt, in welchem Sinne der Mensch *als Subjekt* Maß und Mitte des »Seienden« (d. h. der »Objekte«, »Gegenstände«) sein will und sein muß. Der Mensch ist jetzt nicht mehr μέτρον im Sinne der Mäßigung des Vernehmens auf den jeweilig ichhaften Umkreis der Unverborgenheit des Anwesenden. Als Subjectum ist der Mensch »Maß« im Sinne der sich selbst begründenden Anmaßung der Maßgabe für alle Maßstäbe, mit denen ab- und ausgemessen (verrechnet) wird, was als gewiß, d. h. als »wahr« und d. h. als »seiend« gelten kann. In den Meditationes de prima philosophia wird die Befreiung des Menschen zur neuen Freiheit auf ihren Grund, das Subjectum, gebracht. Die Befreiung des neuzeitlichen Menschen beginnt weder erst mit dem »ego

cogito (ergo) sum«, noch ist die Metaphysik des Descartes lediglich die zu dieser Freiheit nachgelieferte und daher äußerlich angebaute »Metaphysik« im Sinne einer »Ideologie«. Weil vielmehr zum Wesen der neuen Freiheit das *wissende* Auf-sich-Gestelltsein des Menschen gehört und dieses Wissen nie nachhinkende Feststellung, sondern als Gewißsein gerade der Grund (subjectum) des Wesens dieses Menschentums ist, deshalb trägt und fügt die Metaphysik Descartes', wie jede echte metaphysische Grundstellung, die Wahrheit des Seienden im Ganzen. Ob und wie weit das Menschentum, das dieser Wahrheit hörig sein muß, von »einer Philosophie« des Descartes und von diesem selbst Einiges kennt oder schlechthin nichts weiß, ist gleichgültig, weil die »Herrschaft« der Philosophie so mächtig ist, daß sie nicht erst einer Macht bedarf.

Der Mensch ist Subjectum geworden, und deshalb kann er, je nach dem er sich selbst begreift und will, das Wesen der Subjektivität bestimmen und erfüllen – der Mensch als Vernunftwesen der »Aufklärung« der »Welt« ist nicht weniger Subjekt als der Mensch, der sich als »Nation« begreift, als Volk will, als Rasse sich züchtet und zum Herrn des Erdkreises sich hinaufentwickelt. In all diesen möglichen Grundstellungen der Subjektivität ist nun auch, weil der Mensch stets als Ich und Du, als Wir und Ihr bestimmt bleibt, eine je verschiedene Art der Ichheit und des »Egoismus« möglich. Der subjektive »Egoismus«, für den, meist ohne sein Wissen, das Ich zuvor als Subjekt bestimmt ist, kann niedergeschlagen werden durch die Einreihung des Ichhaften in das »Wir«; dadurch gewinnt nur die Subjektivität an Macht.

Im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er in die flachste Fläche der Wüste der organisierten Verwüstung stürzen wird. Sofern der planetarische Mensch diesen Sturz als seinen höchsten Aufstieg sich auslegen wird, verbannt er sich selbst mit diesem letzten Akt *seiner* Freiheit in die äußerste Verblendung. Wir dürfen diese »Arbeit« des »Arbeiters« nicht im geringsten stören, sondern müssen sie ihrer Selbstbeschleunigung überlassen, weil wir wissen, daß das Sub-

jektsein des Menschentums die einzige Möglichkeit des anfangenden Wesens des geschichtlichen Menschen weder je gewesen noch je sein wird. Ein flüchtiger Wolkenschatten über einem verborgenen Land, das ist die Verdüsterung, die jene von der Heilsgewißheit des Christentums vorbereitete Subjektivität über ein Ereignis legt, das zu erfahren ihr verweigert bleibt.

Eines ist die Bewahrung des jeweilig beschränkten Umkreises der Unverborgenheit durch die Vernehmung des Anwesenden (der Mensch als μέτρον).

Ein Anderes ist das Vorgehen in den entschränkten Bezirk der möglichen Vergegenständlichung durch Errechnung des jedermann zugänglichen und für alle verbindlichen Vorstellbaren.

Jeder »Subjektivismus« ist in der griechischen Sophistik unmöglich, weil hier der Mensch nie Subjectum sein kann; und er kann dies nicht werden, weil das »Sein« ihm Anwesenheit bedeutet und die Wahrheit »Unverborgenheit« ist, in der die φαντασία (das Zum Sichzeigen Kommen) des Seienden geschieht, wogegen der Mensch als Subjekt das Seiende nur »phantasiert«, weil er von der Wahrheit des Seyns verlassen und dem heroischen Getümmel der Machenschaft überlassen ist.



XX. VON DER GRUNDSTIMMUNG DES WISSENS  
(9. Juni 1939)



## *Von der Grundstimmung des Wissens.<sup>1</sup>*

Dieses Mal soll gegen den Brauch statt der Erörterung einer begrenzten Frage ein Anstoß zu unabgrenzbaren Überlegungen versucht werden. Sie möchten dazu helfen, den Wendungspunkt sichtbar zu machen, an dem sich, wenn überhaupt noch einmal, die abendländische Wissenschaft in die Wesentlichkeit einer Herrschaftsform des Wissens zu drehen vermag.<sup>2</sup>

Erörterungen »über« »die Wissenschaft« gelten aus guten Gründen meist als langweilig und unfruchtbar. Man beschränkt sich da, wo über »die Wissenschaften« eine Klärung gefordert ist, sogleich auf die planende Aussprache über unmittelbar drängende und gängige Aufgaben der Wissenschaften selbst.

Diese Haltung ließe sich sogar ohne Einschränkung gutheißen, wenn sich nicht mit ihrer echten Absicht auf die nüchterne Forschungsarbeit eine wachsende Gefahr verbände, deren eigentliche Gefährlichkeit darin besteht, daß sie überhaupt nicht mehr oder noch nicht verspürt wird: *die Gefahr der Besinnungslosigkeit*.

Die hier gemeinte Besinnungslosigkeit meldet sich in der Vormachtstellung eines Entweder-Oder, auf das sich die wissenschaftliche Haltung und die Haltung zur Wissenschaft in den verschiedensten Formen zurückziehen. Entweder nimmt und betreibt man »die Wissenschaft« als eine bald gröbere, bald feinere Nutz- einrichtung des Erkennens zur Beförderung politisch-volkhafter Zwecke, oder man sieht in solcher Betreibung eine Herabsetzung des Wesens »der« Wissenschaft und setzt ihr die Pflege der freien »Objektivität« der Erkenntnis im grenzenlosen Bereich des überhaupt und irgendwie Erkennbaren zum Ziel. Zuweilen sucht man

<sup>1</sup> Kränzchen 9.VI.39.

[Deckblatt:] Sommersemester 1939. Vgl. Wintersemester 37/8. Maschinen- abschrift S. 155 ff., 162 ff., 171 ff. [Martin Heidegger, Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«. Freiburger Vorlesung Winterse- mester 1937/38. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 45. Frankfurt a. M.: Klostermann 1984; 2. Aufl. 1992, S. 156 ff., 163 ff., 175 ff.] (*Diese Abschnitte überarbeitet*, aber nicht in der Urschrift.)

<sup>2</sup> (Das ist unmöglich; der Wendungspunkt verlangt andere Entscheidungen.)

auch einen Ausgleich zwischen beiden Haltungen. Man leugnet nicht die Dringlichkeit und die auch oft überraschende Ergiebigkeit der auf nächste Zwecke abgestellten Forschung. Und man besteht zugleich auf der Verfolgung von Fragen, bei deren Bearbeitung zunächst und langhin der handgreiflich-praktische Nutzen ausbleibt. Man erstrebt im Vor- und Zugeben einen Einklang beider Haltungen. Das bedeutet aber: man bleibt erst recht in jenes Entweder-Oder verstrickt – so zwar, daß jetzt die Gefahr der Besinnungslosigkeit *noch mehr* ins Steigen kommt, weil durch solche *ausgleichenden* und daher nicht starren Haltungen der Anschein entsteht, als sei hier eine Besinnung angestrebt und ständig als innere Unruhe der Wissenschaft wachgehalten.

Doch was meint hier Besinnungslosigkeit? Etwa das Fehlen eines Nachdenkens über die Wissenschaft und ihre Verfahrensweisen? Keineswegs. Solches Nachdenken kann und wird sogar bei jedem Forscher in irgendeiner Gestalt lebendig sein, und gleichwohl kommt es zu keiner Besinnung. Oder meint Besinnungslosigkeit jene Lage, der zufolge die »Philosophie« die Ausarbeitung von Theorien über die Wissenschaft und von »Systemen« der Wissenschaften aufgegeben hat? Ebensovienig. Denn eine Lehre von den Gegenstandsbereichen der Wissenschaften (Natur – Geschichte – Kunst –) und den ihnen gemäßen Zugangsweisen kann auch *ohne* die gemeinte Besinnung ausgeführt werden, wofür die Wissenschaftstheorien der vergangenen hundert Jahre den Beweis liefern.

Was heißt uns dann aber Besinnung? Jedenfalls nicht das im Vollzug der wissenschaftlichen Arbeit unumgängliche und sie begleitende Nachdenken über das Vorgehen und die Gegenstandswahl und -begrenzung; Besinnung meint auch nicht die eigens betriebene Aufstellung von Theorien »über« den Bau der Wissenschaften und ihr mögliches »System«. Besinnung heißt hier auch nicht der bloße Hin- und Hergang von der zweckhaften Untersuchung zur zweckfreien Betrachtung eines Gegenstandes.

Besinnung bedeutet hier: das Klarwerden der Wissen-Wollenden über die Grundstellung *zum* Seienden im Ganzen und *inmit-*

ten seiner. Die Grundstellung enthält jeweils – bald eigens vollzogen, bald unversehens übernommen – eine Entscheidung darüber, *wie* der Erkennende überhaupt zum Seienden steht und *was* er vom Sein hält. Die Art solchen Stehens *zum* Seienden im Ganzen inmitten seiner benennt sich gut mit dem Namen »Zustand«. Damit sei angedeutet, daß die Grundstellung zum Seienden ursprünglich und eigentlich nicht in einer bloßen Ansicht über das Seiende besteht, auch nicht in einem Begriff oder einer »Idee«, sondern in dem, was hier die *Grundstimmung* genannt sei. Damit meinen wir die Art und Weise, wie der Mensch, zwischen das Seiende gesetzt, ihm ausgesetzt und so in seinen eigenen Wesensgrund versetzt ist. Diese Versetztheit des Menschen in das Seiende ist zuerst und zuletzt eine Gestimmtheit. Was wir kennen unter den Namen Scheu, Ehrfurcht, Jubel, Schrecken, Gelassenheit, sind keine »Gefühle«, die unser Denken und Tun nur begleiten, tönen und färben, sondern sind Grundarten der das Seiende erst erschließenden Versetzungen; die Stimmung<sup>3</sup> und zumal die Grundstimmung ist nicht ein schwankend-verschwommener Gefühlsanfall, nicht das »Irrationale« zu einem »Rationalen«, sondern jenes einfach Tragende und Aufschließende, kurz Versetzende, was vor aller Unterscheidung in »Rationales« und »Irrationales« das Seinsverhältnis des Menschen zum Seienden und somit auch des Menschen zu ihm selbst ausmacht.

Besinnung heißt uns: Klarwerden der Grundstimmung. Aber diese Klärung erstrebt nicht das bloße begriffliche Zergliedern eines Gefühlszustandes. Die Grundstimmung klären heißt: sie lichten, ein Licht in sie bringen, in dem gedoppelten Sinne von Licht, daß das Licht Helle und Glut zumal ist. Besinnung als Klarwerden – als Lichten der Grundstimmung bedeutet: die Grundstimmung durchsichtig machen in dem, wohin und wie sie versetzt, heißt in einem damit die Versetzung zum Glühen entfachen.

<sup>3</sup> Vgl. Überlegung XIII. [In: Martin Heidegger, Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941). Hg. von Peter Trawny. Gesamtausgabe Bd. 96. Frankfurt a. M.: Klostermann 2014, S. 75–166; hier S. 79 f., 84, 86 f.]

Glühen – nicht die blinde Erregung, sondern die in sich gesammelte Ausbreitung der Versetztheit.

Besinnung ist das aufhellend-entfachende Einstimmigwerden mit der Grundstimmung, die der Mensch nicht sich zulegt, die vielmehr den Menschen einer je bestimmten Nähe zu seinem Wesen überantwortet.

Besinnungslosigkeit aber ist das Verstören und Vergessen der Grundstimmung.

Besinnung auf die Wissenschaft dringt auf *die* Grundstimmung, in der die *Wissenshaltung* schwingt *vor* ihrer und bei ihrer Ausgestaltung zu einer nur noch wissenschaftlichen; denn nicht die Wissenschaft entscheidet über das Wissen, sondern die jeweils so und so gestimmte Wissenshaltung verleiht der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften Raum und Maß.

Fragen wir geradezu, in welcher Grundstimmung der heutige abendländische Mensch zum Seienden im Ganzen stehe, dann wird die Antwort schwer. Eine einheitlich-geschlossene Grundstimmung läßt sich nicht unmittelbar nennen, geschweige denn eine ursprünglich herrschende – will sagen – notwendige, aus einer echten und einfachen Not angestimmte. Wir finden und erfahren keine einheitlich prägende und fügende Grundstimmung, aber wir ahnen und vernehmen vielleicht eine einzige *Stimmungslosigkeit*.

Und wie, wenn diese Stimmungslosigkeit die verborgene, aber herrschende Grundstimmung wäre? Stimmungslosigkeit, Ungestimmtheit ist ja nicht nichts, sondern eine Gestimmtheit, deren Herrschaft verhängnisreich, verfänglich und wechsellvoll bleibt.

Mir will es nicht gelingen, ein Anderes zu sehen, denn diese Stimmungslosigkeit, in der liegt, daß der Mensch den ursprünglichen Bezug zum Seienden im Ganzen verloren und als solchen vergessen hat.

Irrig wäre es freilich, wollten wir die Herrschaft dieser Stimmungslosigkeit als eine Ermüdungs- und Verfallserscheinung abwerten. Dafür gibt es solange keinen zureichenden Rechtsgrund, als die Entscheidung darüber aussteht, ob nicht diese Unge-

stimmtheit der erste Stoß und Wink in eine ganz andere Grundstimmung ist. Das bleibe hier offen. Was versucht sei, ist etwas ganz Vorläufiges: uns überhaupt erst wieder abzustimmen auf eine Bestimmbarkeit und Betroffenheit durch eine Grundstimmung, die ihrem Wesen nach immer einzig und einfach ist.

Wissenslernen, was menschliche Grundstimmung ist, das hat demnach nichts zu tun mit »Psychologie« und »Anthropologie«, die den Menschen stets nur als einen im Grunde bekannten Gegenstand vorfinden, um ihn dann aus noch Bekanntem zu erklären.

Bei der Besinnung aber – beim Klarwerden der Grundstimmung – handelt es sich erst um die Versetzung des Menschen in sein noch nicht entschiedenes Wesen.

Jede wesentliche Haltung und Handlung des geschichtlichen Menschen schwingt in einer Grundstimmung. Die entscheidendste *Handlung* des geschichtlichen Menschen ist sein Dichten und ist sein Denken. Alle »Taten« sind nur Folgen des Einen und Brücken zum Anderen, oder sie bleiben Ausgeburten einer unbeherrschten und nur berechnenden Sucht. Dichten und Denken stiften und gründen das Einverständnis zum Sein und bereiten je den Zeit-Spiel-Raum aller Bezüge zum Seienden.

Gemäß diesem Grundverhältnis von Dichten – Denken und Grundstimmung fragen wir ganz einfach: welches war die Grundstimmung des abendländischen Denkens in seinem Anfang? Mit der Beantwortung dieser Frage erinnern wir geschichtlich an jene Grundstimmung, der das abendländische Wissen und die ihm zugehörigen Wissenschaften entsprungen sind.

Die beiden Denker, in deren Gedankengang sich der Anfang der abendländischen Philosophie vollendet und das heißt der Übergang in das Nichtmehrfesthaltenkönnen des Anfangs beginnt, *Platon und Aristoteles*, sagen eigens von dieser Grundstimmung:

*Platon*, Theaitet 155 D [2 sqq.]: μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη. »Gar sehr nämlich ist eines Denkers dieses der Zustand, das Erstaunen; nicht

nämlich einen anderen alles vorbeherrschenden Ausgang<sup>4</sup> der Philosophie gibt es als diesen.«

*Aristoteles*, *Metaphysik* A 2, 982 b 12 [sq.]: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. »Durch das Erstaunen nämlich hindurch kommen die Menschen sowohl jetzt als zuerst in den alles beherrschenden Ausgang<sup>4</sup> des Denkens.«

(φιλοσοφία· ἐπιστήμη τῶν πρῶτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητικῆ. [Vgl.] ib. [982 b 7 sqq.]).<sup>5</sup>

Seitdem wurde oft erwähnt und versichert, Philosophie »fange« mit dem θαυμάζειν »an«. Aber ebenso oft nimmt man das θαυμάζειν für etwas Selbstverständliches und Geläufiges.<sup>6</sup>

Das θαυμάζειν ist die Grundstimmung des Beginns der »Philosophie« – aber die Philosophie beginnt erst mit Plato und endet mit Nietzsche. Die Geschichte der »Philosophie« deckt sich mit der Geschichte der *Metaphysik*. Die Stimmung des erstanfänglichen Denkens ist uns verborgen.

Das θαυμάζειν, das Erstaunen, ist die Versetzung vor die und in die Unverborgenheit, und zwar als solche. Die ἀλήθεια geht auf ein Erstaunen als das Erstaunliche: *Daß* das Seiende ist, *was* es ist, daß Unverborgenheit sich ereignet. Dieses Erstaunliche verschenkt sich in die Grundstimmung wie der erste Anklang des noch unentfalteten Wesens des Seyns. Das Erstaunliche, das keinen Ein- und Ausweg duldet, nötigt in die reine, vor ihm auszuhaltende Frage, welchen Wesens und welchen Wesensgrunds

<sup>4</sup> ἀρχή stets: zumal Ausgang und Herrschaft – zumal: *das Von-wo-aus* und *das Über-alles-Kommende-hin*.

<sup>5</sup> Wie hierdurch zugleich erst φιλοσοφία auf ιδέα – εἶδη – (μάθημα) festgemacht wird, im Unterschied zum üblichen Wort φιλοσοφεῖν.

Vgl. Perikles bei Thukydides II [Rede des athenischen Staatsmannes Perikles (vor/um 490–429 v. Chr.) auf die Gefallenen des ersten Jahres des Peloponnesischen Krieges im Winter 431/30 v. Chr. (Thukydides II, 35–46; hier II, 40, 1 (»φιλοσοφοῦμεν«))].

<sup>6</sup> Vgl. Maschinenabschrift Vorlesung Wintersemester 37/8. S. 155–157, 162–168, 171–174 [Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme«* der »Logik« (Gesamtausgabe Bd. 45), S. 156–158, 163–172, 175–180].

das Sein denn sei. Durch solches Fragen wird das Sein in seinem Höchsten und in seiner einfachen Fragwürdigkeit gewürdigt.

Das Erstaunen versetzt in das Walten des Seyns, d. h. der Unverborgenheit, d. h. des Offenen, in das jeweils und überhaupt erst Seiendes, Dieses und Jenes, hereinstehen und Gegenstand werden kann.

Und nur soweit diese Grundstimmung stimmt, waltet das Seyn. Sofern diese Grundstimmung sich in die Ungestimmtheit wandelt, scheint das Sein zu verschwinden. Dann sieht es so aus, als gäbe es nur dergleichen wie das Seiende – das »Natürlichste« von allem, das am wenigsten noch des Seins bedarf. Das Sein wird – wie für Hegel – zum »Nichts«<sup>7</sup> und – wie für Nietzsche – zum »letzten Rauch einer verdunstenden Realität«<sup>8</sup>.

Und dennoch: was wir im Vorhandenen und Bekannten und Übrigen als Seiendes vorfinden, dazu finden und dafür erfinden, ist in allem stets nur noch der Gegenwurf eines Entwurfes der Welt, dessen Werfer die versetzende Herrschaft der Grundstimmung bleibt. Diese Herrschaft bedarf nie der Macht und kennt die Ohnmacht nicht.

Die Grundstimmung, ob die reine anfängliche wie das Erstaunen, ob die verwirnte, verfallene und verstörte und scheinbar sogar abwesende Ungestimmtheit, die Grundstimmung ist niemals ein »Erleben«, was der Mensch »hat« und bei sich herumträgt. Grundstimmung ist umgekehrt das Ereignis, das den Menschen »hat«, ihn trägt, indem es den Spielraum auseinanderwirft, innerhalb dessen der Mensch so oder so sein eigenes Wesen entscheidet. Die Entscheidung ist, ob der abendländische Mensch endgültig in seinem Wesen festgestellt bleibt oder ob er zu einem Wandel

<sup>7</sup> [Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (in zwanzig Bänden). Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 5: Wissenschaft der Logik I (Erster Teil: Die objektive Logik. Erstes Buch: Die Lehre vom Sein), S. 82 ff.]

[Auf einem vor dem Konvolut des Vortrags eingelegten Blatt ist notiert:]

*Das Nichts* – wesentlich *Beiträge*, 631/2 [Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (Gesamtausgabe Bd. 65), S. 246 f. (129. Abschnitt)].

<sup>8</sup> [Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung* (1889), Abschnitt: Die »Vernunft« in der Philosophie, § 4 (Original: »... Rauch der ...«)].

seines Wesens ursprungsfähig wird. Gilt er als festgestellt, dann treibt er seine Geschichte als die des technisierten-historischen Tieres zu einem vielleicht noch langen und trotz aller Schnelligkeit in allem langsamen Auslauf in die zunehmende Geschichtslosigkeit (Un-geschichtlichkeit). [Das] Unwesen der Geschichte vollendet sich, da es schon die ganze Zeit der Metaphysik hindurch herrscht. Je historischer der Mensch sich gebärdet, je technischer ist er, um so geschichtsloser, entscheidungsflüchtiger wird sein Wesen. Die Grundformen des abendländischen Wissens, die τέχνη und die ιστορία werden immer unaufhaltsamer in die zwar noch verhüllte, jedoch längst entschiedene Selbigkeit ihres Wesens sich zusammenfinden: die Technik als die berechnende Beistellung des Kommenden in eine selbst fraglose, d. h. bereits zur Ewigkeit aufgeblähte Gegenwart, die Historie als die erklärende Herstellung des Vergangenen in dieselbe Gegenwart. Technik und Historie betreiben in entsprechender Weise die Vorherrschaft der Ungestimmtheit.

Steht aber der Mensch – näher vielleicht, als er heute meinen kann – vor der Möglichkeit eines Wesenswandels, dann muß sein Erstes werden, über alles bei- und herstellbare Seiende hinweg sich des Seyns zu erinnern. Diese Erinnerung geschieht ihm nur dann, wenn der Mensch stimmbar wird für eine Grundstimmung, die nicht mehr die vormalige des Erstaunens sein kann, die aber vielleicht noch ursprünglicher das *Entsetzen* sein muß, in dem ihm die Seinsverlassenheit des allzu bekannten und allzu herstellbaren Seienden aufgeht.

Noch stehen wir im Zeitalter der stimmungslosen und unbestimmten Unentscheidbarkeit des Wesens des Menschen. Die geläufigen Entweder-Oder: ob christlich oder gegenchristlich, ob »national« oder »übernational«, ob völkisch oder menschheitlich, ob »demokratisch« oder »autoritär« – sie bewegen sich alle im schon entschiedenen Spielraum des neuzeitlichen technisierten-historischen Tieres, das sich Mensch nennt. Diese Entweder-Oder können keine Entscheidung stellen, weil sie der ersten und einzigen Entscheidungsfrage ausweichen. Sie lautet: wird der

geschichtliche Mensch noch einmal gottfähig oder entweicht er dem Wagnis eines Gottes? Ist der Mensch des Abendlandes noch im verborgenen Besitz von Wesenskräften, die einer Ankunft des Gottes die von diesem gebrauchte Stätte gründen, oder erschöpft sich der Mensch in den historisch-technischen Machenschaften seiner Tierheit, die nur lebt, damit sie lebt?

Ob daher in diesem Zeitalter der stimmungslosen Untentscheidbarkeit des Wesens des Menschen die Wissenschaften zweckhafte Erforschung des Seienden betreiben oder einer zweckfreien Betrachtung desselben Seienden nachgehen, oder beides zugleich bejahen, ist jedesmal gleich gleichgültig; denn sie verharren so in der Bestimmungslosigkeit, unbekümmert um die sie tragende Grundstimmung. Die Wissenschaften verzichten auf eine Mitentscheidung über den Grund und die Art des Wissens, kraft dessen sich der Mensch zum Seienden und sich selbst verhält. Gemäß diesem Verzicht schließen sie sich selbst davon aus, eine Herrschaftsform in der Gestalt des Wissens zu werden. Diese Möglichkeit liegt aber im Wesen der Wissenschaft, gesetzt, daß sie in sich selbst eine entscheidende Drehung zu vollziehen vermag aus der Rolle der Kenntnisbereicherung und der Auskunft zur Berufung des Fragens nach dem Einfachen und Entscheidungsträchtigen.

Wissenschaft als Wissen wird nur dort sein können, wo die Leidenschaft zur Wesensnähe der Dinge die Welt erfüllt, wo die Grundstimmung ursprünglich ist, ohne Stützen und Krücken, wo überhaupt die Stimmung nicht Begleitmusik des »Erlebens«, sondern das Grundgefüge der wesentlichen Entscheidungen geworden.

Hier und überall im heutigen Dasein stoßen wir auf die Stelle, wo Überkommenes und Eingerichtetes versagen und das Vertrauen auf die Leidenschaft zum Einfachen und Seltenen anfangen muß. Das bedingt freilich einen Wesenswandel der inneren Form der wissenschaftlichen Arbeit, den man weder machen kann noch als Zugabe des Zufalls erwarten darf, der einzig durch Haltung von Wille zu Wille die Wenigen zum Da-sein als Wissende erwecken muß.

Der Wendungspunkt unserer Geschichte ist das Wissen, daß wir nicht nur die Wahrheit nicht haben, sondern daß das Wesen der Wahrheit unbestimmt und die Stimmung des »Da-seins« verstört ist. Dieses Wissen zum Austrag bringen heißt, einen anderen Anfang der Geschichte vorbereiten.

## XXI. DER SPRUCH DES PARMENIDES

*(I. Typoskript, vor dem Vortrag im Juni 1940;  
II. Vortrag im Freiburger Kränzchen im Juni 1940)*



## Der Spruch des Parmenides<sup>1, 2</sup>

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι<sup>3</sup>

Im Anfang der griechischen Philosophie wird der Bezug zum Sein als λόγος (Heraklit) und als νοεῖν (Parmenides) bestimmt.<sup>4</sup> Νοεῖν,

<sup>1</sup> [Typoskript ohne Datum. Das Typoskript liegt in Form von zwei Maschinenabschriften vor. Von der 1. Abschrift ist das Erstexemplar mit 2 Durchschlägen erhalten, die eine Reihe von handschriftlichen Randbemerkungen enthalten, von der 2. Abschrift existiert nur das (mit anderen Texten) gebundene Erstexemplar (vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag, S. 1369 f.)]

<sup>2</sup> [Bemerkungen am oberen Rand:]

[1. Abschrift, Erstexemplar und 2. Abschrift:] *Zu Aristoteles, Phys. B, 1 (φύσις)* (vgl. Manuscript S. 38 unten). [Martin Heidegger, Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1 (1939). In: Ders., Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 239–301; hier S. 301. Hinter dem letzten (nicht eingerückt gesetzten) Satz dieses Textes (»φύσις ἰσὶ ἀλήθεια, Entbergung und deshalb κρύπτεσθαι φιλεῖ.«) steht *nur* in dem genannten *Manuscript*, nicht aber in den »Wegmarken«, noch der in eckigen Klammern angefügte Satz:]

Und nichts Anderes sagt ein anderer Spruch des anderen anfänglichen Denkers, des Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. (Der Spruch des Parmenides.) (Vgl. I. Entwurf der Auslegung von Physik B 1 (S. 22–25).) [Der genannte »I. Entwurf« ist bisher unveröffentlicht.]

[1. Abschrift, Erstexemplar:] vgl. die erneute und schärfere Auslegung Sommersemester 40 [im vorliegenden Band S. 799–815].

[1. Abschrift, Durchschlag 1:] vgl. Neue Bearbeitung *Juni 1940* [im vorliegenden Band S. 799–815].

[1. Abschrift, Durchschlag 2:] Eine flüchtige, überall ungenügende Skizze einer – oder der geschichtlichen Grunderfahrung des kaum geahnten Anfangs.

<sup>3</sup> [Parmenides, Fragment B 5 nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. 3. Aufl. Bd. I. Berlin: Weidmann 1912 (4. Aufl. Berlin 1922 = Abdruck der 3. Aufl. mit Nachträgen), S. 152. (Spätere Auflagen (ab der 6. Aufl. dann unverändert): Parmenides, Fragment B 5 (I) nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 5. Aufl. Berlin: Weidmann 1934/6., verb. Aufl. (Abdruck der 5. Aufl. mit Nachträgen). Berlin: Weidmann 1951, S. 231.)]

<sup>4</sup> [Randbemerkung in 1. Abschrift, Durchschlag 2:] Das Sein selbst als Λόγος (I Heraklit) und als Ἔν (Parmenides), jedesmal als Φύσις.

[Randbemerkung in 1. Abschrift, Durchschlag 1:] *Das Verhältnis zum Seienden und der Bezug zum Sein.*

[ nicht verständlich soweitgleich als Ausstreckung von einem schon für sich seienden Bezugspunkt »Mensch« genannt, während der »Bezug« wesentlich erfahren gerade das Menschsein überhaupt gründet und zwar wie?

Vernehmen und Vernehmung, meint in seinem Wesensbegriff ein Zwiefaches: Vernehmen als Hinnehmen, das Auf-sich-zu-kommen-lassen dessen, was vor-kommt im Sinne des Hervor-kommens, »hervor« nämlich aus dem *Verborgenen*; und νοεῖν heißt zugleich Vernehmen im Sinne des Vor-nehmens,<sup>5</sup> d. h. des Vorweg-nehmens in der Hinnahme. Was in solchem Vernehmen dergestalt auf- und vorgekommen wird, ist das Hervorkommen aus dem Verborgenen. Aus dem recht begriffenen Wesen des νοεῖν (Vernehmung) können wir einen Wink erfahren auf das Wesen dessen, was in solchem Vernehmen vernommen wird. Worauf das νοεῖν bezogen ist, heißt εἶναι, das im νοεῖν Vernommene ist das *Sein*. Um so nötiger bleibt, das νοεῖν nicht zu mißdeuten. Und wir denken nach dem Gesagten bereits nicht mehr an die späteren und noch geltenden Auslegungen des νοεῖν und des εἶναι – und das heißt an die Erklärungen des Spruches des Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι – »Das Selbe nämlich / Vernehmen ist sowohl als auch Sein.«<sup>6</sup> So hat man, *neuzeitlich* in die griechische Philosophie zurückdenkend, νοεῖν mit denkendes Bewußtsein übersetzt und das εἶναι als »Gegenstand des Bewußtseins« gefaßt,<sup>7</sup> und da das Bewußte abhängig ist vom Bewußtsein, ist auch das Sein = Gedachtsein – das Sein die Abstraktion des Denkens.<sup>8</sup> Und der Spruch des Parmenides gilt dann als der früheste Beleg für die *neuzeitliche* Auslegung des Seins.<sup>9</sup> Doch wir lassen Gegenwart und Vergangenheit der Geschichte der Philosophie und damit der Art der ausgesproche-

<sup>5</sup> [Randbemerkung in 1. Abschrift, Durchschlag 2:] Auf der Spur, Witterung. [Widerfahrnis Erreichen]\*

\* [Eckige Klammern in der Handschrift.]

[Randbemerkung in 1. Abschrift, Durchschlag 1:] νοῶς – *Witterung* (vgl. unten [S. 793, 805]). Voraus – auf sich zu-kommen-lassen – Zu-gehören – Ohr haben für.

<sup>6</sup> [In 1. Abschrift, Durchschlag 2 verbessert zu:] »Das nämlich Selbe ...«

<sup>7</sup> [Randbemerkung in 1. Abschrift, Durchschlag 1:] *Subjekt – Objekt*.

<sup>8</sup> [In 1. Abschrift, Durchschlag 2 verbessert zu:] ... und da das Bewußte »abhängig« ist vom Bewußtsein, ist auch das Sein gleich dem Gedachtsein, und das Sein für sich genommen nur die Abstraktion des Denkens.

[Randbemerkung (ohne eindeutige Zuordnung zum Text) in 1. Abschrift, Durchschlag 1:] εἶναι Anwesenung *Aufgehen* – in sich zurückgehendes.

<sup>9</sup> [In 1. Abschrift, Durchschlag 2 am Satzende ergänzt:] als Gegenständlichkeit.

nen und mehr noch der unausgesprochenen »Nachwirkung« jenes Spruches hinter uns und bedenken nur die jetzt noch mögliche Mißdeutung der *jetzt* gegebenen Auslegung. Klarheit darüber ist auch für unsere Aufgabe nötig, weil ja die Philosophie des Aristoteles, in der sich das *rein* griechische Denken vollendet, ganz in *der* Grundhaltung schwingt, die jener Spruch des Parmenides ausspricht. Wie Aristoteles im einzelnen sich zur »Lehre« des Parmenides stellt, ist für diese ursprüngliche Einstimmigkeit in der Grundhaltung von ganz untergeordneter Bedeutung.<sup>10</sup> Das νοεῖν im Sinne des Hin-nehmens könnte man leicht verkehren zu der bloßen »Passivität« in der Bedeutung von Über-sich-ergehen-lassen; das griechische νόος – νοῦς – νοεῖν bedeutet jedoch im Gegenteil das, was wir »Wittern«, »Witterung« nennen – das Vor- und Auslangen – Ausgreifen – das Ausspüren und im vorhinein Er-spüren; also der Bezug zu einem *noch Fernen*<sup>11</sup> – was scheinbar (nach dem gewöhnlichen Augenschein) noch nicht »da ist«. Wir neuzeitlichen, an den »Erfolg« gewöhnten Menschen sehen freilich nur im greifbaren *Wirkenden* das Wirkliche und damit das Seiende – und ahnen kaum mehr, daß und wie im Er-spürten schon und vielleicht allein das das eigentliche Sein sich eröffnen kann. Das νοεῖν ist ein ursprünglicher Bezug, nämlich die selbst ihren Bereich gleichsam er-spürende und so in gewisser Weise schon öffnende Bereitschaft zu dem, *was aus sich*<sup>12</sup> *hervorkommt* und das Hervorkommen *selbst ist* und *nichts außer diesem*.<sup>13</sup> Das Hervorkommen aus dem Verborgenen kommt hervor in das Unverborgene – genauer in die Unverborgenheit (ἀ-λήθεια). Aber diese Unverborgenheit steht nun nicht gleichsam für sich »schon« und »irgendwo« bereit wie ein Aufnahmebezirk für das Hervor-

<sup>10</sup> [Randbemerkung in 1. Abschrift, Durchschlag 2:] Aber inzwischen hat sich mit der Ἀλήθεια bei Sokrates – Platon etwas ereignet.

<sup>11</sup> [Einfügung in 1. Abschrift, Durchschlag 2 nach »noch Fernen«:] – zugleich aber Nahenden im Aufgang

<sup>12</sup> [Einfügung in 1. Abschrift, Durchschlag 2 nach »sich«:] als es selbst

<sup>13</sup> [Randbemerkung in 1. Abschrift, Durchschlag 1:] Aber doch das νοεῖν vom εἶναι qua ἀλήθεια bestimmt.

kommen – sondern das Hervor-kommen selbst, sofern es west ( $\text{ἵ}$ <sup>14</sup>), bringt zugleich die Unverborgenheit mit als das Seine; die ἀλήθεια gehört zum εἶναι – die Unverborgenheit gehört zum Hervorkommen und zum Sein.<sup>15</sup> Und deshalb bringt das Sein als Hervorkommen auch erst die Verborgenheit und das Verborgene »her-vor« – sofern jetzt erst in der Unverborgenheit die Verborgenheit als eine solche – als das im Hervorkommen durch dieses Verlassene offenbar, unverborgen und so seiend wird. Allein, die Unverborgenheit gehört nicht nur zum Sein (εἶναι), sie gehört, wenngleich in anderer Weise, auch zum νοεῖν.<sup>16</sup> In welcher Weise, das wurde schon angedeutet: das Vernehmen ist als Er-spüren und Vor-wegnehmen ein Aus- und Vor-langen in Solches, von woher ihm überhaupt ein Zukommen werden soll –; das Vernehmen selbst und als solches nimmt sich hinein in die Unverborgenheit, die ihm aber als solche nur zugewiesen wird durch und als das Sein selbst.

Das Sein bringt mit<sup>17</sup> die – und das Vernehmen reicht hinein in die Unverborgenheit – sie haben zu dieser als dem Selben einen Bezug – Sein εἶναι und Vernehmen νοεῖν gehören in der Verborgenheit zusammen. Dieses Zusammengehören sagt: sie sind, nämlich in solchem Bezug zur selben Unverborgenheit, das Selbe: »Das Selbe nämlich<sup>18</sup> / Vernehmen ist sowohl als auch Sein.« Der innerste und verhüllteste Gehalt dieses Spruches enthält also den Wink auf dieses »das Selbe«<sup>19</sup>; daher steht es in der einfachsten Betonung am Anfang: τὸ αὐτὸ γάρ<sup>20</sup> – *das Selbe näm-*

<sup>14</sup> [»E« steht für das Leitwort »Ereignis«.]

<sup>15</sup> [Randbemerkung in 1. Abschrift, Durchschlag 2:] wohlgedacht umgekehrt: was wir unbestimmt »Sein« nennen, gehört der ἀλήθεια, ist diese | nicht nur als dieses.

<sup>16</sup> [Randbemerkung in 1. Abschrift, Durchschlag 1:] genauer: dieses in sie; οὐνεκεν [Parmenides, Fragment B 8, 34 nach Diels (5./4. Aufl.) und Diels/Kranz (5./6. Aufl.)!]

<sup>17</sup> [Randbemerkung in 1. Abschrift, Durchschlag 2:] weshalb

<sup>18</sup> [In 1. Abschrift, Durchschlag 2 verbessert zu:] »Das nämlich Selbe ...«

<sup>19</sup> [In 1. Abschrift, Durchschlag 2 verbessert zu:] »das nämlich Selbe« [und Randbemerkung:] τὸ γὰρ αὐτό

<sup>20</sup> [Randbemerkung in 1. Abschrift, Durchschlag 1:] vgl. [Parmenides, Fragment B] 8. 34 sq. [nach nach Diels (5./4. Aufl.) und Diels/Kranz (5./6. Aufl.)].

lich ist ...<sup>21</sup> Der Spruch will weder etwas über das νοεῖν noch über das εἶναι und gar in Bezug auf das νοεῖν sagen, sondern dieses, daß sie das *Selbe* sind.<sup>22</sup> Dieses *Selbe* ist das eigentlich Gesagte: die ἀλήθεια; deshalb beginnt auch die Spruchfolge des Parmenides mit der Anrufung der Göttin Ἀλήθεια.<sup>23</sup> Der Spruch nennt etwas, was in gewisser Hinsicht anfänglicher<sup>24</sup> ist als Sein und Vernehmen: die ἀλήθεια. Aber sie gehört gleichwohl wieder zum Sein und ihm allein und ursprünglich;<sup>25</sup> denn auch das Vernehmen *ist* nur Vernehmung, wenn es »*ist*« und somit dem Sein gehört. Der Spruch ist ein Spruch über das Seyn selbst und sein Wesen. Der Spruch will aber nicht sagen, Sein und Vernehmen (»Denken«) seien *Einerlei*; so käme gerade das *Selbe* als das Gleichgültige zum Verschwinden, da es ja dann in dem, *was* es ist, durch die Beiden<sup>26</sup> übernommen und auf sie verteilt würde.<sup>27</sup> Dazu kommt es in der Tat später. Dieses τὸ αὐτό – »das Selbe« – die Unverborgenheit – wird nicht selbst in seinem Wesen befragt<sup>28</sup> oder gar in seinen eigenen Wesensgrund zurückerfragt, zumal jeder Anstoß zu solchem Fragen fehlt. Denn schon Parmenides nennt nur dieses »das Selbe«; er entfaltet es nicht einmal *so* weit, wie das im Vorigen versucht wurde. Dieser Entfaltung bedurfte es auch nicht, insofern dieses τὸ αὐτό der ἀλήθεια für die Griechen als das ihnen zugemessene Wesen des Seins klar und geprägt war; freilich deshalb wurde es auch als das erfahren, was für alles Fragen, das ihnen zur Entfaltung aufgeben, der *unfragliche* Bereich bleiben mußte. (Vgl. Vorle-

<sup>21</sup> [In 1. Abschrift, Durchschlag 2 verbessert zu:] τὸ γὰρ αὐτό – *das nämlich Selbe ist ...* [und Randbemerkung:] *nämlich – vor αὐτό.*

<sup>22</sup> [Randbemerkung in 1. Abschrift, Durchschlag 2:] um es einzig nennend herauszuheben als das, was Sein und Vernehmen »sind«.

<sup>23</sup> [Randbemerkung in 1. Abschrift, Durchschlag 2:] *Das Selbe seyn* von Sein und Vernehmen »ist« die Ἀλήθεια.

<sup>24</sup> [In Text der 1. Abschrift, Durchschlag 2 »in gewisser Hinsicht« durchgestrichen und Randbemerkung:] der verborgene Anfang selbst im E[reignis].

<sup>25</sup> [Randbemerkung in 1. Abschrift, Durchschlag 2:] unzureichend!

<sup>26</sup> [Ergänzung in 1. Abschrift, Durchschlag 1:] oder Eines der beiden

<sup>27</sup> [Ergänzung in 1. Abschrift, Durchschlag 2:] beliebig das Eine und das Andere.

<sup>28</sup> [In 1. Abschrift, Durchschlag 2 geändert zu:] ... in seinem »Wesen« gedacht

sung 1937/38<sup>29</sup>). Deshalb wurde sogar notwendig das τὸ αὐτό in seinem anfänglichen Wesen gleichgültig, obzwar es nicht zum Verschwinden gebracht werden konnte, weil doch immer noch irgendwie nach dem Sein des Seienden gefragt wurde. Aber das νοεῖν und εἶναι rückten, indem sie und ihre Auslegung sich zugleich wandelten, auseinander und wurden zu dem, was sich gegenübersteht<sup>30</sup> – zu zwei »Seiten«, schließlich zu »Subjekt« und »Objekt«; aber auch das Gegenüberstehen mußte noch als *Beziehung* anerkannt bleiben und bestimmt werden, nämlich als die Beziehung zwischen dem Denken und dem »Sein«. So wurde sie denn gemäß den inzwischen aufgekommenen Fragestellungen erklärt entweder aus der einen oder aus der anderen der beiden »Seiten«. Die Beziehung wurde genommen als das »Ergebnis« und die Folge eines ursächlich wirkenden Zusammentreffens der beiden Seiten oder aber, wenn es hoch kam, als solches, was eben mit Subjekt und Objekt zugleich gegeben ist. In dem Satz: die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ist mit Subjekt und Objekt zugleich gegeben, glaubte man in der Tat den Gipfelpunkt aller überlegenen Einsicht erstiegen zu haben. Doch dieser Satz ist eine Weisheit, der man nicht Unrecht tut, wenn man sie als eine Gedankenlosigkeit nimmt; denn mit Subjekt und Objekt ist allerdings diese Beziehung und zwar bereits in einer ganz bestimmten Prägung gegeben; *wie* aber sind Subjekt und Objekt selbst gegeben? Man tut so, als seien sie vom Himmel gefallen – aus dem fatalen Himmel des Selbstverständlichen? Doch wenn weder das Mittelalter und noch weniger die »Antike« dergleichen wie Subjekt und Objekt kannten, wie kam es, daß die Subjekt-Objekt-Beziehung herrschend und so erst Subjekt und Objekt möglich wurden? Diese Frage ist nicht als eine historische gemeint, die nur ein heute und seit der Neuzeit Bestehendes nach seinen Ursachen auskundschaften möchte – sondern als eine geschichtliche Frage: was »geschah«

<sup>29</sup> [Martin Heidegger, Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik« (Gesamtausgabe Bd. 45), bes. §§ 27–30.]

<sup>30</sup> [Randbemerkung in 1. Abschrift, Durchschlag 1: ἰδέα!! νοεῖν.]

und »geschicht«, daß die ἀλήθεια – die Wahrheit sich in die Subjekt-Objekt-Beziehung wandelt? Was ereignet sich, daß das Sein selbst diese Wandlung zuläßt? Und schließt nicht gerade diese Wandlung das Verhängnis ein, daß *uns* und den *Vorfahren* schon lange jener ursprüngliche Bezug zum Sein zwar nicht vernichtet, aber doch in eine eigentümliche Vergessenheit hinabgeworfen ist? Aus einem frühen Leuchten noch der späte Schimmer, verloren und nicht zu erkennen.



## Der Spruch des Parmenides.<sup>1</sup>

In dem Bereich des ersten Anfangs, aus dem die abendländische Wahrheit über das Seiende (als solches im Ganzen), die Metaphysik, auch im heutigen geschichtlichen Augenblick noch ihren Beginn und den Fortgang und das Ende ihrer Geschichte empfängt, ist ein Spruch gesagt, der so lautet:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.<sup>2</sup>

»Das Selbe nämlich ist ›Denken‹ sowohl als auch ›Sein‹.«

Der Spruch wird bei Diels, Fragmente der Vorsokratiker, als Bruchstück 5 des Lehrgedichtes des *Parmenides* gezählt. Der Spruch findet sich unter den erhaltenen Bruchstücken ein zweites Mal, aber entfalteter.<sup>3</sup> Die Stelle aus Bruchstück 8, 34–36 lautet:<sup>4</sup>

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα.

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστὶν,

εὐρήσεις τὸ νοεῖν·

»Das Selbe aber ist ›Denken‹ sowohl als auch (das), zu willen dessen ist

*Denkung* (was sie ist).

<sup>1</sup> [Deckblatt:] Juni 1940

Kränzchen anwesend Karl Reinhardt.

[1. Blatt des Manuskripts:] (»Der Spruch« im vollen Sinne das Sagen des Seins).

<sup>2</sup> [Parmenides, Fragment B 5 nach: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch. 3. Aufl. Bd. I. Berlin: Weidmann 1912 (4. Aufl. Berlin 1922 = Abdruck der 3. Aufl. mit Nachträgen), S. 152. (Spätere Auflagen: Parmenides, Fragment B 3 (!) nach: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 5. Aufl. Berlin: Weidmann 1934/6. Aufl. (= Abdruck der 5. Aufl. mit Nachträgen) Berlin: Weidmann 1951, S. 231. Alle Ausgaben ab der 6. Auflage dann unverändert.) – Das Wort *αὐτό* ist mit grünem Stift unterstrichen.]

<sup>3</sup> Warum aber sollen wir jenes Zeitgenössische eher verstehen als das, dem es zugehört. Und wer bürgt dafür, daß die vormaligen Zeitgenossen den Spruch eher verstanden haben. Sollten nicht sie gerade [...] die schlechtesten Zeugen sein.

\* [Ein darübergeschriebenes Wort unleserlich (möglicherweise durchgestrichen).]

<sup>4</sup> [Gleiche Zählung des Fragments (B 8, 34–36) nach Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3./4. Aufl. und Diels/Kranz, 5./6. Aufl. (spätere Auflagen unverändert).]

Nicht nämlich ohne das Sein<sup>5</sup>, worin es Gesagtes ist  
 (das Seiende, d. h. das Sein),  
 wirst du finden das »Denken.«

Wie sollen wir diesen oft schon hin und her gedeuteten Spruch verstehen?<sup>6</sup> Man meint durch eine möglichst vollständige und saubere Aufarbeitung dessen, was an Zeitgenössischem um ihn herumsteht und was an Lehrstücken über ihn berichtet wird, den Spruch »erklären« zu können. Wenn diese saubere »philologisch-historische« Arbeit in ihrer Rücksicht auf das damalige »Zeitgenössische« beim Auslegen nur nicht zuvor schon unter dem Zwange von Vormeinungen stünde, ja stehen müßte, die bereits *vor* der Aufnahme der Arbeit entschieden haben, wie es mit dem Anfang des abendländischen Denkens bestellt sein darf. Wenn nur nicht in diese unausweichlichen Vormeinungen sich geläufige Alltagsvorstellungen der jeweiligen Gegenwart einschlichen, deren Geläufigkeit zur Unauffälligkeit geworden, den Schein erweckt, als blieben sie aus dem Spiel, weshalb man sich einredet, man nähere sich »voraussetzungslos« diesem Spruch. Ja dies ist vielleicht das Haupthindernis, das verwehrt, diesem Spruche nachzudenken, daß man dafürhält, möglichst wenig Voraussetzungen mitbringen zu müssen, um seinen Gehalt zu fassen. In Wahrheit aber können wir für die Auslegung des Spruches nicht genug voraussetzen. Aber dieses Viele [bedeutet] nicht Vielerlei, sondern das Einfachste. Das Sein als Anfang west und deshalb der Anhub. Und die höchste Voraussetzung ist die, daß hier der erste Anfang des abendländischen Denkens spricht und daß nichts anfänglicher ist denn der Anfang. Also kann anfängliches Denken höchstens nur wieder durch ein anfängliches Denken in seinen Anfang zurückgestellt werden. Nicht als dürften wir darauf sinnen, jenes Anfängliche des ersten Anfangs zu »wiederholen« oder auch nur, zeitgemäß gemacht, lediglich zu überliefern. Ein Anderes gilt es: das unbe-

<sup>5</sup> [»Sein« darüberschrieben über den (teilweise durchgestrichenen und verbesserten) Terminus »Seiende« oder möglicherweise »Seiend« (vgl. auch unten Anm. 20).]

<sup>6</sup> Über das Auslegen des ersten Anfangs und das Auslegen überhaupt.

dingt Befremdliche jenes ersten Anfangs vor uns zu bringen, nur so bleibt er er selbst. Weiter ist hier über die Voraussetzungen einer Auslegung des Spruches nicht zu reden. Nur die eine Folgerung aus dem Gesagten sei noch für das Vorgehen vorgezeichnet: wir müssen alle Philologie und Historie hinter uns werfen, nicht um ein überzeitliches »Absolutes«, sondern um ein Einziges, im tiefsten Sinne Geschichtliches zu erreichen. Aber dies Eine sei auch zugestanden, daß solches Vorgehen überallhin im Schein der Willkür steht.

Diese Willkür löst sich allerdings aus den Stricken und dem Gefüge der Historie, die stets nur das Vergangene auf ihr Gegenwärtiges verrechnet, sei es, um *gegen* die Gegenwart verärgert zu eifern, sei es, um der Gegenwart beflissene Handlungerschaft zu bieten, sei es, um sich in einer vermeintlichen Gleichgültigkeit zur Gegenwart eine Zuflucht zu verschaffen, die rechte Lösung aus den vielgestaltigen historischen Verrechnungen kann nur entspringen (aber<sup>7</sup>) einer Notwendigkeit, die aus der Not der Geschichte selbst uns zukommt, der *fragenden* Bindung<sup>8</sup> in den Gang der verborgenen Geschichte der Wahrheit des Seyns. Und weil wir in den ersten *Anfang* des abendländischen Denkens, und das will sagen, in den Anfang unserer innersten Geschichte zurückdenken, wollen wir doch flüchtig zuvor einen Blick in jene metaphysischen Grundstellungen tun, in denen zusammen sich die abendländische Metaphysik ihr *Ende* entfaltet. – Was sagt *Nietzsche* von Parmenides? Nietzsches Urteil steht jetzt in der Vorlesung über die »vorplatonischen Philosophen«, die er in Basel 1869/70 und Sommersemester 1872 gehalten hat. Im Winter 1872/3, da Nietzsche zufolge der Ächtung durch die Zunft, die den Studenten abriet, nach Basel zu gehen, gerade noch ein »Kol-

<sup>7</sup> [Einklammerung vom Herausgeber. Das Wort ist bei der Umformung des Satzes versehentlich stehengeblieben.]

<sup>8</sup> müssen wir wissen, von wo aus dieses *Erinnern*. Und dazu ... – nicht beliebig, sondern Metaphysik.

[Hier Pfeilstrich von:] *Erinnern* [zu im Text:] Bindung.

[Ferner Pfeilstrich von im Text:] uns zukommt [zu im Text:] Bindung.

leg« mit zwei Hörern zusammenbrachte (unter diesen inneruniversitären [?] Zeichen des beginnenden deutschen Aufstiegs), hat Nietzsche die genannte Vorlesung zu der jetzt aus dem Nachlaß vorliegenden Gestalt noch einmal überarbeitet. Sie ist betitelt: »Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen.« Und hier [Nr. 9] sagt er dieses (X, 47<sup>9</sup>): »Parmenides hat, wahrscheinlich erst in seinem höheren Alter, einmal einen Moment der allerreinsten, durch jede Wirklichkeit ungetrübten und völlig blutlosen Abstraktion gehabt; dieser Moment – ungriechisch wie kein anderer in den zwei Jahrhunderten des tragischen Zeitalters –, dessen Erzeugnis die Lehre vom Sein ist, wurde für sein eigens Leben zum Grenzstein [...].«

Wir erschrecken, Nietzsche, den man als den Wiederentdecker des frühen Griechentums rühmt, nennt die Lehre des Parmenides vom Sein und somit jenen Spruch das ganz und gar Ungriechische. Warum? Griechisch ist für Nietzsche die Lehre des Heraklit, sofern man diese unter den ordinären und vielleicht dem Heraklit nicht einmal eigenen Leitsatz stellt, *πάντα ῥεῖ*<sup>10</sup>, »alles fließt« – die Wirklichkeit des Wirklichen, von der das Denken des Parmenides unberührt geblieben sein soll, ist das »Werden«, »das in gänzlicher

<sup>9</sup> [Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. Aus den Jahren 1872/73–1875/76 (Nietzsche's Werke Bd. X = 2. Abth., Bd. 2). Neugestaltete Ausg., 5. Aufl. Stuttgart: Kröner 1922 (Handexemplar Heideggers). (In der Neuauflage: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. III. Abt., Bd. 2: Nachgelassene Schriften 1870–1873. Berlin/New York: De Gruyter 1973, S. 293–366; hier S. 330.)

Nietzsches Werke (Großoktavausgabe) aus Heideggers Besitz sind aufgelistet in: Martin Heidegger, Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1936/37. Hg. von Bernd Heimbüchel. Gesamtausgabe Bd. 45. Frankfurt a. M.: Klostermann 1985, S. 291 f.; ders., Nietzsche. Seminare 1937 und 1944. Hg. von Peter von Ruckteschell. Gesamtausgabe Bd. 87. Frankfurt a. M.: Klostermann 2004, Anhang II, S. 315 f.]

<sup>10</sup> [Wörtlich erstmals überliefert nach: Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria. Edidit Hermannus Diels. (Commentaria in Aristotelem Graeca. Edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae. Vol. X). Berolini typis et impensis Georgii Reimeri 1895, p. 1315, 11; erste, nicht wörtliche Erwähnung nach Platon, Kratylos 402 a 8 sq.]

Unbeständigkeit [...] Wirken«<sup>11</sup>. »Sein« aber ist Stillstand, Erstarung, Festmachung. Die Verfestigung des Werdenen ist zwar nötig für Bestandsicherung alles Unbändigen und das heißt des Willens zur Macht. Dieses Starre und Festgemachte wird sogleich zum Schein gegenüber dem allein Wirklichen, dem Werdenen. Das Seiende – Feste und somit Sichere und Gewisse, d. h. (unmögliche<sup>12</sup>) Wahre – die Wahrheit ist sonach im Grunde Schein und Irrtum, aber »die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen [der Mensch nämlich] nicht leben könnte.« (Wille zur Macht, n. 493.<sup>13</sup>) Und diese Festmachung des Werdenen zum Seienden, die Setzung des Seins, wird vollzogen durch das »Denken«; denn Denken ist seit Descartes »Rechnen« – Ausgleichen, Gleichmachen, Sicherstellen. Und der Spruch des Parmenides lautet ja: »Das Selbe ist Denken und Sein.« Das Sein entstammt dem Denken, dessen »Logik« alles erstarren macht und vom »Werden« abzieht. Der Spruch setzt als Wahrheit eine »völlig blutlose Abstraktion« gegenüber der Lebendigkeit des Werdens; das ist das Ungriechische schlechthin.

Und *Hegel* führt in seinen »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« (W.W. XIII, 296<sup>14</sup>) den genannten Spruch in der Form des Bruchstücks n. 8 [Vers 34 ff.] an und sagt dazu: »Das ist

<sup>11</sup> [Vgl. Nietzsche, Nachgelassene Werke. Aus den Jahren 1872/73–1875/76 (Nietzsche's Werke Bd. X), a.a.O., S. 34 (Nr. 5). (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, III. Abt., Bd. 2, a.a.O., S. 318.)]

<sup>12</sup> [Darübergeschrieben.]

<sup>13</sup> [Nach der Großoktavausgabe aus Heideggers Besitz: Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Drittes und Viertes Buch (Nietzsche's Werke Bd. XVI = 2. Abth., Bd. 8). 2., völlig neugestaltete und vermehrte Ausgabe. 11. und 12. Tausend. Leipzig: Kröner 1911, S. 19. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. VII. Abt. 3. Bd.: Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 bis Herbst 1885. Berlin/New York: De Gruyter 1974, S. 226 (34 [253]).)]

<sup>14</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke (u. a.). Bd. XIII: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. 1. 2., verb. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot 1840. (In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Ed. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 18: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, S. 289 f.)]

der Hauptgedanke. Das Denken produziert sich, was produziert wird, ist ein Gedanke;<sup>15</sup> Denken ist also mit dem Seyn identisch, denn es ist nichts außer dem Seyn, dieser großen Affirmation.« Nach Hegel lehrt Parmenides dieses und das Seyn ist Bejahtheit, Gesetztheit im Denken, Sein ist ein »Produkt« des Denkens; Sein ist – wie im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik Descartes erstmals lehrte – die im Vorstellen des vor-stellenden Subjekts gesetzte Vorgestelltheit,<sup>16</sup> deren sich das Subjekt gewiß wird, welche Gewißheit das Wesen der Wahrheit ausmacht. Und dieses sagt nach Hegel auch schon der Spruch des Parmenides. Aber Hegel vermerkt dazu: »Dieser Anfang ist freilich noch trübe und unbestimmt; es ist nicht weiter zu erklären, was darin liegt; aber gerade dieß Erklären ist die Ausbildung der Philosophie selbst, die hier noch nicht vorhanden ist.« [W.W. XIII, 297.] Die Philosophie ist erst als absolutes Wissen, das eigens das Sein als das im Denken Gedachte und als Gedachtes allein wesendes weiß und in diesem Wissen sich selbst weiß, begriffen.

Für Nietzsche ist der Spruch des Parmenides ganz und gar un-griechisch; für Hegel sagt er dasselbe, was Descartes und die neuzeitliche Metaphysik lehrt, nur in der Form der noch unausgebildeten Philosophie (sich selbst im Wesen wissenden und aus diesem Wissen denkenden Philosophie – S[ein] s[elbst] der absoluten Metaphysik). Sind beides fehlerhafte Auslegungen des Spruches? Ja; aber die Fehler sind das Geringste und wir denken nicht daran, wie Schulmeister diese Denker und *ihr* geschichtliches Denken zu verbessern. Das Wesentliche ihrer Auslegung liegt vielmehr darin, daß sie gemäß ihrer metaphysischen Grundstellung überhaupt nicht den Anfang des abendländischen Denkens sein lassen

<sup>15</sup> (Das Produzierte – Hervorgebrachte: das Seiende  
»das Sein«)

<sup>16</sup> Vgl. Kant – Sein als *Position!* [Vgl. Immanuel Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763). In: Kant's gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. (1. Abth.) Bd. II: Vorkritische Schriften, Teil 2. Berlin: Reimer 1912, S. 63–163; hier S. 73.]

und nicht sein lassen können, was er ist: Anfang – nämlich erstentscheidender Entwurf der Wahrheit des *Seins*, nicht etwa erst und nur des Seienden. Doch wir sollen jetzt nicht »über« den Anfang nachsinnen. Wir wollen den Spruch des Parmenides anfänglich denken. Vielleicht glückt das in einigen Zügen.

Wir beginnen mit der entfaltetere Prägung des Spruches aus Bruchstück 8 [Vers 34]:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα.

»Dasselbe aber ist »Denken« sowohl als auch (das), dem zu willen ist Denkung.«<sup>17</sup>

Was heißt νοεῖν – νόημα (νοῦς), das, was in unserer »Vernunft« steckt, wenn wir das Wort nicht neuzeitlich von der ratio her verstehen, νοεῖν heißt: Vernehmen – Vernehmung. Seien wir einmal »Gedenkens« und lassen alle uns zugeschobenen und wirren Vorstellungen von »Denken« beiseite. Geben wir auch nichts darauf, wenn man tiefsinnig versichert, νοεῖν heißt hier natürlich »schauen«. Das mag für Plato gelten und bedarf auch dann der Begründung. Νοῦς, νόος ist Vernehmen nicht im Sinne eines nur leidenden Hinnehmens; sondern »Witterung«, das Verlangen und Auslangen und Ausspüren; Er-spüren; der Bezug zu einem noch Fernen, aber solchem, das gerade auf uns zu – aus sich hervor kommt und anwest, näher und wesender denn alles gleichgültig Greifbare, nur noch Vor-liegende. Vernehmen ist dieses Sich-versetzen in das Auf uns zu Kommende, Zu-wesende, die Aussetzung in dieses so An-wesende. Das Selbe – sagt der Spruch – ist Vernehmen sowohl als auch das, worumwillen ist – νόημα –, das bedeutet jetzt nicht das »Gedachte« – und schon gar nicht das Vorgestellte in der cogitatio eines »Subjekts«, welches Menschensubjekt des descartesschen, nietzscheschen Denkens niemals ein Grieche erfahren konnte und vorzustellen vermochte. Νόημα ist die Vernommenheit des zu Vernehmenden und Vernommenen.<sup>18</sup> Und nun

<sup>17</sup> Vgl. Blatt [= Beilage Nr. 1, S. 813].

<sup>18</sup> *Vernehmung* in ihrer Wesensfülle, d.h. als Bezug zum Vernommenen als solchen mitgehörig zu Vernehmung, wie?

sagt Parmenides: Das Selbe ist das Vernehmen sowohl als auch das, worumwillen die Vernommenheit. Parmenides sagt wohlge-merkt nicht und nirgends: das Selbe ist νοεῖν und νόημα – Vernehmen und Vernommenheit, hegelisch gesprochen: Denken und Gedachtheit, sondern das Selbe ist Vernehmen und das, worumwillen die Vernommenheit. Worumwillen ist denn die Vernommenheit? Woher hat sie ihre Wesensnotwendigkeit und worin liegt ihr Bestimmungsgrund; weswegen gibt es denn und muß sein νόημα – Vernommenheit?

Die folgenden Worte antworten [Bruchstück 8, Vers 35 f.]:

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν.<sup>19</sup>

»nicht nämlich ohne das Seiend des<sup>20</sup> Seienden [...] wirst du finden das Vernehmen.« Das Seiende ist jenes, worin das Vernehmen gebunden ist, dem es zugehört. Aber wie gehört das Vernehmen zum Seienden? Was ist das Seiende, daß das, worumwillen die Vernommenheit ist, *und* das Vernehmen ταὐτόν, das Selbe sind?

Was heißt hier ἔόν? Wir müssen hier das Participium ἔόν<sup>21</sup> philosophisch denken – »das Seiend«, d. h. die Seiendheit des Seienden – kurz das Sein –, also das εἶναι (Bruchstück 5<sup>22</sup>). Gleich streng wie die ungemäßen spätergekommenen Begriffe vom »Denken« und Vorstellen müssen wir hier beliebige und wirre Begriffe des Seins verabschieden und auf das Einzige hinausdenken, daß überall im Anfang des abendländischen Denkens das Sein als φύσις begriffen wurde. Φύσις aber heißt nicht »Natur«, sondern das Aufgehen, das aufgehend in sich zurückgeht. Das Gewächs z. B., das sich entbreitet ins Offene des Lichtes, indem es sich verschließt ins Dunkel seiner Verwurzelung – φύει. Φύσις – darin hören, deutlicher *vernehmen* – νοεῖν – die Griechen zuerst dieses: das Aus sich her Kommen ins Offene – ja noch mehr: das Aus sich hervor Kommen ins

<sup>19</sup> nicht ohne | Zusammengehörigkeit (aber nicht »dialektisch«, sondern das Wesende: der Grund der Zusammengehörigkeit).

<sup>20</sup> [»Seiend des« als Einfügung darübergeschrieben (vgl. oben Anm. 5).]

<sup>21</sup> Das Nominale, Verbale vor Grammatik!!

<sup>22</sup> [Vgl. oben Anm. 2.]

Offene, das überhaupt erst und nur dieses Offene eröffnet und mit sich bringt und offenhält. Noch Sophokles (Aias [Vers] 646/7) sagt von der Zeit: φύει τ' ἄδηλα καὶ φανένται κρύπτεται.<sup>25</sup> Sie läßt hervorkommen ins Unverborgene nämlich das Unoffenbare und das Sichzeigende verhüllt sie wieder. Hier ist φύειν hell und klar entgegengesetzt dem κρύπτεσται – dem Verbergen; φύειν ist aufgehendes Entbergen, so zwar, daß φύσις überhaupt Entborgenheit – Unverborgenheit, griechisch ἀ-λήθεια ist. (Wie anders spricht erst *Pindar*; wenn wir einmal rein und entschieden in sein Grundwort φύά die griechische Wahrheit einströmen lassen.)

Was wir (nicht gedankenlos und flattrig) Wahrheit nennen, was aber die Griechen als ἀλήθεια verstehen, die Entbergung, ist φύσις. Ἀλήθεια ist nicht eine Ausstattung und Eigenschaft der Erkenntnis, sie ist nicht einmal nur eine Beschaffenheit des Seienden, sondern ἀ-λήθεια ist griechisch gedacht – φύσις –, die Wesung *des Seins selbst*. Und Sein – εἶναι und ἐόν – Seiendheit – sagt: Hervorkommen und Anwesen ins Unverborgene dergestalt, daß Anwesen in sich erst Entbergung ist und nur dieses. Nur wo Entbergung sich ereignet, kann Unverborgenes erscheinen und überhaupt das Erscheinen und Scheinen zur Wesung kommen; und nur wo Unverborgenes erscheint, hat sich schon Verborgenes eingestellt, west auch schon Verborgenheit; dies alles ist kein Nacheinander, sondern das Eine und Einzige Wesen der ἀ-λήθεια selbst.

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος – εὐρήσεις τὸ νοεῖν – nicht nämlich ohne die Seiendheit, ohne das Sein – nicht nämlich ohne das aufgehende Hervorkommen in die Unverborgenheit, nicht ohne diese Unverborgenheit wirst du finden die Vernehmung. Denn was ist Vernommenheit als die Vernommenheit des Seienden; nicht anderes als die im Ver-nehmen übernommene Unverborgenheit. Umwillen dieser als dem Wesen des Seins ist Vernommenheit; und die Unverborgenheit ist jenes ταῦτό, jenes Selbe, worin und womit das

<sup>25</sup> Vgl. Sommersemester 1932. Maschinenabschrift 16 [Martin Heidegger, Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1932. Hg. von Peter Trawny. Gesamtausgabe Bd. 35. Frankfurt a. M.: Klostermann 2012, § 4b].

Vernehmen übereinkommt. Nicht indem es sich erst nach ihr mißt und ihr angleicht im Sinne der späteren *ἰσότης* und *adaequatio* (Richtigkeit), vielmehr ist das Vernehmen seinem Wesen nach dies Auslangen in die Unverborgenheit. Und weil das *νοεῖν* solchen Wesens ist, kann es im Umkreis der Unverborgenheit je ein Offenbares als Anwesendes – Seiendes vernehmen. Noch bleibt der Zwischensatz ungeklärt: *ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστίν* – in welchem – (nämlich) im Sein ist zum Wort gekommen – was denn? Dem Satzbau nach das darauf genannte *νοεῖν*. Aber von diesem *νοεῖν* wird ja zuvor gerade gesagt, es sei das Selbe mit dem, worumwillen das *νόημα*. Was also streng und voll gedacht im Sein je zum Wort gekommen, d. h. kundgeworden *ist* und zwar wesenhaft, das ist *jenes Selbe* – die *Unverborgenheit*; sie spricht sich im Sein und als Sein, d. h. als *φύσις* – als aufgehendes Hervorkommen ins Unverborgene – aus.

Und jetzt erst wenden wir zur einfachen harten Prägung des Spruches und versuchen ihn einfach anfänglich zu denken:

*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.*

Das Selbe nämlich ist Vernehmen sowohl als Anwesung ins Unverborgene.

Aber noch genügt nicht, daß wir jetzt *νοεῖν* nur als Vernehmung verstehen und *εἶναι* als *φύσις*, aufgehende Anwesung; es genügt auch nicht, daß wir sehen, inwiefern Vernehmung als Sichaussetzen in das Herkommende – Anwesende und das Sein als Anwesung aufeinander bezogen sind. Der entscheidende und letzte Schritt besteht im einfachen Fassen dessen, was der Spruch eigentlich sagt und wovon er einzig sagt. Der Spruch will weder über das *νοεῖν* noch über das *εἶναι* sagen, sondern, daß sie, diese beiden, *ταυτὸν* sind. Jedesmal in beiden Prägungen steht hart im Beginn *τὸ γὰρ αὐτό* – und *ταυτὸν*. Dieses Selbe ist das eigentlich Gefragte und das heißt denkerisch eigentlich *Erfragte*. Der Unverstand des gewöhnlichen Meinens nimmt nun aber gerade dieses Erfragte sogleich und nur als die Antwort und versteht überdies die Rede vom Selben noch gedankenlos. Wenn Denken und Sein dasselbe sind, sollen sie dann nur in einem öden Brei des

Nichtmehrunterscheidbaren vermischt werden? Und wie soll dieses Selbe und »Identische« nun heißen? »Denken« oder »Sein«? Oder soll das Identische ausmachen irgendein unbestimmtes und verschwimmendes Einerlei dieser beiden ohnedies schon Verschwommenen? Oder liegt alles ganz anders, aber einfach so, wie der Spruch es sagt? – Sagt dieses τὸ αὐτό am Bug des Spruches nicht, daß eben dieses Selbe weder das Denken noch das Sein, also ein Drittes und dennoch das Eine ist, worin sie übereinkommen – also das Erste? Will man endlich ernst machen mit der eindeutigen Rede dieses Spruches? Das Selbe, worin Vernehmen und Sein sie selbst sind und die Einheit ihres Wesens haben, dieses Selbe ist die »Unverborgenheit«; die ἀλήθεια. Aber freilich nicht gedacht im Gesichtskreis aller späteren Metaphysik, sondern rein anfänglich erfahren als die Entbergung des Unverborgenen. Dieses Ereignis der Entbergung ist nichts anderes als Anwesung (im ersten Anfang und als dieser Anfang. Weshalb?).<sup>24</sup> Und alles Verhalten des Menschen zum Seienden als solchen ist Vernehmung; Vernehmen hier streng bezogen auf εἶναι und nicht auf ein Seiendes ist erkannt als das auslangende Vor-weg-haben der Anwesung; dies aber ist Einbezug in die Unverborgenheit – das Vernehmen hat sein eigenes Wesen aus der Unverborgenheit. Vernehmung und Sein sind dasselbe – das will sagen: sie wesen *in* der Unverborgenheit, diese aber ist selbst – was denn? Hier läßt uns der Anfang des abendländischen Denkens ohne Antwort. Nirgendwo wird die Unverborgenheit selbst in ihrem Wesen befragt oder gar in ihrem Wesensgrund aufgesucht. Aber das ist für den Anfang kein Mangel; denn sein Größtes bleibt, überhaupt dieses Einzige, die Unverborgenheit als das Selbe für das Vernehmen und das Sein, genannt und gestiftet zu haben.

Seitdem bleibt alles hinter dem Anfang zurück und vermag ihn nicht mehr einzuholen. Die ἀλήθεια verfällt einer immer steiler steigenden Umdeutung seit und durch Plato, für den sie im Höh-

<sup>24</sup> [Vom Herausgeber in Klammern gesetzte Ergänzung am Rand.]

lengleichnis<sup>25</sup> zum letzten Leuchten kommt, seit und durch Aristoteles, der sie Met. Θ (IX) 10 noch einmal in der tiefsten Einheit mit dem Sein denkt als ὄν ἀληθές<sup>26</sup>.

Inzwischen wird der Mensch auf dem Wege über den Vorrang des ewigen Heils der jeweils einzelnen unsterblichen christlichen Seele durch die neuzeitliche Metaphysik zum Subjekt und alles Seiende erhält das Sein als Objektivität. Und nun beginnt erst die wüste Mißdeutung des anfänglichen Spruches. Das νοεῖν wird als »Denken« und das Denken als Akt des Subjekts gedeutet, das Sein aber als Gegenständlichkeit und Objektivität. Jetzt beginnt das Hin- und Herrechnen zwischen Subjekt und Objekt und der Gedanke ihrer »Identität« wird gedacht und dann zurückgedeutet in das griechische Denken. Und dieses selbst erscheint dann, weil es Subjekt und Objekt und die Subjekt-Objekt-Beziehung voraussetzen muß, aber noch nicht eigens die Voraussetzung setzen kann, als Vorstufe des neuzeitlichen Denkens – die Philosophie ist noch nicht »ausgebildet«. Der Anfang gilt als die zurückgelassene Stufe, über die hinweggestiegen werden muß, die man aber als Vorstufe gerade noch bedingt gelten läßt. Der Anfang ist hier und in aller Metaphysik nicht das Einzige und die Entscheidung. Und man begreift hier nicht, daß jedes Wesentliche nur ist als Anfang und das Wesentliche der verborgenen Geschichte nur ein einziger Streit der Anfänge, in welchem Streit die Streitenden sich nicht niederschlagen können, sondern in die jeweilige Wesenshöhe ihrer Einzigkeit sich aufrichten müssen.

Zuletzt im Ende der abendländischen Metaphysik bei Nietzsche wird die Wahrheit (ἀ-λήθεια) zum bloßen Wert, d. h. zu einer vom Willen zur Macht selbst gesetzten bloßen Bedingung der Machterhaltung. Die Kennzeichnung der Wahrheit als Wert macht sie zum Wertlosesten, wozu sie herabgesetzt werden kann. Und darin, daß alles Wesentliche nicht mehr west, sondern zu einem Wert

<sup>25</sup> [Platon, Politeia VII, 514 a – 517 b.]

<sup>26</sup> [Aristoteles, Metaphysica Θ 10, 1051 b 1, b 33 sqq.]

verrechnet wird, in dieser Schätzung von allem als bloßen »Wer-ten« besteht das innerste Wesen des Nihilismus.

Wundern wir uns über die abgründige Mißdeutung, der Nietzsche die tiefsten griechischen Gedanken über Sein und Wahrheit auslieferte? Nein – wir wundern uns nicht, gesetzt daß wir die innerste Not seiner eigensten metaphysischen Grundstellung erfahren und als unsere verborgene eigene Geschichte auf die Schultern nehmen.

Aber wir wundern uns darüber, daß man immer noch den Eingang des »Lehrgedichtes« des Parmenides zu wenig ernst und nur als »poetische« Umräumung nimmt. Das Lehrgedicht beginnt mit der Nennung der Göttin Ἀλήθεια. Ist das nur eine ausschmückende Einleitung, die versichert, daß auf den Wegen des denkerischen Denkens das »Wahre« und zugleich das »Falsche« durch-messen werden soll? Ist nicht vielmehr das Ganze dieses Sagens eine einzige Zwiesprache mit dem Einen, jenem τὸ αὐτό – jenem Selben, worin Vernehmung und Sein die Einheit ihres Wesens und so gerade die Schärfe ihrer Unterschiedenheit haben? In der Tat – alles ist Zwiesprache mit der ἀλήθεια, in der diese selbst als das Wesen des Seyns zum Wort gebracht wird. Was ist griechischer gesagt als dieser Spruch? Und was ist ausgebildeter denkerisch gedacht als dieses anfängliche Denken des »Selben« – des Wesens der ἀλήθεια, welches Wort uns künftig das Wort des Seyns bleiben muß. Aber das Wort des Seyns ist nicht seine Hülse und nicht Sinnbild und Sinnlaut, das Wort ist nicht »Vehikel« des Denkens und Werkzeug des Rechnens. Das Wort des Seyns ist das Seyn selbst, das sich zur Verwahrung gibt in das höchste Besitz-tum, kraft dessen dem Menschen überhaupt das Seiende zum Ver-mächtnis und zum Verlust werden kann.

Der Spruch des Parmenides ist kein irgendwo aufgeschriebener und irgendwann nachgesprochener »Satz«, sondern die noch we-sende Fuge, in die die Wahrheit über das Seiende gefügt ist, aus welcher Wahrheit alle Geschichte des Abendlands aufsteigt, mag sie in ihrem Ursprung noch erkennbar sein oder nicht. Zuweilen aber müssen Wissende sein, die sich des Wortes erinnern, nicht als

eines Vergangenen, sondern als des Anfangs und das will sagen: als eines Kommenden.

Der Schein mag ruhig bleiben, als sei die Auslegung des Spruches aus der Wortbedeutung von νοεῖν herausgedröselt. In Wahrheit vollzieht sich die Besinnung aus dem Vorblick in das Ganze des Spruches, aus dem fragenden Blick auf Jenes, wovon er sagen will, von dem Selben — τὸ γὰρ αὐτό. Und erst aus dem Fassen dieses Selben mag es gelingen, dem νοεῖν die Wesensbestimmung zu geben, die ihm gemäß seinem Bezug zum Sein als φύσις — ἀλήθεια eignet.

Aber auch diese Besinnung kann nicht erzwungen werden. Weil das »Denken« in das Wesen des Seins gebunden ist, vermag es nur dann seinem Wesen zu genügen, wenn das Sein selbst ihm einen Wink verschenkt.

## BEILAGEN ZUM VORTRAG (KRÄNZCHEN)

## 1. [Worumwillen der Vernehmung]

[zu S. 805]

*Worumwillen* der VernehmungVernehmung – *Vernommenheit* und *deshalb* Vernehmen –  
*νόημα* *reicher als νοεῖν*in *νόημα* der Bezug auf das, wohin es als solches *gehört* –

| Anwesenung |

\*

*νόημα* – *νοεῖν**Vernehmung*

| Hin-nehmen

| aber Er-langend – Auslangend

| dieses aber schon – οὐνεκεν.

| nie »subjektiv«

*Sich einlassend* in die *Entbergung* (*νόημα* gelassene *Eingelassenheit* in die *Entbergung*), aber *gewärtigend* in der *Gelassenheit* zum An-wesenden.

## 2. [Zu Bruchstück 5]

[zu S. 807]

*εἶναι* – Sein ist als Anwesenung die hervorkommende Verweilung ins Unverborgene, die Unverborgenheit ist die eigentliche Mitgift und die Tracht des Seins – dieses selbst.*νοεῖν* ist das Selbe wie das, *worumwillen* die *Vernommenheit* ist; diese ist nur und kann nur sein kraft der Unverborgenheit.

| Vernehmung

εἶναι und νοεῖν sind das Selbe.

weder leere Selbigkeit noch Eines und Anderes (dialektisch), sondern das Selbst – selbst als *Eines* | *das Eine* |

### 3. Kurze Zusammenfassung

τὸ αὐτό ist die Unverborgenheit (ἀ-λήθεια) wesend als Entbergung.

A Unverborgenheit als Entbergung ist φύσις: das Sein.

B dann: 1. Unverborgenheit ist die Wesensermöglichung der *Vernommenheit*; das, worum-willen diese. | – Vernehmung  
ὁδός  
2. Vernommenheit ihrerseits ist wesentlich bezogen auf Vernehmen.  
3. darin liegt – Vernehmen ist seinem Wesen nach Auslangen und Vor-gehen in das Offene der Entbergung – *ist* diese, so wie diese selbst schon das Wesen des Seins.

Daher sind Vernehmen und Sein das Selbe.

Aber, nicht um die bloße Selbigkeit festzustellen, ist der Spruch gesagt, sondern um mit diesem *Selben* das wesentliche Wesen des Seins zu nennen.<sup>27</sup>

Dieses Wesen ist das Anfänglichste des ersten Anfangs.

Ja dieses Selbe als das *Eine* ist erst das eigentliche Wesen des εἶν, als welches das ὄν (das Seiend) begriffen wird.

Und wir entnehmen hieraus, daß die Einheit nicht genannt ist als »Eines«, auch nicht als Einigung, sondern als das in sich zu-

<sup>27</sup> *Das Selbe* – als εἶν

und welchen Wesens die Offenheit (der Anwesenung)?

rückgehende Aufgehen der Anwesenheit als Ver-sammlung – nicht des Vielen, sondern des je »Seienden« auf das Sein und aus dem Sein.



XXII. PLATONS LEHRE VON DER WAHRHEIT  
EINE AUSLEGUNG DES HÖHLENGLEICHNISSES  
(POLITEIA VII)  
(29. April 1941)



## *Platons Lehre von der Wahrheit*

Eine Auslegung des Höhlengleichnisses (Politeia VII).<sup>1</sup>

Die Erkenntnisse der Wissenschaften werden gewöhnlich in Sätzen ausgesprochen und dem Menschen als greifbare Ergebnisse zur Verwendung vorgesetzt. Die »Lehre« eines Denkers ist das in seinem Sagen Ungesagte, dem der Mensch ausgesetzt wird, auf daß er dafür sich verschwende.

Damit wir jedoch das Ungesagte eines Denkers, welcher Art es auch sei, erfahren und inskünftig wissen können, müssen wir sein Gesagtes recht bedenken. Dieser Forderung genügen, hieße jetzt, alle »Gespräche« Platons in ihrem Zusammenhang durchsprechen. Weil dies jedoch unmöglich ist, soll ein anderer Weg auf das in Platons Denken Ungesagte zuleiten.

Was da ungesagt bleibt, ist eine Wendung in der Bestimmung des Wesens der Wahrheit. Daß diese Wendung sich vollzieht, worin diese Wendung besteht, und welche Entscheidung sie einschließt, sei durch eine Auslegung des »Höhlengleichnisses« verdeutlicht.

Mit der Darstellung des »Höhlengleichnisses« beginnt das siebente Buch des »Gesprächs« über das Wesen der *πόλις* (Politeia VII, 514 a 2 – 517 a 7<sup>2</sup>). Das »Gleichnis« erzählt eine Geschichte. Die Erzählung, die mit dem zweiten Satz *ἰδέ γὰρ ἀνθρώπους* anhebt, lautet in der stellenweise erläuterten Übersetzung also:<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten in der Jahresversammlung der Freunde des humanistischen Gymnasiums zu Freiburg i. Br. am 29. April 1941.

(Vgl. dazu den ersten Versuch der Auslegung des Höhlengleichnisses, Wintersemester Vorlesung 1931/32 [Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1931/32. Hg. von Hermann Mörchen. Gesamtausgabe Bd. 34. Frankfurt a. M.: Klostermann 1988; 2., durchges. Aufl. 1997, S. 21–147].)

<sup>2</sup> [Der Nachweis des Textes aus Platons Politeia erfolgt nach Heideggers Handexemplar: *Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonii e typographeo Clarendoniano 1899 sqq.* Tomus IV (1902): *Respublica et al.*]

<sup>3</sup> [Nach der von Heidegger erstmals 1942 unter dem Titel »Platons Lehre von der Wahrheit« veröffentlichten Fassung heißt es genauer:] Die beigegebene Über-

»Bring dir nämlich in den Blick dieses: Menschen halten sich unter der Erde in einer höhlenartigen Behausung auf. Nach oben gegen das Tageslicht eignet dieser der langhin sicherstreckende Eingang, auf den zu das ganze Gehöle sich versammelt. In dieser Behausung haben die Menschen, gefesselt an den Schenkeln und den Nacken, von Kindheit her ihren Verbleib. Deshalb verharren sie auch an derselben Stelle, so daß ihnen nur dies Eine bleibt, auf das hinzusehen, was ihnen von vorne ins Angesicht begegnet. Ringsherum jedoch die Köpfe zu führen, sind sie, weil gefesselt, außerstande. Ein Lichtschein freilich ist ihnen gewährt von einem Feuer nämlich, das ihnen, allerdings von rückwärts, oben und fernher, glüht. Zwischen dem Feuer und den Gefesselten (in deren Rücken also) läuft obenhin ein Weg; dem längs, so stelle dir das vor, ist eine niedere Mauer gebaut gleich den Schranken, die sich die Gaukler vor den Leuten aufrichten, um über sie weg die Schaustücke zu zeigen. —

Fasse nun demgemäß in den Blick, wie entlang diesem Mäuerchen Menschen allerlei Zeug vorbeitragen, das hierbei über das Mäuerchen hinwegragt, Standbilder sowohl als auch andere steinerne und hölzerne Bildwerke und sonst mannigfach von Menschen Gefertigtes. Wie nicht anders zu erwarten, unterhalten sich (dabei) die einen der Vorübertragenden, die anderen schweigen.

Ein außergewöhnliches Bild führst du da vor und außergewöhnliche Gefangene. — Sie gleichen aber ganz uns Menschen. Denn was glaubst du wohl? Solcherart Menschen haben doch im vorhinein, sei es von sich selbst, sei es voneinander, nie etwas anderes in den Blick bekommen als die Schatten, die (ständig) der Feuerchein auf die ihnen gegenüberstehende Wand der Höhle wirft.

Wie anders denn soll es sein, wenn sie gezwungen sind, den Kopf unbeweglich zu halten, und das zeit ihres Lebens?

setzung geht in den eingeklammerten Stellen erläuternd über den griechischen Text hinaus. [In: Martin Heidegger, Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 205–238; hier S. 203. Der in der vorliegenden Handschrift noch fehlende griechische Text der nun folgenden Übersetzung ist dort ergänzt (ebd., S. 204–212).]



Was jedoch sehen sie von den (in ihrem Rücken) vorbeigetragenen Dingen? Sehen sie nicht eben dieses (nämlich die Schatten)? In der That.

Wenn sie nun imstande wären, miteinander das Erblickte an- und durchzusprechen, glaubst du nicht, sie würden das, was sie da sehen, für das Seiende halten? – Dazu wären sie genötigt.

Wie aber nun, wenn dies Gefängnis auch noch von der ihnen gegenüberstehenden Wand her, auf die (allein) sie (ständig) hinblicken, einen Widerhall hätte? Sooft dann einer von denen, die hinter den Gefesselten vorbeigehen und die Dinge vorbeitragen, sich verlauten ließe, glaubst du wohl, daß sie etwas anderes für das Sprechende hielten als die vor ihnen vorbeiziehenden Schatten? – Nichts anderes, beim Zeus!

Ganz und gar würden dann auch die also Gefesselten nichts anderes als die Schatten der Gerätschaften für das Unverborgene halten. Dies wäre durchaus nötig.

Verfolge demnach jetzt mit deinem Blick den Vorgang, wie die Gefangenen von den Fesseln gelöst und also doch geheilt werden von der Einsichtslosigkeit, und bedenke dabei, welcher Art dann diese Einsichtslosigkeit sein müßte, wenn den Gefesselten folgendes zustieße. Sooft einer entfesselt und gezwungen würde, plötzlich aufzustehen, den Hals umzuwenden, sich auf den Weg zu machen und gegen das Licht zu hinaufzublicken, (dann) vermöchte er (jedesmal) dies alles nur unter Schmerzen, auch wäre er nicht imstande, durch das Geflimmer hindurch auf jene Dinge hinzusehen, davon er vormals die Schatten sah. (Wenn all dies mit ihm geschähe), was, glaubst du wohl, würde er sagen, wenn einer ihm eröffnete, daß er vormals (nur) Nichtigkeiten gesehen habe, jetzt aber dem Seienden um mehreres näher sei und, also dem Seienderen zugewendet, demzufolge auch richtiger blicke? Und wenn einer ihm (dann) auch noch jedes der vorbeigehenden Dinge zeigte und ihn zwänge, auf die Frage, was es sei, zu antworten, glaubst du nicht, daß er da weder ein noch aus wüßte und überdies dafür hielte, das vormals (mit eigenen Augen) Gesehene sei unverborgener als das jetzt (von einem Anderen) Gezeigte? –

Durchaus. Und wenn ihn gar einer nötigte, in den Feuerschein hineinzusehen, würden ihm dann nicht die Augen schmerzen und möchte er sich da nicht abwenden und zu Jenem (zurück)-flüchten, was anzusehen in seinen Kräften steht und sich dafür entscheiden, das (ihm ohne weiteres Sichtbare) sei in der Tat klarer als das, was ihm jetzt gezeigt werde? So ist es.

Wenn aber nun Einer ihn (den von den Fesseln Gelösten) mit Gewalt durch den holprigen und steilen Aufgang der Höhle hindurchzöge und nicht von ihm abließe, bis er ihn an das Licht der Sonne hinausgezogen hätte, empfände dabei der also Gezogene nicht Schmerz und Empörung? Und bekäme er, ins Sonnenlicht gelangt, nicht die Augen voll des Glanzes und wäre er so nicht außerstande, auch nur Etwas von dem zu sehen, was ihm jetzt als das Unverborgene eröffnet wird. – Keineswegs wäre er dazu imstande, wenigstens nicht plötzlich.

Einer Gewöhnung offenbar ... bedürfte es, wenn es darauf ankommen soll, das, was oben (außerhalb der Höhle im Licht der Sonne) steht, ins Auge zu fassen. Und bei solcher Eingewöhnung würde er zunächst am leichtesten auf die Schatten hinsehen und hernach auf den im Wasser widergespiegelten Anblick der Menschen und der übrigen Dinge, später aber würde er dann dies selbst (das Seiende statt der abschwächenden Spiegelungen) in den Blick nehmen. Aus dem Umkreis dieses (des Seienden) aber dürfte er wohl das am Himmelsgewölbe und dieses selbst, und zwar bei Nacht, leichter beschauen, indem er hinblickt auf das Licht der Sterne und des Mondes, (leichter nämlich) als bei Tag die Sonne und ihren Schein. – Gewiß. –

Am Ende aber dürfte er in den Stand kommen, auf die Sonne selbst zu blicken, nicht nur auf ihren Widerschein im Wasser und wo er sonst auftauchen mag, auf die Sonne selbst, wie sie von ihr selbst her an dem ihr eigenen Ort ist, um sie zu betrachten, wie beschaffen sie sei. – Notwendig dürfte es so kommen.

Und nachdem er all dieses hinter sich gebracht hat, dürfte er auch bereits über sie (die Sonne) dieses zusammenbringen können, daß nämlich *sie* es ist, die sowohl Jahreszeiten gewährt als



auch Jahre und alles durchwaltet, was ist in dem (jetzt) gesichteten Bezirk (des Sonnenlichtes), ja daß sie (die Sonne) sogar auch von jenem Allen die Ursache ist, was jene (die unten in der Höhle sich aufhalten) in einer gewissen Weise vor sich haben.

Offenbar würde er zu diesem (zur Sonne und zu dem, was in ihrem Licht steht) gelangen, nachdem er über Jenes (was nur Widerschein und Schatten ist) hinausgegangen. — Was aber nun? Wenn er sich wieder der ersten Behausung erinnerte und des dort maßgebenden ›Wissens‹ und der damals mit ihm Gefesselten, glaubst du nicht, er würde sich selbst zwar glücklich preisen ob des (geschehenen) Umschlags, jene dagegen bedauern? Gar sehr.

Wenn nun aber (unter den Menschen) am vormaligen Aufenthaltsort (in der Höhle nämlich) gewisse Ehrungen und Lobspprüche festgesetzt wären für den, der am schärfsten das Vorübergehende (was sich alltäglich zuträgt) ins Auge faßt und dazu am meisten das im Gedächtnis behält, was davon zuerst, was nachher und was gleichzeitig vorbeigebracht zu werden pflegt, und der (dann) hieraus das vorher zu sagen vermöchte, was am ehesten künftig eintreten könnte, glaubst du, ihn (den aus der Höhle Hinausgegangenen) würde es (jetzt noch) nach jenen (in der Höhle) verlangen, um mit denen (dort) zu wetteifern, die bei jenen in Ansehen und Macht stehen, oder wird er nicht gar sehr das auf sich nehmen wollen, wovon Homer sagt: ›einem fremden unbegüterten Manne um Lohn zu dienen<sup>4</sup>, und wird er nicht überhaupt was immer sonst eher ertragen wollen, als in jenen (für die Höhle gültigen) Ansichten sich herumzutreiben und auf jene Weise ein Mensch zu sein?

Ich glaube, alles würde er eher über sich ergehen lassen, als auf jene (höhlenmäßige) Weise ein Mensch zu sein.

Und nun also bedenke dieses: Wenn der solcherart aus der Höhle heraus Gekommene wiederum hinabstiege und an denselben Platz sich niedersetzte, füllten sich ihm da nicht, wo er plötzlich aus der Sonne kommt, die Augen mit Finsternissen? Gar sehr.

<sup>4</sup> [Homer, Odyssee XI, v. 489 sq. (Klage des Achilleus in der Unterwelt).]

Und wenn er nun wieder mit den ständig dort Gefesselten sich abgeben müßte im Aufstellen und Behaupten von Ansichten über die Schatten, während ihm noch die Augen blöd sind, bevor er sie wieder angepaßt hat, was nicht geringe Zeit der Eingewöhnung verlangte, würde er dann dort unten nicht der Lächerlichkeit preisgegeben sein und würde man ihm nicht zu verstehen geben, daß er ja nur hinaufgestiegen sei, um mit verdorbenen Augen (in die Höhle) zurückzukehren, daß es also auch ganz und gar nicht lohne, sich auf den Weg nach oben zu machen? Und werden sie denjenigen, der Hand anlegte, sie von den Fesseln zu lösen und hinaufzuführen, wenn sie seiner habhaft werden und ihn töten könnten, nicht wirklich töten? – Sicherlich.« – Damit schließt die Darstellung des »Höhlengleichnisses«. –

Was bedeutet diese Geschichte? Plato gibt selbst die Antwort: denn er läßt ja auf die Erzählung unmittelbar die Deutung folgen (517 a 8 – 518 d 7).

Die höhlenartige Behausung ist das »Bild« für τῆν ... δι' ὄψεως φαινομένην ἔδραν [517 b 1 sq.], für *den* menschlichen Aufenthaltsbereich, der alltäglich der natürlichen – sinnlichen Erfahrung sich zeigt. Das Feuer in der Höhle, das oberhalb der Höhlenbewohner glüht, ist das »Bild« für die Sonne. Das Höhlengewölbe stellt das Himmelsgewölbe dar. Unter diesem Gewölbe, auf die Erde angewiesen und an sie gebunden, leben die Menschen. Was sie da umgibt und an-geht, ist ihnen »das Wirkliche«. In dieser höhlenartigen Behausung fühlen sie sich »auf der Welt« und »zu Hause« und finden hier das Verlässliche.

Die außerhalb der Höhle sichtbaren Dinge aber sind das Bild für das, was das eigentlich Seiende am Seienden ausmacht. Was ein jedes Wirkliche *ist*, das gibt es selbst zu sehen in seinem »Aussehen«. In seinem »Aussehen« stehend zeigt sich das Seiende selbst. »Aussehen« heißt griechisch εἶδος oder ἰδέα. Die Dinge außerhalb der Höhle, wo die freie Aussicht auf alles besteht, veranschaulichen im Gleichnis die »Ideen«. Hätte der Mensch nicht diese, d. h. das jeweilige »Aussehen« von Dingen, Lebewesen, Menschen, Zahlen,



Göttern im Blick, dann vermöchte er niemals dieses und jenes als ein Haus, als einen Baum, als einen Gott zu vernehmen. Gewöhnlich jedoch meint der Mensch, er sehe eben geradehin dieses Haus und jenen Baum und so jegliches Wirkliche. Zunächst und zumeist ahnt der Mensch nichts davon, daß er alles, was ihm da in aller Geläufigkeit für »das Wirkliche« gilt, immer nur im Lichte von »Ideen« sieht. Jenes vermeintliche Wirkliche jedoch, das so gleich Sichtbare, Hörbare, Greifbare, Berechenbare, bleibt stets nur die Abschattung der Ideen und somit ein Schatten. Daran ist der Mensch tagtäglich verhaftet. Er lebt in einem Gefängnis und läßt alle »Ideen« hinter sich. Und weil er dieses Gefängnis gar nicht *als* ein solches erkennt, hält er diesen Alltagsbezirk unter dem Himmelsgewölbe für den Spielraum *der* Erfahrung und der Beurteilung, die allen Dingen und Verhältnissen allein das Maß geben. Soll der Mensch nun plötzlich innerhalb der Höhle auf das rückwärtige Feuer blicken, dessen Schein die Abschattung bewirkt, dann empfindet er schon diese ungewohnte Umwendung des Blickes als eine Störung des üblichen Verhaltens und des gängigen Meinens. Schon die bloße Zumutung eines Befremdlichen, das ja noch ganz unentschieden bleibt, wird zurückgewiesen; denn man ist dort in der Höhle im vollen Besitz des Wirklichen. Und dennoch – die Dinge selbst, die im Gleichnis für die Ideen stehen, werden erst sichtbar im Licht der Sonne. Diese ist das Bild für das, was alle Ideen sichtig macht, für die Idee aller Ideen. Sie heißt nach Plato ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα [517 b 8 sq.], was man »wörtlich« und doch recht mißverständlich übersetzt mit dem Namen »die Idee des Guten«.

Die jetzt nur aufgezählten Entsprechungen zwischen den Schatten und dem alltäglich erfahrenen Wirklichen, zwischen dem Schein des Höhlenfeuers und der Helle, in der das gewohnte und nächste »Wirkliche« steht, zwischen den Dingen außerhalb der Höhle und den Ideen, zwischen der Sonne und der höchsten Idee, – diese Entsprechungen erschöpfen nicht den Gehalt des Gleichnisses. Ja das Eigentliche ist so noch gar nicht gefaßt. Denn das Gleichnis erzählt doch Vorgänge und berichtet nicht nur über

Aufenthalte und Lagen des Menschen innerhalb und außerhalb der Höhle. Die berichteten Vorgänge aber sind *Übergänge* aus der Höhle ans Tageslicht und wieder zurück aus diesem in die Höhle.

Was ereignet sich in diesen Übergängen? Wodurch werden diese Ereignisse möglich? Woraus nehmen sie ihre Notwendigkeit? Worauf kommt es bei diesen Übergängen eigentlich an?

Die Übergänge aus der Höhle ans Tageslicht und von da zurück in die Höhle verlangen je eine Umgewöhnung der Augen vom Dunkeln auf das Helle und vom Hellen auf das Dunkel. Jedesmal werden dabei, und zwar aus den je entgegengesetzten Gründen, die Augen verwirrt: διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται ἐπιπαράξεις ὄμμασιν (518 a 2). »Zweifache Verwirrungen entstehen den Augen und das aus zwiefachen Gründen.« Ohne Bild gesprochen: Der Mensch kann entweder aus einer größeren Unwissenheit dahin gelangen, wo sich ihm das Wirkliche wesentlicher zeigt, wobei er zunächst dem Wesenhaften nicht gewachsen ist; oder der Mensch kann auch aus der Haltung eines wesentlichen Wissens in den Vormachtsbezirk der gemeinen Wirklichkeit verschlagen werden und dabei außerstande sein, das hier Übliche und Verlangte zu fassen.

Und wie das leibliche Auge sich erst langsam und stetig umgewöhnen muß, sei es an die Helle, sei es an das Dunkel, so muß auch die Seele sich mit Langmut und in sachgemäßer Schrittfolge eingewöhnen in den Bereich des Wirklichen, dem sie ausgesetzt ist. Solche Eingewöhnung verlangt jedoch, daß allem voraus die Seele im Ganzen auf die Grundrichtung ihres Strebens umgewendet wird, wie ja auch das Auge nur dann recht und überallhin zu blicken vermag, wenn zuvor der Leib im Ganzen den entsprechenden Standort bezogen hat. Warum aber muß die Eingewöhnung in den jeweiligen Bezirk stetig und langsam sein? Weil die Umwendung sich im Wesensgrunde des Menschen vollzieht. Dies bedeutet: Die maßgebende Haltung, die durch eine Umwendung entspringen soll, muß aus einer im Menschenwesen schon vorgegründeten Anlage zu einem festen Verhalten entfaltet werden. Diese entfaltende Um- und Eingewöhnung des Menschenwesens in den ihm jeweils zugewiesenen Bereich ist das Wesen dessen,



was Platon die παιδεία nennt. Das Wort läßt sich nicht übersetzen. παιδεία bedeutet nach Platons Wesensbestimmung die περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς [vgl. 521 c 6], das Geleit zur Umwendung des ganzen Menschen in seinem Wesen. παιδεία ist deshalb wesentlich ein Übergang, und zwar aus der ἀπαιδευσία in die παιδεία [vgl. 514 a 1 sqq.]; gemäß diesem Übergangscharakter bleibt die παιδεία stets auf die ἀπαιδευσία bezogen. Am ehesten noch genügt dem Wort παιδεία das deutsche Wort »Bildung«. Wir müssen dabei freilich diesem Wort seine ursprüngliche Nennkraft zurückgeben und die Mißdeutung vergessen, der es im späteren 19. Jahrhundert preisgegeben wurde. »Bildung« sagt dann ein Zwiefaches: bilden im Sinne der entfaltenden Prägung; diese »bildet« aber nach einem »Bilde«, d. h. aus der vorgreifenden Anmessung an einen maßgebenden Anblick, der deshalb das Vor-bild heißt. Das Gegenwese zu der παιδεία ist dann die ἀ|παιδευσία, die Bildungslosigkeit. In ihr ist weder die Entfaltung der Grundhaltung geweckt, noch wird das maßgebende Vor-bild aufgerichtet.

Die darstellende Kraft des »Höhlengleichnisses« sammelt sich darauf, im Anschaulichen der erzählten Geschichte das Wesen der παιδεία sichtbar und wißbar zu machen. Abwehrend will Plato zugleich zeigen, daß die παιδεία *nicht* darin ihr Wesen hat, bloße Kenntnisse in die unbereite Seele wie in einen leeren, beliebig vorhandenen Behälter hineinzuschütten. In der echten Bildung wird dem entgegen die Seele selbst und im Ganzen ergriffen und verwandelt, d. h. zuvor an den rechten Standort versetzt und auf diesen eingewöhnt. Daß nun aber das »Höhlengleichnis« das Wesen der παιδεία anschaulich machen soll, das sagt schon der Satz deutlich genug, mit dem Plato am Beginn des VII. Buches die Erzählung einleitet:

Μετὰ ταῦτα δὲ, εἶπον, ἀπείκασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας (514 a [1 sq.]). »Hernach also verschaffe dir aus der Art der (im folgenden dargestellten) Erfahrung eine Veranschaulichung (des Wesens) der »Bildung« sowohl als auch der Bildungslosigkeit, welches (Zusammengehörige ja) unser menschliches Wesen in seinem Grunde angeht.«

Das Höhlengleichnis veranschaulicht das Wesen der »Bildung«. Dagegen will nun doch die jetzt versuchte Auslegung des Höhlengleichnisses auf die platonische »Lehre« von der Wahrheit hinweisen. Wird so dem Gleichnis nicht etwas Fremdes aufgebürdet? Die Auslegung muß ja dann gewaltsam umdeuten, was Platon selbst doch schon klar genug gedeutet hat. Das Höhlengleichnis soll uns das Wesen der Wahrheit veranschaulichen, genauer dies, daß Platons Denken einen Wandel des Wesens der Wahrheit vollzieht, welcher Wandel | als dieser | freilich ungesagt bleibt. Wir sollen daher jetzt bei dem Gleichnis statt an das Wesen der »Bildung« auf das Wesen der »Wahrheit« denken. Besteht dann aber zwischen dem Wesen der »Bildung« (παιδεία) und dem Wesen der Wahrheit überhaupt ein Zusammenhang? Allerdings. Und dieser Zusammenhang ist so wesenhaft, daß das Wesen der Wahrheit und die Art seiner Bestimmung allererst »die Bildung« in ihrem Grundgefüge ermöglicht.

Was ist dies nun, was die παιδεία mit dem Wesen der Wahrheit zusammenschließt? παιδεία meint die Umwendung des ganzen Menschen, will sagen, eine eingewöhnende Versetzung aus dem Bezirk des zunächst Erscheinenden in einen anderen Umkreis des begegnenden Wirklichen. Diese Versetzung ist nur dadurch möglich, daß alles dem Menschen bisher Offenkundige und die Art, wie es offenkundig war, sich wandelt. Das dem Menschen dabei jeweils Unverborgene und die Art der Unverborgenheit muß sich wandeln. Unverborgenheit heißt griechisch ἀλήθεια, welches Wort man mit »Wahrheit« übersetzt. Und »Wahrheit« bedeutet für das abendländische Denken seit langer Zeit die Übereinstimmung des Vorstellens mit der Sache: adaequatio intellectus et rei.

Denken wir jedoch die griechischen Worte παιδεία und ἀλήθεια nicht nur bei der bloßen Wortübersetzung, sondern in ihrem *sachlichen* Wesen aus dem Wissen der Griechen, dann schießen sogleich »Bildung« und »Wahrheit« in eine Wesenseinheit zusammen. Machen wir ernst mit dem Wort und dem Begriff ἀληθής, fragen wir also, in welcher Weise Platon das Unverborgene hinsichtlich seiner Unverborgenheit begreift, dann erkennen wir, daß



und wie im Höhlengleichnis vom Wesen der Wahrheit gehandelt wird.

Mit dem Unverborgenen und seiner Unverborgenheit ist jeweils das genannt, was den zugänglichen Aufenthaltsbezirk des Menschen bestimmt. Nun erzählt aber das »Gleichnis« eine Geschichte der Übergänge aus einem Bezirk in den anderen. Von daher gliedert sich überhaupt erst diese Geschichte zu einer Folge von vier verschiedenen Aufenthalten in einer eigentümlichen Auf- und Abstufung. Die Unterschiede der Aufenthalte und Stufen der Übergänge gründen in der Verschiedenheit des jeweils maßgebenden ἀληθές, der jeweils herrschenden »Wahrheit«. Darum muß auf jeder Stufe so oder so das ἀληθές, das Unverborgene, auch genannt und gemeint sein.

Auf der ersten Stufe leben die Menschen gefesselt in der Höhle und sind befangen in dem, was ihnen zunächst begegnet. Die Schilderung dieses Aufenthalts wird abgeschlossen durch den betonten Satz: παντάπασι δὴ ... οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιὰς (515 c 1–2). »Ganz und gar würden denn auch die also Gefesselten nichts anderes als die Schatten der Gerätschaften für das Unverborgene halten.«

Die zweite Stufe berichtet von der Abnahme der Fesseln. Die Gefangenen sind jetzt in gewisser Weise frei, verbleiben aber doch innerhalb der Höhle. Hier können sie sich jetzt zwar nach allen Seiten umwenden. Die Möglichkeit öffnet sich, die vordem hinter ihnen vorbeigetragenen Dinge selbst und die dort vorübergehenden Menschen selbst zu sehen. Die vormals nur auf die Schatten Hinblickenden kommen so ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος (515 d 3) »dem Seienden näher«. Die Dinge selbst bieten ihr Aussehen an und sind nicht mehr durch die Abschattungen verborgen, sofern nur diese für alles Verhalten verbindlich bleiben. Der Befreite hat daher jetzt die Möglichkeit, in den Umlkreis dessen zu kommen, was ἀληθέστερα (515 d 6/7) »unverborgener« ist. Und dennoch muß von dem so Befreiten gesagt werden: ἡγείσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα (ib.). »Er wird das vormals (mit eigenen Augen) Gesehene (die Schatten) für unverborgener halten

als das jetzt (von andern nur) Gezeigte.« Warum? Der Feuerschein, an den sein Auge nicht gewohnt ist, blendet ihn und bringt Verwirrung. Er wird weder das Feuer selbst, noch in dessen Schein die Dinge recht sehen können. Daher vermag er auch nicht zu erfassen, daß das vormals Gesehene nur Abschattungen der Dinge im Schein eben dieses Feuers sind. Vielmehr gibt sich ihm der verwirrende Feuerschein und das in seinem Licht Erscheinende als das Verworrene, was den Anblick des klar in seinen Grenzen Stehenden verdeckt. Deshalb gilt ihm das im matten Schein des ungesesehenen Feuers Erblickte, die in ihren Umrissen doch festen Schatten, für das »Unverborgener«. Wieder fällt so am Ende der Schilderung auf der zweiten Stufe das Wort ἀληθές, und zwar jetzt im Komparativ, das »Unverborgener«, die eigentlichere »Wahrheit« bietet sich hier an. Allein, der seiner Fesseln ledige Mensch verschätzt sich in der Ansetzung des »Wahren«, weil ihm die Voraussetzung des »Schätzens«, die Freiheit, fehlt. Denn die Abnahme der Fesseln ist zwar eine Befreiung. Aber daraus entspringt nicht schon die wirkliche Freiheit.

Diese wird erst auf der dritten Stufe erreicht. Hier ist der von den Fesseln Befreite zugleich in das Außerhalb der Höhle, »ins Freie« versetzt. Da liegt über Tag Alles offen zutage. Der Anblick dessen, was die Dinge selbst sind, erscheint jetzt nicht mehr nur im künstlichen Schein des Feuers innerhalb der Höhle, sondern außerhalb solcher Verschließung im weiten Licht der Sonne. Die Anblicke dessen, was die Dinge selbst sind, die εἶδη (Ideen) zeigen das Wesen, in dessen Licht jedes einzelne Seiende als dieses und als jenes erst offenkundig und zugänglich wird. Wiederum bestimmt sich die jetzt erreichte Stufe der Aufenthalte nach dem jetzt maßgebenden Unverborgenen. Deshalb ist hier sogar am Beginn der Schilderung der dritten Stufe alsbald die Rede τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν (516 a 3), von dem, was jetzt als das Unverborgene angesprochen wird. Dieses Unverborgene ist ἀληθέστερον, noch unverborgener als die Dinge innerhalb der Höhle in ihrem Unterschied zu den Schatten. Das jetzt erreichte Unverborgene ist das Unverborgenste: τὰ ἀληθέστατα. Zwar gebraucht Plato an dieser Stelle

diese Bezeichnung nicht, wohl aber nennt Plato τὸ ἀληθέστατον, das Unverborgenste, in der entsprechenden und gleich wesentlichen Erörterung am Beginn des VI. Buches der Politeia, 484 c 5 sq. (εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες) (vgl. die Erörterung über τέχνη und ἀλήθεια im Philebos 58 b sq. [bes. 58 c 3]). Ohne die Unverborgenheit dessen, was das Seiende ist, ohne das Erscheinen des Wasseins, bliebe auch alles geeinzelte Seiende verborgen. Wenn nun aber schon innerhalb der Höhle die Wegwendung des Blickes von den Schatten zum Feuerschein und zu den darin sich zeigenden Dingen schwierig ist, dann verlangt vollends das Freiwerden im Freien außerhalb der Höhle die höchste Geduld und Anstrengung. Die Befreiung ergibt sich nicht schon in der Loslösung der Fesseln und besteht nicht in der Zügellosigkeit, sondern beginnt erst als die stetige Eingewöhnung in das Festmachen des Blickes auf das Wesenhafte. Die eigentliche Befreiung ist die Stetigkeit der Zuwendung zu dem Unverborgensten. Und Freiheit *ist* nur *als* solche Befreiung. In der Zuwendung zum Wesenhaften der Dinge erfüllt sich nun auch erst das Wesen der παιδεία als einer Umwendung. Diese Wesensvollendung der »Bildung« kann sich also nur vollziehen im Bereich und auf dem Grunde des Unverborgensten, d. h. des ἀληθέστατον, d. h. des Wahrsten, d. h. der eigentlichen Wahrheit. Das Wesen der »Bildung« gründet im »Wesen« der Wahrheit.

Weil jedoch die παιδεία ihr Wesen in der περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς hat, muß sie als solche Umwendung ständig die Überwindung der ἀπαιδευσία bleiben und somit auf Bildungslosigkeit zurück sich beziehen. Und wenn schon das Höhlengleichnis nach Platons eigener Deutung das Wesen der παιδεία anschaulich machen soll, dann muß die Veranschaulichung auch und gerade dieses Wesensmoment, die ständige Überwindung der Bildungslosigkeit, sichtbar machen. Deshalb endet die Erzählung der Geschichte nicht, wie man gern meint, mit der Schilderung der erreichten höchsten Stufe des Aufstiegs aus der Höhle. Im Gegenteil – zum Gleichnis gehört die Erzählung von einem Rückstieg des Befreiten in die Höhle zu den noch Gefesselten. Der Befreite soll nun auch diese

von ihrem Unverborgenem in das Unverborgenste hinaufführen. Der Befreier findet sich aber in der Höhle nicht mehr zurecht. Er kommt in die Gefahr, der Übermacht der dort maßgebenden Wahrheit, d. h. dem Anspruch der gemeinen »Wirklichkeit« als der einzigen, zu unterliegen. Dem Befreier droht die Möglichkeit, getötet zu werden, welche Möglichkeit im Geschick des Sokrates, der Platons »Lehrer« war, Wirklichkeit geworden.

Der Rückstieg in die Höhle und der Kampf innerhalb der Höhle zwischen dem Befreier und den aller Befreiung widerstrebenden Gefangenen bildet eine eigene, vierte Stufe des Gleichnisses, in der es sich erst vollendet. Zwar ist in diesem Stück der Erzählung, das uns wieder in die Höhle versetzt, das Wort ἀλήθεις nicht mehr gebraucht. Gleichwohl muß auch auf dieser Stufe vom Unverborgenem gehandelt werden. Aber ist denn nicht schon auf der ersten Stufe das innerhalb der Höhle maßgebende »Unverborgene« genannt, die Schatten? Gewiß. Allein für das Unverborgene bleibt nicht nur dieses wesentlich, daß es in irgendeiner Weise zugänglich ist und in seiner höchsten Gestalt offen zutage liegt, sondern daß das Unverborgene stets eine Überwindung der Verborgenheit des Verborgenen bleibt. Das eigentlich Unverborgene muß der Verborgenheit entrissen, ihr im gewissen Sinne geraubt werden. Weil für die Griechen das anfängliche Wesen der Wahrheit auf die Verborgenheit einen Bezug hat, deshalb ist das griechische Wort für das, was die Römer »veritas« und wir »Wahrheit« nennen, ausgezeichnet durch das  $\alpha$  privativum: ἀ-λήθεια. Wahrheit bedeutet anfänglich das einer Verborgenheit Abgerungene; die Verborgenheit kann dabei verschiedener Art sein: Verhüllung, Verdeckung, Verschleierung, Verstellung. Weil das eigentlich Unverborgene je einer Verborgenheit abgerungen werden muß, deshalb ist auch die Versetzung aus der Höhle in das Freie des lichten Tages ein Kampf auf Leben und Tod. Daß die »Privation«, das abringende Erringen zum Wesen der Wahrheit gehört, dahin gibt die vierte Stufe des Gleichnisses einen Wink. Also handelt auch sie, so wie jede der drei vorigen Stufen des Höhlengleichnisses, von der ἀλήθεια. Überhaupt kann ja dieses Gleichnis nur deshalb ein Höhlengleich-

nis sein, weil es im voraus von der für die Griechen »selbstverständlichen« Grunderfahrung der ἀλήθεια, der Unverborgenheit des Seienden mitbestimmt wird. Denn was ist die unterirdische Höhle anderes als ein in sich zwar Offenes, das zugleich umwölbt und trotz des Eingangs von der Erde umschlossen bleibt. Die in sich offene Umschließung der Höhle und das durch sie Umstellte und also Verborgene verweisen jedoch zugleich auf ein Außerhalb, auf das Unverborgene, was über Tag ins Lichte sich weitet. Das im Sinne der ἀλήθεια anfänglich griechisch gedachte Wesen der Wahrheit, die auf Verborgenes (Verstelltes und Verhülltes) bezogene Unverborgenheit und nur sie hat einen wesenhaften Bezug zum Bild der unter Tag gelegenen Höhle.

Und dennoch – mag auch die ἀλήθεια im Höhlengleichnis eigens erfahren und an betonten Stellen genannt sein, statt der Unverborgenheit drängt ein Anderes in den Vorrang. Ja wir möchten wohl überhaupt, zumal wenn ἀληθές und ἀληθέστερον nach der geläufigen Weise mit wahr und Wahrheit übersetzt werden, über diese Worte und die mit ihnen genannte »Unverborgenheit« hinweg lesen. Die Darstellung des Gleichnisses und Platons eigene Deutung nehmen die unterirdische Höhle und ihr Außerhalb nur als den fast selbstverständlichen Bereich, in dessen Umkreis sich die berichteten Vorgänge abspielen. Wesentlich dabei ist jedoch bei den erzählten Übergängen der Aufstieg aus dem Bezirk des künstlichen Feuerscheins in die Helle des Sonnenlichtes, insgleichen der Rückstieg von der Quelle alles Lichtes zurück in das Dunkel der Höhle. Im Höhlengleichnis übernehmen nicht die Verslossenheit des unterirdischen Gewölbes und das Offene des Außerhalb die eigentliche Veranschaulichung, vielmehr haben hierbei den Vorrang das Feuer, der Feuerschein und die Schatten, die Tageshelle, das Sonnenlicht und die Sonne. Alles liegt an der möglichen Sicht des Sichtbaren und an der Ermöglichung des Scheins. Ohne Bild gesprochen: Das Unverborgene wird zwar in seinen verschiedenen Stufen der Unverborgenheit genannt, aber die eigentliche Besinnung gilt nur der Art und Weise, wie das Unverborgene in seinem Aussehen (εἶδος) sich zeigt und wie dieses

Sichzeigende (ιδέα) sichtbar, im ιδεῖν (Sehen und Erblicken) gesichtet wird. Die ιδέα ist das Aussehen, in dem jegliches Seiende steht. Das Aussehen gibt die Aussicht auf das, was jegliches Seiende ist. Die ιδέα gewährt solche Sicht und besteht auf die Gewährung dieser. Die ιδέα ist daher das Sichtsame. Das Wesen der Idee liegt in der Sichtsamkeit. Was die Idee hierbei in die Sicht bringt, ist das Unverborgene. Gemäß dem Vorrang von Sonne, Licht und Sichtermöglichkeit handelt das Höhlengleichnis nicht eigentlich von der Unverborgenheit des Seienden, sondern von der Sichtsamkeit des Unverborgenen. So wird das Unverborgene zum voraus und einzig begriffen als das im Vernehmen (νοεῖν) Vernommene (νοούμενον [vgl. 508 c1, 509 d 8]), als das im Erkennen (γινώσκειν) Erkannte (γινωσκόμενον [vgl. 509 b 6]).

(Die ἀλήθεια wird ausschließlich von der ιδέα her ausgelegt. Sie ist das im ιδεῖν (im Sehen des Aussehens des Seienden) Gesichtete.)

»Unverborgenheit« meint jetzt das Unverborgene stets als das Gesichtete. Sofern aber dieses notwendig auf ein »Sehen« bezogen bleibt, ist die Unverborgenheit in die »Relation« zum Sehen eingespannt, »relativ« auf dieses. Daher heißt die gegen Ende des VI. Buches der »Politeia« entwickelte Frage: Wodurch sind das Gesehene und das Sehen, was sie in ihrem Verhältnis sind? Worin besteht die Bogenspannung zwischen beiden? Welches Joch (ζυγόν 508 a 1) hält beide zusammen? Die Antwort, zu deren Veranschaulichung das Höhlengleichnis bestellt ist, lautet im Bilde: Die Sonne gibt als die Quelle des Lichtes dem Gesichteten die Sichtbarkeit. Das Sehen aber sieht nur das Sichtbare, sofern das Auge ἡλιοειδές [vgl. 508 b 3, 509 a 1], »sonnenhaft« ist, d. h. ein Vermögen der Durchmessung des Lichtes. In der Sache gedacht, bedeutet dies Bild einen Zusammenhang, den Platon (VI, 508 e 1 sqq.) so ausspricht:

τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν φάθι εἶναι.

»Dieses also, was die Unverborgenheit gewährt dem Erkannten, aber auch dem Erkennenden das Vermögen (zu erkennen), das, sage ich, ist die Idee des Guten.«

Das Gleichnis nennt die Sonne als das Bild für die Idee des Guten. Worin besteht das Wesen dieser Idee? Als *ιδέα* ist das Gute das Sichtgebende und so selbst Sichtige und daher Kennbare: ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι ... (517 b 8 [sq.]). »Im Bereich des Kennbaren ist die Idee des Guten die alle Sicht vollendende und zuletzt eigentlich gesichtete Sichtsamkeit, so zwar, daß sie kaum (nur mit großer Mühe eigens) gesehen wird.«

τὸ ἀγαθόν übersetzt man durch den scheinbar verständlichen Ausdruck »das Gute«. Man denkt dabei meist auch noch an das »sittlich Gute«, das so heißt, weil es dem Sittengesetz gemäß ist. Diese Deutung fällt aus dem griechischen Denken heraus. Erst recht müssen wir die Gleichsetzung des ἀγαθόν mit der Vorstellung des »Wertes« fernhalten, wenngleich dann der im 19. Jahrhundert aufkommende Wertgedanke der späteste und schwächste Nachkömmling des ἀγαθόν wird. Vor allem aber meint der Ausdruck »die Idee des Guten« keineswegs, das Gute sei irgendwo für sich etwas und von diesem Guten gebe es dann noch eine Idee, die allerdings die höchste sein müsse, weil es darauf ankommt, daß alles im »Guten« verläuft.

ἀγαθόν bedeutet vielmehr, griechisch gedacht, das, was zu etwas taugt und zu etwas tauglich macht. Jede *ιδέα*, das Aussehen von etwas, gibt die Sicht auf das, was je ein Seiendes ist. Die »Ideen« machen daher das Seiende dazu tauglich, ein Seiendes zu sein, griechisch gedacht, als ein Bestandhaftes anzuwesen und so zu erscheinen. Das, was jede Idee als Idee ist, also das Wesen der Idee überhaupt, oder platonisch ausgedrückt, die Idee aller Ideen, besteht darin, das Erscheinen alles Seienden in all seiner Sichtsamkeit zu ermöglichen. Das Wesen der Idee als einer solchen liegt jeweils in einem Ermöglichen und Tauglichmachen. Deshalb ist die Idee der Ideen *das* Tauglichmachende schlechthin, τὸ ἀγαθόν. Das Tauglichmachende läßt das Seiende als ein Seiendes in die Sicht kommen, d. h. erscheinen, und ist so selbst das eigentlich Erscheinende. Deshalb nennt Platon (518 c 9) das ἀγαθόν τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, »von (allen) Seienden das Erscheinendste«.

[Einzufügen die Auslegung des ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [509 b 9]: οὐσία als ἰδέα; der Schritt über die οὐσία (Seiendheit) hinaus verläßt nicht die Frage nach dem Seienden, wohl aber bringt er in die Auslegung der Seiendheit den künftig leitenden Gedanken der *Ermöglichung* – des »Her-vor-bringens«, das noch zweideutig bleibt. Zugleich Hinweis darauf, wie das Erscheinendste in allem Erscheinen, das Wesen der ἰδέα das Wesen der φύσις in der Richtung auf Anwesen, Aussehen, Sicht, Schen, *auf*nimmt, aber auch verhüllt, so sehr, daß zwischen φύσις und ἰδέα gar nicht *der* Wesenszusammenhang zu bestehen scheint, der besteht. Außerdem zeigen, wie sich erst aus dem Wandel des Wesens der Wahrheit die »Dialektik« Platons überhaupt und in ihren Schritten bestimmt; inwiefern die κοινωμία die ἀλήθεια abdrängt.]<sup>5</sup>

Der leicht irreführende Ausdruck »die Idee des Guten« bedeutet also *die* Idee, die als Idee der Ideen das Tauglichmachende ist. Diese Idee, die allein »das Gute« heißen kann, bleibt die ἰδέα τελευταία [vgl. 517 b 8 sq.], weil in ihr sich das Wesen der Idee vollendet und aus ihr die Möglichkeit aller Ideen entspringt. Das Gute darf die »höchste Idee« genannt werden in einem doppelten Sinne: sie ist im Rang die oberste und der Aufblick zu ihr ist der steilste und daher mühevollste. Gleichwohl steht die Idee, die »das Gute« heißt, in gewisser Weise doch überall und ständig im Blick, wo überhaupt irgendein Seiendes sich zeigt. Selbst dort, wo nur Schatten erblickt werden, muß dazu doch schon ein Feuerschein leuchten, wenngleich dieser Schein nicht eigens erfaßt und als Gabe des Feuers erfahren wird, wenngleich hier vor allem noch unerkannt bleibt, daß dieses Feuer nur ein Sproß (ἔκγονον VI, 507 a 3) der Sonne ist. Innerhalb der Höhle bleibt die Sonne unsichtbar, und

<sup>5</sup> [Text in der Handschrift in eckigen Klammern auf der rechten Seite ergänzt. Zur früheren Auslegung des ἐπέκεινα τῆς οὐσίας vgl. Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1931/32. Hg. von Hermann Mörchen. Gesamtausgabe Bd. 54. Frankfurt a.M.: Klostermann 1988; 2., durchges. Aufl. 1997, § 14; Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1935/34. In: Ders., Sein und Wahrheit. Hg. von Hartmut Tietjen. Gesamtausgabe Bd. 36/37. Frankfurt a.M.: Klostermann 2001, S. 81–264; hier § 27 b.]

doch zehren auch die Schatten noch von ihrem Licht. Die Sonne aber schenkt durch ihr Scheinen nicht nur die Helle und damit die Sichtbarkeit allem Seienden; ihr Scheinen verstrahlt zugleich die Wärme und ermöglicht so das Entstehen allem Entstehenden in seinen Bestand (509 b).

Ist aber einmal die Sonne selbst gesichtet (ὀφθεῖσα δὲ), ohne Bild gesprochen, ist einmal die höchste Idee erblickt, dann συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὐτῆ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία (517 c [1 sq.]), »dann läßt sich gesammelt einheitlich aus der höchsten Idee entnehmen, daß sie offenbar für alle Menschen die Ur-sache ist sowohl alles Rechten (in ihrem Verhalten) als auch alles Schönen« (d. h. dessen, was sich dem Verhalten zeigt). Für alle Sachen und ihre Sachheit ist die höchste Idee der Ursprung, d. h. die Ur-sache, weshalb Plato zuweilen diese Idee auch τὸ θεῖον nennt, das Göttliche. Aus dem einsichtig gewordenen Wesen der höchsten Idee ergibt sich, ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (517 c 4/5), »daß derjenige, der darum besorgt ist, mit Einsicht umsichtig zu handeln, sei es im Eigenen, sei es im Öffentlichen, die Idee, die als die Ermöglichung des Wesens der Idee das Gute heißt, in der Sicht haben muß«. Wer als geschichtlicher Mensch handeln will, bedarf allem zuvor des Blickes für das Wesenhafte alles Wesentlichen. Und dies ist denn auch das Wesen der παιδεία: den Menschen frei und fest zu machen für die klare Beständigkeit des Wesensblickes. Weil nun aber nach Platons eigener Deutung das Höhlengleichnis das Wesen der παιδεία ins anschauliche Bild bringen soll, deshalb muß es dann auch den Aufstieg zum Erblicken der höchsten Idee erzählen.

Also handelt das Höhlengleichnis doch nicht eigens von der ἀλήθεια. Gewiß nicht. Und dennoch bleibt bestehen: Dieses Gleichnis enthält Platons »Lehre« von der Wahrheit. Es veranschaulicht den Vorrang der ἰδέα über die ἀλήθεια. Das Gleichnis gibt ein Bild dessen, was Plato (517 c [4]) von der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ sagt: αὐτῆ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, »sie selbst ist Herrin, indem sie Unverborgenheit (dem Seienden) gewährt und zugleich die Vernunft« (d. h. die Möglichkeit des Vernehmens des Seienden in seinem Er-

scheinen). Die ἀλήθεια kommt unter das Joch der ἰδέα. Indem Plato von der ἰδέα sagt, daß sie das Joch sei, verweist er in ein Ungesagtes, daß nämlich fortan sich das Wesen der Wahrheit nicht als die Unverborgenheit entfaltet, sondern sich aus dem Hinblick auf die ἰδέα bestimmt und am Leitfaden des ἰδεῖν verfestigt.

Wenn es nämlich überall in jedem Verhalten zum Seienden auf das ἰδεῖν der ἰδέα ankommt, auf das Erblicken des »Aussehens«, dann muß sich alles Bemühen zuerst auf die Ermöglichung eines solchen Sehens sammeln. Dazu ist das rechte Blicken nötig. Schon der innerhalb der Höhle Befreite richtet, wenn er sich von den Schatten weg[-] und zu den Dingen hinwendet, den Blick auf Solches, was »seiender« ist als die bloßen Schatten; πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέπει (515 d 3/4), »also dem Seienderen zugewendet, dürfte er wohl richtiger blicken«. An der ὀρθότης, der Richtigkeit des Blickens, liegt alles. Durch solche Richtigkeit wird das Sehen und Erkennen ein rechtes. Es gleicht sich dem an, was gesichtet sein soll. Das ist das »Aussehen« des Seienden. Zufolge dieser Angleichung des ἰδεῖν an die ἰδέα besteht eine ὁμοίωσις, d. h. Übereinstimmung des Erkennens mit der Sache selbst. So entspringt aus dem Vorrang der ἰδέα und des ἰδεῖν vor der ἀλήθεια eine Entscheidung über das Wesen der Wahrheit. Wahrheit wird zur ὀρθότης, zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens. In dieser Entscheidung über das Wesen der Wahrheit liegt zugleich ein Wechsel des Ortes der Wahrheit. Als Unverborgenheit ist sie ein Charakter des Seienden selbst. Als Richtigkeit des Vernehmens aber ist sie die Auszeichnung des menschlichen Verhaltens zum Seienden.

(Und alsbald sagt *Aristoteles* entschiedener: οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν, ... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ (Met. E, 4, 1027 b 25 sqq.). »Nicht nämlich ist das Falsche und das Wahre in den Sachen, ... sondern im Verstand.« Demgemäß gilt für die mittelalterliche Scholastik der Satz des *Thomas von Aquin*: veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino (Quaestiones [disputatae] de veritate, qu. I. art. 4. resp.). »Die Wahrheit wird eigentlich angetroffen im menschlichen oder im göttlichen Verstand.«

Und am Beginn der Neuzeit erklärt in der letzten Verschärfung und zugleich maßgebend für alle folgenden Jahrhunderte *Descartes*: veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse potest (Regulae ad directionem ingenii, reg. VIII. Opp. X<sup>6</sup>, 396). »Wahrheit oder Falschheit im eigentlichen Sinne können nirgendwo anders denn allein im Verstande sein.«

Wahrheit ist das gegenstandsgerechte, richtige Verhalten. Wahrheit ist Richtigkeit. Das so durch Platon entschiedene Wesen der Wahrheit bleibt in der Geschichte des Abendlandes gegenwärtig und bestimmt daher bis zu dieser Stunde das Wahre, das gesucht, insgleichen das Unwahre, das verworfen wird.<sup>7)</sup>

Das anfängliche Wesen der Wahrheit dagegen, die ἀλήθεια als die Unverborgenheit des Seienden, fällt der Vergessenheit anheim. Allein, das Vergessene wird durch das Vergessen nicht zerstört, sondern nur verborgen. Deshalb ist dieses anfängliche Wesen der Wahrheit noch in seinem Anfang. In gewisser Weise hält somit Platon die ἀλήθεια noch als Charakter des erkannten Seienden fest und verlegt doch schon das Fragen in den Hinblick auf die Richtigkeit des Erkennens.<sup>8)</sup> So kommt eine Zweideutigkeit in die Wesensprägung der Wahrheit. Diese Zweideutigkeit bezeugt sich in aller Schärfe darin, daß von der ἀλήθεια gehandelt und gleichwohl die ὁρθότης als maßgebend gesetzt wird und dies alles in *einem* Gedankengang. [Der Vorrang der *ιδέα* über die ἀλήθεια rief das Vordringen des ψεύδος (Theätet<sup>9)</sup> auf den Plan. Dadurch die anfängliche δόξα als ψεύδος.]<sup>10)</sup> Aus einem einzigen Satz des Abschnit-

<sup>6)</sup> [Œuvres de Descartes. Publ. par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Cerf 1897–1913, Tom. X.]

<sup>7)</sup> [Der (vom Herausgeber) in Klammern gesetzte Text ist eine Ergänzung auf der rechten Seite des Blattes. Der Abschnitt wurde auf einem weiter unten eingefügten Blatt (13a) neu bearbeitet (im vorliegenden Band S. 840 (»Dieselbe Zweideutigkeit ...«) bis S. 842 (»... als das angebliche Wirkliche aufstellt.«).]

<sup>8)</sup> (S. 14–17 nicht vorgetragen [im vorliegenden Band hier S. 839–847 (Schluß)].)

<sup>9)</sup> [Vgl. Heideggers Vortrag »Über das ψεύδος (Nach Platon Theätet 187 c 5–200 d)« vom 22. Juli 1932. In: Martin Heidegger, Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932. Hg. von Günther Neumann. Gesamtausgabe Bd. 80.1. Frankfurt a.M.: Klostermann 2016, S. 487–516; ferner den Hinweis oben Anm. 5.]

<sup>10)</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

tes, der Platons eigene Deutung des Höhlengleichnisses enthält (517 b 7 – c 5), läßt sich die Doppeldeutigkeit der Wesensbestimmung der Wahrheit ablesen. Der leitende Gedanke ist, daß die höchste Idee das Joch spannt zwischen dem Erkennen und seinem Erkannten. Dieses Verhältnis wird aber in zweifacher Weise gefaßt: zuerst und daher maßgebend sagt Platon: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα sei πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία [517 c 2], »von allem Richtigen sowohl als auch von allem Schönen die Ursache« (d. h. die Ermöglichung des Wesens); hernach heißt es, die Idee des Guten sei κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη [517 c 4], »Herrin, die Unverborgenheit, aber auch das Vernehmen gewähre«. Diese beiden Aussagen laufen nicht gleich, so daß den ὀρθά (dem Richtigen) die ἀλήθεια und den καλά (dem Schönen) das Vernehmen entspricht. Vielmehr geht die Entsprechung überkreuz. Den ὀρθά, dem Richtigen und seiner Richtigkeit entspricht das rechte Vernehmen, und dem Schönen entspricht das Unverborgene; denn das Wesen des Schönen liegt darin, ἐκφάνεσται zu sein (vgl. Phaidros [250 d 7]), das was, am meisten und reinsten aus sich heraus scheinend, das Aussehen zeigt und so unverborgen ist. Daher läßt sich jetzt mit Berufung auf die erste und maßgebende Fassung sagen: Die Idee des Guten, d. h. das Wesenhafte aller Sichtgewährung ermöglicht sowohl die Richtigkeit des Erkennens als auch die Unverborgenheit des Erkannten. Dabei ist aber schon die Unverborgenheit des Erkannten im Sinne der Gesichtetheit durch ein Sehen und *nur* so begriffen. Die Unverborgenheit des Seienden ist zwar noch genannt, aber sie wird auch schon als Richtigkeit der Erkenntnis gedeutet.

Dieselbe Zweideutigkeit in der Wesensbestimmung der Wahrheit herrscht noch bei Aristoteles, wengleich hier schon das Gewicht sich entschiedener auf die Wahrheit als Richtigkeit des Aussagens verlegt: οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν, ... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ (Met. E, 4, 1027 b 25 sqq.). »Nicht nämlich ist das Falsche und das Wahre in den Sachen (selbst), ... sondern im Verstand.«

Das urteilende Aussagen des Verstandes ist die Stätte der Wahrheit. Die Aussage heißt wahr, sofern sie dem Sachverhalt sich an-

gleich, also ὁμοίωσις ist. Zufolge dieser Angleichung ist die sachgerechte Aussage richtig. Das Wesen der Wahrheit liegt in solcher Richtigkeit. Diese Wesensbestimmung der Wahrheit enthält keine Berufung mehr auf die ἀλήθεια im Sinne der Unverborgenheit; vielmehr ist umgekehrt die ἀλήθεια, als der Gegenfall zum ψεῦδος, d. h. zum Falschen im Sinne des Unrichtigen, als Richtigkeit gedacht. Die Wahrheit als Unverborgenheit aber ist bei Aristoteles nur dort noch festgehalten, wo es gilt die ἀπλᾶ in ihrem Seinscharakter zu bestimmen (vgl. Met. Θ 10 [1051 a 34 sqq.]). Das Gepräge des Wesens der Wahrheit als Richtigkeit des aussagenden Vorstellens wird von nun an maßgebend für das gesamte abendländische Denken. Zum Beleg dafür diene die Anführung der Leitsätze, die in den Hauptzeitaltern die jeweilige Auffassung des Wesens der Wahrheit kennzeichnen.

Für die mittelalterliche Scholastik gilt der Satz des *Thomas von Aquin*: veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino (Quaestiones [disputatae] de veritate. qu. I. art. 4. resp.). »Die Wahrheit ist eigentlich zuhause im menschlichen oder im göttlichen Verstand.« Wahrheit ist hier nicht mehr ἀλήθεια, sondern ὁμοίωσις (adaequatio).

Am Beginn der Neuzeit sagt *Descartes* in einer Verschärfung des vorigen Satzes: veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse (Regulae ad directionem ingenii. Reg. VIII. Opp. X<sup>11</sup>, 396). »Wahrheit oder Falschheit im eigentlichen Sinne können nirgendwo anders denn allein im Verstande sein.«

Und im Zeitalter der anhebenden Vollendung der Neuzeit sagt Nietzsche in einer nochmaligen Verschärfung des vorigen Satzes: »Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt.« (Aufzeichnung aus dem Jahr 1885. Wille zur Macht, n. 493.<sup>12</sup>) Wenn die Wahrheit nach Nietzsche eine Art von

<sup>11</sup> [Œuvres de Descartes. Publ. par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Cerf 1897–1913, Tom. X.]

<sup>12</sup> [Nach der Großoktavausgabe aus Heideggers Besitz: Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Drittes und Viertes Buch (Nietzsche's

Irrtum ist, dann liegt ihr Wesen in einer Weise des Denkens, die das Wirkliche jedesmal, und zwar notwendig, verfälscht, insofern nämlich jedes Vorstellen das unausgesetzte Werden still stellt und so ein Nichtentsprechendes (Unrichtiges) als das angebliche Wirkliche aufstellt.

Weil nun aber dem bereits entschiedenen Vorrang der  $\text{idéa}$  zu folge alles auf das Sehen und damit auf die Richtigkeit des Blickes und der Blickstellung im Ganzen ankommt, und weil die  $\text{παίδεια}$  ihr Wesen in der Beständigkeit des richtigen Wesensblickes hat, deshalb ist die  $\text{παίδεια}$  selbst die  $\text{περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς}$  [vgl. 521 c 6], das gänzliche Umrichten der Seele von dem nur scheinbar Seienden (den Schatten) zu dem, was je das Wesen des Seienden ausmacht, zu den Ideen.

Und weil dergestalt im Wesen der  $\text{παίδεια}$  alles an der Grundrichtung des wissenden Verhaltens liegt, deshalb erweist sich die Verschiedenheit der beiden Aufenthalte innerhalb und außerhalb der Höhle als ein Unterschied der  $\text{σοφία}$ . Dies Wort bedeutet im allgemeinen das Sichauskennen in etwas, das Sichverstehen auf etwas. Das Sichauskennen, das dort unten in der Höhle maßgebend ist,  $\text{ἡ ἐκεῖ σοφία}$  (516 c 5), wird überragt von einer anderen  $\text{σοφία}$ . Diese ist einzig und allem zuvor darauf aus, das Sein und Wesen des Seienden in den »Ideen« zu erblicken. Diese  $\text{σοφία}$  ist im Unterschied zu jener dort in der Höhle, ausgezeichnet durch eine Vorliebe und Freundschaft ( $\text{φιλία}$ ) für das Licht. Sie ist  $\text{φιλοσοφία}$ . Dieses Wort kennt die Sprache der Griechen bereits vor Platons Zeit und gebraucht es allgemein zur Benennung der Vorliebe für ein rechtes Sichauskennen (vgl. Heraklit Frag. 55<sup>15</sup>).

Werke Bd. XVI = 2. Abth., Bd. 8). 2., völlig neugestaltete und vermehrte Ausgabe 11. und 12. Tausend. Leipzig: Kröner 1911, S. 19. (In der Neuausgabe: Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari VII. Abt. 3. Bd.: Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 bis Herbst 1885. Berlin: New York: De Gruyter 1974, S. 226 (34 [253]).)

<sup>15</sup> [Heraklit, Fragment B 35 nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 5. Aufl. Berlin: Weidmann 1934/6., verb. Aufl. (Abdruck der 5. Aufl. mit Nachträgen). Berlin: Weidmann 1951, S. 159.]

wo es noch nicht »Philosophie« bedeutet). Durch Plato erst wird das Wort φιλοσοφία in Anspruch genommen als Name für jenes Aufblicken zu den Ideen, das jetzt zu der maßgebenden Art wird, wie das wesentliche Denken über das Sein des Seienden denkt. Seit Platon ist das Denken über das Sein des Seienden – »Philosophie«, weil es ein Aufblicken zu den »Ideen« ist. Die erst mit Platon beginnende »Philosophie« aber hat fortan den Charakter dessen, was später »Metaphysik« heißt. Die Grundgestalt der Metaphysik macht Platon in der Geschichte anschaulich, die das Höhlengleichnis erzählt. Ja sogar das Wort »Metaphysik« ist in Platons Darstellung schon vorgeprägt. Dort wo er (516) die Eingewöhnung des Blickens auf die Ideen veranschaulicht, sagt Platon (516 c 3): Das Denken geht μετ' ἐκεῖνα über Jenes, was nur schattenhaft und abbildmäßig erfahren wird, hinaus εἰς ταῦτα<sup>14</sup>, hin zu diesen, nämlich den »Ideen«. Sie sind das im nichtsinnlichen Schauen erblickte Übersinnliche, das mit den Werkzeugen des Leibes ungreifliche Wesenhafte des Seienden. Und das Höchste im Bereich des Übersinnlichen ist jene Idee, die als Idee aller Ideen die Ursache für den Bestand und das Erscheinen alles Seienden ist. Weil diese »Idee« in solcher Weise für alles die Ursache ist, *deshalb* ist sie die Idee des Guten. Diese Ursache wird dann auch bei Platon und entsprechend bei Aristoteles τὸ θεῖον, das Göttliche, genannt.

Dem Vorrang der ἰδέα über die ἀλήθεια liegt eine Entscheidung über das Wesen der Wahrheit zugrunde, welche Entscheidung jedoch *als Entscheidung* unausgesprochen bleibt. Sie fällt einfach. Jetzt aber kommt die Tragweite dieser Entscheidung ans Licht.

Die Verfestigung des Wesens der Wahrheit zur Richtigkeit des Vorstellens ist der Grund für die Möglichkeit der »Philosophie« und die Notwendigkeit der Metaphysik. Die Denker vor Platon, Heraklit, Parmenides, Anaximander, sind noch nicht »Philosophen«. Dieses »noch nicht« bedeutet keinen Mangel. Sie sind

<sup>14</sup> [Bei Platon steht (nach allen Codices) »ἐπὶ ταῦτα« (561 c 3) (vgl. Heideggers Handexemplar: Platonis Opera, recognovit ... Ioannes Burnet, op. cit., tom. IV).]

keineswegs Denker niedrigeren Ranges. Im Gegenteil: sie sind anfängliche Denker, die deshalb auch noch nicht nötig haben, für ihr Denken über das Sein erst noch einen besonderen Titel in Anspruch zu nehmen. Seit Platon jedoch ist das Ganze des Seienden gefügt in zwei τόποι, in den Bereich des Übersinnlichen (der Ideen) und in den Bereich des Sinnlichen (d. h. des geradehin Erfahrenen). Der Gang der abendländischen Geschichte bringt mannigfache Umdeutungen des Wesens der Idee und damit auch des Grundgefüges des Seienden im Ganzen. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts deutet die Weltbetrachtung das Wesen der Ideen als »Werte«. Auch Nietzsches Denken, das sich als *Umwertung* aller Werte begreift, ist als *Umwertung* immer noch Wertsetzung und damit Ansetzung von »Ideen« und somit Platonismus, freilich, wie Nietzsche selbst früh erkennt, eine Umkehrung des Platonismus. Nach dieser birgt das Sinnliche, in der Bedeutung des Triebhaften des Lebens, das »wahre« Wirkliche in sich. Die »Ideen« und »Werte« sind nur für das Leben notwendige, von ihm selbst jeweils gesetzte Bedingungen der Erhaltung und Steigerung des Lebens als des Willens zur Macht. Mit Nietzsches Umkehrung des Platonismus ist die äußerste und letzte Möglichkeit der Metaphysik erreicht. Das will sagen: das Denken über das Sein des Seienden in der Gestalt der Philosophie ist vollendet.

Aus dem Wandel des kaum geahnten Wesens der ἀλήθεια zur Richtigkeit des vorstellenden Verhaltens entspringt zugleich der Vorrang des sichverhaltenden Menschen selbst. Mit dem Beginn der Philosophie beginnt daher zugleich die wesentliche und ausdrückliche Bemühung um die παιδεία, die Bildung des Menschen. Der Beginn der Metaphysik im Denken Platons ist der Beginn des »Humanismus«. Dieses Wort sei hier wesentlich und deshalb in der weitesten Bedeutung gedacht. Hiernach meint »Humanismus« den mit dem Beginn, mit der Entfaltung und mit dem Ende der Metaphysik zusammengeschlossenen Vorgang, daß der Mensch je nach verschiedenen Hinsichten, jedesmal aber wesentlich in die Mitte des Seienden rückt. »Der Mensch«, das bedeutet hier bald ein Menschentum oder die Menschheit, bald den Einzel

nen oder eine Gemeinschaft, bald das Volk oder eine Volksgruppe. Immer gilt es, im Bereich eines festgemachten metaphysischen Grundgefüges des Seienden den von hier aus bestimmten »Menschen«, das animal rationale, zur Befreiung seiner Möglichkeiten zu bringen. Das geschieht als Prägung der »sittlichen« Haltung, als Erlösung der unsterblichen Seele, als Entfaltung der schöpferischen Kräfte, als Ausbildung der Vernunft, als Pflege der Persönlichkeit, als Weckung des Gemeinsinnes, als Züchtung des Leibes oder als geeignete Verkoppelung einiger oder all dieser »Humanismen«. Daher ist, auf das Wesenhafte gesehen, *kein* Unterschied, ob der »Humanismus« moralisch oder aesthetisch, ob er christlich theologisch oder pädagogisch, ob er biologisch oder politisch gedacht und erwirkt wird. Denn jedesmal vollzieht sich ein metaphysisch bestimmtes Kreisen um den Menschen in engeren oder weiteren Bahnen. Mit der Vollendung der Metaphysik drängt auch der »Humanismus« (oder »griechisch« gesagt: die Anthropologie) auf die äußersten und d. h. zugleich unbedingten »Positionen«.

Die bei Plato fallende Entscheidung über das Wesen der Wahrheit *ist* gegenwärtig in der seit Nietzsche entschiedenen Vollendung der Metaphysik und in der gleichzeitig sich ausbreitenden, durch die bisherige Neuzeit vorgeformten Vollendung des »Humanismus« im Sinne der »totalen« Herrschaft des Menschen über die Erde. Platons »Lehre von der Wahrheit« *ist* Gegenwart nicht als nur historisch nachgerechnete »Nachwirkung« einer Überlieferung oder Wiedererweckung oder Nachahmung des Altertums, sondern jene Entscheidung über das Wesen der Wahrheit *ist* gegenwärtig als die längst gefestigte und daher noch unverrückte alles durchherrschende Grundwirklichkeit der abendländischen Geschichte. Was immer sich mit dem geschichtlichen Menschen begibt, ergibt sich jeweils aus einer zuvor gefallenen Entscheidung über das Wesen der Wahrheit. Durch diese Entscheidung *ist* je schon ausgegrenzt, was im Lichte des festgelegten Wesens der Wahrheit als ein Wahres gesucht und festgehalten, aber auch, was als das Unwahre verworfen und übergangen wird.

Die im Höhlengleichnis erzählte Geschichte gibt daher den Anblick dessen, was jetzt und künftig noch in der Geschichte des abendländischen Menschentums das eigentlich Geschehende ist: daß der Mensch im Sinne des Wesens der Wahrheit als der Richtigkeit des Vorstellens alles Seienden nach »Ideen« denkt und nach »Werten« schätzt. Nicht welche Ideen und welche Werte gesetzt sind, ist das allein und erstlich Entscheidende, sondern daß überhaupt nach »Ideen« das Wirkliche ausgelegt und nach Werten die »Welt« gewogen wird.

Das Wesen der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens ist in zwischen der Selbstverständlichkeit überantwortet. Im Sinne dieser Wesensbestimmung gilt sogar dieses Wesen nur als der allgemeine »Begriff« des Wahren, das Begriffliche aber steht »im Kurs« einer zwar unentbehrlichen, aber auch unwirklichen Hilfsvorstellung.

Wie aber, wenn in der Entscheidung Platons über das Wesen der Wahrheit das Wesen der anfänglich griechisch gedachten, jedoch nicht gegründeten ἀλήθεια, der Unverborgenheit des Seienden, nur auf die Seite gebracht und der Vergessenheit ausgeliefert ist? Wie, wenn durch Platons Entscheidung und seit dieser ungefragt und unerfahren bleibt, woher denn Verborgenheit stammt und wie Verbergung waltet?

Dann ist ja das Wesen der Wahrheit und sogar das anfängliche Wesen der Wahrheit noch unentschieden. Es ist dann freilich auch durch keine Metaphysik und d. h. »Philosophie« entscheidbar, weil diese ja selbst auf die nichtwissende Hintansetzung jener noch ausstehenden Besinnung gegründet sind. Dann ist aber auch der Anfang des abendländischen Denkens, der vor dem Beginn der abendländischen Metaphysik liegt, noch nicht zum Austrag gebracht. Diese Auseinandersetzung kann wieder nur in einem anfänglichen Denken geleistet werden. Dazu bedarf es nicht eines Wiedererwachens des Altertums, denn sein Anfang ist wachender, denn wir selbst. Was not tut und allem zuvor die Not werden muß, ist die Erweckung unserer Bereitschaft zur Besinnung. Diese muß wissen lernen, daß alles Wahre und für wahr Gehaltene grundlos

bleibt und nur ein Schein des Verlässlichen, wenn nicht das Wesen der Wahrheit gegründet und in die Sorge gestellt wird. Denn: Das *Wesen* der Wahrheit ist das eigentliche und das erste Wahre.



XXIII. ZUR GESCHICHTE DES  
EXISTENZBEGRIFFES  
(7. Juni 1941)



## Zur Geschichte des Existenzbegriffes<sup>1</sup>

Im folgenden sei ein Durchblick durch die Geschichte des Existenzbegriffes gegeben. Der Versuch dient zur Entlastung der Interpretation von 24 Thesen, in denen Leibniz den Kern seiner »Metaphysik« dargestellt hat, welche Thesen kaum bekannt sind, an Tiefe und Vielschichtigkeit aber die sogenannte »Monadologie« und andere Schriften Leibnizens weit überragen. Die Interpretation soll bei einer späteren Gelegenheit hier vorgetragen werden. (Vgl. Gerhardt<sup>2</sup>, VII, 289 ff. [Abhandlung] n. VIII. (1) »Ratio est in Natura ...«) Die Erkenntnis, d. h. die auseinandersetzen- de Aneignung der Leibnizischen Philosophie aber ist eine Aufgabe, ohne deren Vollzug das künftige deutsche und abendländische Denken nie mehr wesentlich und damit schöpferisch werden kann.

Die wesentliche Aneignung der Leibnizischen Philosophie hängt ab vom Verständnis des »Existenz«-begriffes, der die monadologische Bestimmung des Seins jedes Seienden trägt. Die folgende Darstellung der Geschichte des Existenzbegriffes *streift* nur die spezifische leibnizische Prägung. Die Darstellung erstrebt überhaupt nicht einen Bericht über die lückenlose Abfolge der Auslegungen dessen, was »Existenz« heißt. Wesentlich ist nur, die entscheidenden Wandlungen der Metaphysik selbst (und Meta-

<sup>1</sup> [Deckblatt:] I. Entwurf

Vortrag 7. VI. 41. Mit Absicht in der Form des historisch-gelehrten Darstellens gehalten.

[1. Blatt des Manuskripts:] »Kränzchen«, 7. VI. 41.

Vgl. Zur erneuten Auslegung von Schellings Freiheitsabhandlung, S. 9 ff. [Martin Heidegger, Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). Freiburger Vorlesung I. Trimester 1944. Hg. von Günter Seubold. Gesamtausgabe Bd. 49. 2., durchges. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 2006, S. 17 ff.].

<sup>2</sup> [Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. (7 Bde.) Hg. von C. I. Gerhardt. Berlin: Weidmann 1875–1890 (Unveränderter Nachdruck: Hildesheim: Olms 1965; Hildesheim/New York: Olms 1978). Der Text ist unter dem Titel »Leibniz, »Die 24 Sätze« auch abgedruckt in: Martin Heidegger, Nietzsche. Zweiter Band. Hg. von Brigitte Schillbach. Gesamtausgabe Bd. 6.2. Frankfurt a. M.: Klostermann 1997, S. 414–416 (mit Verbesserungen nach der »Urschrift«).]

physik als Wahrheit des Seienden als solchen) an der Geschichte dieses Begriffes sichtbar zu machen.

Das Wort »Existenz« weist zugleich auf einen gegenwärtig besonders geläufigen »Titel«. Die Klärung des Existenzbegriffes kann so zugleich mittelbar Einiges aufhellen über heutige philosophische Bemühungen, unter denen eine, nämlich diejenige von Karl Jaspers, sich selbst und mit Recht als »Existenzphilosophie« bezeichnet.

Das Wort »Existenz« kommt vom lateinischen »existentia« (ex-sistere, heraustreten, z. B. spelunca, aus der Höhle, Cicero<sup>3</sup>). Die Geschichte des Wortes ist nicht aufgehellt; man könnte an die Übersetzung des griechischen ἔκστασις denken, aber die alsbald geläufige Sachbedeutung von existentia verleugnet das Griechische und deckt sich mit dem, was wir die Wirklichkeit eines Wirklichen, das Vorhandensein, in der üblichen Bedeutung auch das »Dasein« nennen. So spricht Kant von den »Beweisen« für das »Dasein« Gottes, die zeigen sollen, daß Gott »existiert«. <sup>4</sup> Die Philosophie handelt z. B. von der Frage, ob die existierende Welt die beste aller Welten sei oder nicht. »Existieren«, Existenz ist so der Name für die Wirklichkeit jedes Wirklichen. In dieser Gleichsetzung mit Wirklichkeit und Dasein wird Existenz durchgängig in der abendländischen Metaphysik gebraucht. Was »Existenz« meint, kann jedermann wissen; vollends dann, wenn man eine Unterscheidung zur Hilfe gibt, die seit der mittelalterlichen Scholastik geläufig ist, die aber, wie alle wesentlichen Bestimmungen der mittelalterlichen Theologie, in den Schriften Platons und des Aristoteles oder ihrer mittelbaren Überlieferung ihre geschichtliche Wurzel haben.

Existencia bekommt dadurch eine ausdrückliche Abhebung ihrer Bedeutung, daß sie gegen die essentia unterschieden wird. Die essentia meint die quidditas, das Wassein eines Seienden, das,

<sup>3</sup> [Marcus Tullius Cicero, In C. Verrem actio secunda, lib. IV, cap. XLVIII, n. 107.]

<sup>4</sup> [Vgl. insbes. Immanuel Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763).]

was z. B. »der« Baum als ein solcher »ist«, abgesehen davon, ob dieser oder jener Baum »existiert«, hier und jetzt wirklich ist. Die *essentia* kann daher auch gleichgesetzt werden mit dem Wassein. Im deutschen Sprachgebrauch wird für das Wassein das Wort »Wesen« in Anspruch genommen [inwiefern dieses den Vorrang des Platonismus in aller Metaphysik bezeugt!]<sup>5</sup>, trotzdem Wesen (wie »gewesen« zeigt) gerade nicht auf das Wassein bezogen ist. Das Wassein bedeutet die innere Sachmöglichkeit einer Sache im Unterschied zu ihrer Verwirklichung und Wirklichkeit. Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit gelten zumal seit Kant als die »Modalitäten« des Seienden jeder Art.<sup>6</sup> Und deshalb wird auch die »Existenz«, in der Gleichsetzung mit »Wirklichkeit«, als eine der »Modalitäten« begriffen.

Die Unterscheidung von *essentia* und *existentia* nennt die zwei Grundarten, nach denen je ein Seiendes auf sein Sein hin angesprochen werden kann: nämlich daraufhin, »was es ist«, und daraufhin, »*daß* es ist.«<sup>7</sup> Auf die Frage, was ein Seiendes sei, antwortet die »*essentia*«, auf die Frage, ob es sei, die *existentia*. Diese sagt, daß ein Seiendes »ist«, ὄτι ἔστιν; wogegen die *essentia* antwortet auf das τί ἔστιν.<sup>8</sup> Diese Unterscheidung, *was* etwas ist und *daß* etwas ist, hat Aristoteles erstmals ausgesprochen (in den Begriff gebracht<sup>9</sup>). Und weil sie jedermann sogleich eingeht, hält man sie für selbst[ver]ständlich. Und doch verdankt der ausdrückliche Vollzug dieser Unterscheidung seinen Ursprung einem wesentlichen Schritt des Denkens. Sofern wir diesen begreifen lernen, stoßen wir auf den sachlichen Grund, der diese Unterscheidung von τί ἔστιν und ὄτι ἔστιν überhaupt möglich und schließlich nötig machte.

<sup>5</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

<sup>6</sup> [Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 80, B 106; A 218 ff., B 265 ff.]

<sup>7</sup> [Randbemerkung:] Metaphysik lehrhaft.

<sup>8</sup> [Randbemerkung:] die Unterscheidung die [von] τί und ὄτι.

<sup>9</sup> [Darübergeschrieben.]

Die Unterscheidung nennt ein verschiedenes ἔστιν als εἶναι. Für das τί ἔστιν, was ein Seiendes ist, hat Plato die entscheidende Bestimmung gegeben und sie in den Worten εἶδος, ἰδέα festgelegt. Das, was ein Seiendes ist, ist das Aussehen, in dem es steht, worin das Seiende in seinem Was, wie die Griechen denken, anwest.<sup>10</sup> — Das Wassein, die ἰδέα ist die οὐσία. Deutlicher gesprochen: Plato hat nicht nur das Wassein als εἶδος bestimmt, sondern er hat überhaupt, durch diese Auslegung des Seienden, das Seiende hinsichtlich seines Wasseins und damit dieses selbst in einen maßgebenden Vorrang gebracht. Wie dagegen je ein Seiendes als (?<sup>11</sup>) dieses je eine und einzelne, dieses Haus hier und jetzt, ist, das bestimmt sich nicht als »Aussehen«, überhaupt nicht als das κοινόν. Je dieses und je jenes geeinzelte Seiende hat darin die Auszeichnung seines Seins, daß es als dieses Geeinzelte ein *Jeweiliges* ist, und so anwest und verweilt. Die Weile des *Jeweiligen*, d. h. des τῶδε τι, des dies da, ist *die Art* der Anwesung, griechisch gedacht des Seins überhaupt, die in erster Linie und am meisten und daher im hervorragenden Sinne als (?<sup>12</sup>) das Sein des Seienden angesprochen werden muß.

Aus dem *Gesichtskreis* des unmittelbaren Vorsich- und Umsichhabens des Unverborgenen gesehen, ist jedoch das jeweilige Seiende,<sup>13</sup> dieser Baum da in je diesem Umriß, jenes Haus dort, und sind beide zusammen in je dieser Nachbarschaft anwesender und das heißt seiender denn das Aussehen (Baum, Haus), das freilich auch im *Jeweiligen* anwest, und zwar so, daß im »Äther« des Aussehens überhaupt gerade das eigentlich Anwesende, das dies da, in die volle Anwesenheit rückt und so anwesend das je Geeinzelte ist. Das so Anwesende muß daher, um als Seiendes faßbar zu sein, auf seine Einzelung hin angesprochen werden, und heißt deshalb: τὸ καθ' ἕκαστον. Aristoteles erkannte im Unterschied zu Plato, aber zugleich auch wiederum nur auf dem Grunde der platonischen Auslegung des Seienden auf das εἶδος, die *noch gegenwärtigere*

<sup>10</sup> [Randbemerkung:] εἶδος als κοινόν.

<sup>11</sup> [Darübergeschrieben (über »als«).]

<sup>12</sup> [Daruntergeschrieben (unter »als«).]

<sup>13</sup> [Randbemerkung:] ἐνέργεια!

*Gegenwart* der Anwesenheit des Jeweiligen als eine eigene und die entscheidende Art des Seins und wird erkennen in dieser Anwesenheit des Jeweiligen das, was wir als die Wirklichkeit des Wirklichen, die Tatsächlichkeit der Tatsachen, die Existenz des Existierenden kennen<sup>14</sup>. Man pflegt allerdings auch heute noch das Verhältnis des Aristoteles zu Plato, das sich in diesem Schritt des Aristoteles bekundet, durch folgende mehrfach abgewandelte Erklärung festzumachen: Aristoteles hat im Unterschied zu Plato, der die »Ideen« als das »wahrhaft Seiende« betrachtete, das geeinzelt Seiende aber nur als scheinhafte Kunde gelten ließ und zu dem herabsetzte, was als solches eigentlich nicht ein Seiendes heißen sollte, die platonischen Ideen aus ihrem »überhimmlischen Ort«<sup>15</sup> herabgeholt und in die wirklichen Dinge hineinverlegt. Aristoteles hat die Ideen zu Formen umgedacht und diese »Formen« als »Energien« – »Kräfte« begriffen, die im Seienden hausen. Gegenüber dieser merkwürdigen, aber in der Folgezeit unbesehenen »Auslegung« des Verhältnisses der aristotelischen und platonischen Auslegung des Seienden ist jetzt fürs erste zu fragen: wie soll denn Aristoteles überhaupt die Ideen in das »wirkliche« Seiende herunterholen können, wenn er nicht zuvor erst das Geeinzelt als das eigentlich Seiende, als das »Wirkliche« begriffen hat? Und wie soll er dies können, wenn er nicht zuvor das eigentliche Sein des Seienden, die Wirklichkeit als solche begriff? Aristoteles verpflanzte nicht die »Ideen« (als seien dieses Dinge) in die geeinzelt Dingen, als sei deren Sein schon ausgemacht, sondern Aristoteles begriff erstmals das je Geeinzelt als das *Jeweilige*, und dieses als die ausgezeichnete Art des Anwesens, und zwar des Anwesens des εἶδος selbst. Aristoteles vollzog den entscheidenden Schritt zum Sein des τὸδε τι über Platon hinaus in die äußerste Gegenwart seiner Begeg[nung], daß er noch einmal griechischer dachte, als Plato dieses vermochte.<sup>16</sup> Aristoteles überschritt so die

<sup>14</sup> [Möglicherweise mit Bleistift verbessert zu:] nennen.

<sup>15</sup> [Nach Platon, Phaidros 247 c 3: ὑπερουράνιος τόπος.]

<sup>16</sup> [Randbemerkung:] ἄτομον εἶδος (Met. Z 8 finis [1034 a 8]).

innere Grenze des platonischen Denkens. Eine solche Grenze umgibt jeden Denker. Und sie liegt darin, daß jeder je nur bis zu einer besonderen Stufe je er selbst sein [kann]. Die innere Grenze liegt darin, daß er sein *Eigenstes* nicht sagen kann, und keineswegs etwa daran, daß er jenes Fremde noch nicht weiß, was Andere und Spätere dann, und meist und gerade erst *durch* ihn, wissen können.

Das Sein eines Seienden, das sich darin zeigt, *daß* es je als dieses Einzelne verweilt (ὄτι ἔστιν), erweist sich als eine ausgezeichnete Art der Weile, d. h. Verweilung, d. h. der Anwesenung und Beständigkeit, d. h. der Seiendheit (der οὐσία). Und deshalb faßt auch Aristoteles die Unterscheidung zwischen Was-sein und Daßsein als einen Unterschied der οὐσία. Der Beginn des 5. Kapitels der Schrift über die »Kategorien« [2 a 11–14] gibt dafür den Beleg:

οὐσία δὲ ἔστιν ἢ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἔστιν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος.

»Ein Seiendes aber im Sinne der am vornehmlichsten und erst-rangigen und am meisten verstandenen Seiendheit (Anwesenheit) ist das Seiende, was weder im Rückgang auf ein schon Vorliegendes (Anwesendes) angesprochen wird, noch in einem schon irgendwie Vorliegenden (Anwesenden) (erst) anweist [was vielmehr von sich her *als dieses da* anweist], z. B. »der Mensch da«, »das Pferd da.«  
 δεύτεραι δὲ οὐσῖαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδесιν αἱ πρώτως οὐσῖαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη. οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἐν εἴδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῶον. δεύτεραι οὖν αὐταὶ λέγονται οὐσῖαι, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον. (categ. V. 2 a 14 sqq.)

»In zweiter Linie aber Seiende heißt Jenes, worin als dem Aussehen die in erster Linie als solche angesprochenen Seienden vorkommen, dazu gehören diese Weisen des Aussehens sowohl als auch dieser Weisen Geschlechter; z. B. dieser Mensch da steht im Aussehen von Mensch, für dieses Aussehen »Mensch« aber ist der Herkunftsstamm seines Aussehens »das Lebewesen«. Zweit-rangige Seiende also heißen diese: z. B. »der Mensch« (überhaupt)

sowohl als auch »das Lebewesen« überhaupt.« (ὁ ἄνθρωπος – ὁ τις ἄνθρωπος)

Hier ist die οὐσία, die Anwesenung unterschieden: eigentliche Anwesenung ist die Weile des Jeweiligen diesen; in zweiter Linie das Sichzeigen, Sichtsamkeit des εἶδος. Man hat den hier ausgesprochenen Unterschied der οὐσία, der Seiendheit, als den Unterschied der ersten und zweiten »Substanz« gefaßt, weil man οὐσία nicht griechisch als Anwesenung begriff, sondern im Sinne des späteren Begriffes der »Substanz« dachte als das den wechselnden Eigenschaften unterliegende Beharrende. Deshalb mußte verborgen bleiben, daß und wie in diesem Unterschied der οὐσία als der Anwesenung die später geläufige Unterscheidung von essentia und existentia begründet liegt. Recht verstanden ist dies später als existentia bezeichnete εἶναι, das ὅτι ἔστιν, eine Art der οὐσία. Griechisch gedacht müßte man daher den Satz wagen, die existentia ist die ausgezeichnete Art der essentia, sofern man essentia als die Übersetzung für οὐσία nimmt. Noch hat man ja nicht bedacht, daß Plato und Aristoteles überhaupt noch kein eigenes Begriffswort für existentia kennen, sondern einfach εἶναι trotz der platonischen Auszeichnung der οὐσία als εἶδος sagen. Was später existentia heißt, muß der Sache nach und ursprünglich gemäß der aristotelischen Bestimmung als Verweilung des Jeweiligen und Einzelnen begriffen werden. So verweist auch die griechische Auslegung der später so genannten existentia nicht weniger als die essentia, die vormalige ἰδέα, auf Anwesenung, Hervorkommen ins Unverborgene, auf ἀλήθεια und φύσις zurück.<sup>17</sup> Daß das vorplatonische Denken den später so genannten Unterschied zwischen essentia und existentia überhaupt nicht kennt, ist (aber deshalb<sup>18</sup>) kein Mangel, sondern ein Vorzug (der dem Vordringen der τέχνη u. a. ein Wahr [?] entgegengesetzt). Aristoteles hat nun doch über die οὐσία hinaus, wenngleich innerhalb des durch sie bestimmten Entwurfsbereichs des

<sup>17</sup> [Randbemerkung:] Hinweis auf [...] erst am Schluß.

\* [Abkürzung(en) unleserlich.]

<sup>18</sup> [Steht in der Zeile darunter, Zuordnung nicht eindeutig.]

Seienden als solchen, *das*, was später *existentia*, Existenz, Wirklichkeit, »Dasein« heißt, eigens und für die ganze nachkommende Geschichte der Metaphysik maßgebend bestimmt. Aristoteles erkannte in der Weile des Jeweiligen Anwesenden die Ruhe der Hervorgekommenen und Hervorgebrachten und Her-gestellten. Ruhn aber ist eine Weise der Bewegtheit. Also muß die Verweilung des Jeweiligen, die *πρῶτη οὐσία*, von der Bewegtheit her eine erfülltere Bestimmung erfahren. Dazu aber muß das Wesen der Bewegtheit selbst erst aus dem Wesen des Seins (der Anwesenung) begriffen werden.<sup>19</sup> Dieses Begreifen vollbrachte Aristoteles in seiner »Physik«. (Vgl. aber Aristoteles, Phys. B 1.) Hier genüge ein Hinweis auf das, was für die Geschichte des Existenzbegriffes entscheidend wurde. Wenn etwas, z. B. dieses Haus, in sein Aussehen hervorgebracht und so in die Anwesenung gestellt wurde (nicht erreichte Bewirkung<sup>20</sup>), ist es ein *ἔργον*. Griechisch gedacht ist das *ἔργον* nicht in erster Linie, und d. h. auf sein Sein gesehen, ein »Werk« eines verursachenden Machens, nicht Leistung, sondern das in die Anwesenung und so ins Offene des Aussehens Her- und Dahin- und Aufgestellte und so Verweilende. Als *ἔργον* anwesen und »im« Charakter des *ἔργον* erscheinen heißt *ἐνέργεια* – Anwesenheit des jeweiligen in seine Grenzen und Enden Gestellten, Vollendeten, des Her-gestellten und Dastehenden als eines solchen: *ἐνεργεία ὄν = ἐν τῷ εἶδει εἶναι*. Die *ἐνέργεια*, die Anwesenung des jeweiligen

<sup>19</sup> [Randbemerkung zu den vorangehenden Ausführungen:]

( ὅτι –  
 ( ἕκαστον  
 ( ———  
 ( ἐνέργεια  
 ———

| οὐσία  
 | ———  
 | κίνησις  
 | ———  
 | εἶναι  
 ———



das letzte Leuchten

<sup>20</sup> [Darübergeschrieben.]

Diesda, des τὸδε τι, ist die οὐσία τὸ ἔσχατον – die Seiendheit, nämlich gesehen auf das Äußerste und Letzte der Anwesenung ([Aristoteles] Met. Θ 7, 1049 a 34). Das Letzte der Anwesenung ist das Erste und Nächste der Gegenwart innerhalb der Unverborgenheit. Das griechisch ausgelegte Wesen der später so genannten existentia ist die ἐνέργεια: die Verweilung des Hergestellten, das in seiner Vollendung als je dieses da da-steht. Von hier aus könnte man dem lateinischen existentia den griechischen Sinn des Heraus- und Hinausstehens ins Unverborgene geben. Allein, das lateinische Wort muß »römisch« begriffen werden.

Die innere Vollendung der griechischen Auslegung des Seienden als solchen im Sinne des καθ' ἑκαστον, die uns noch in Met. Z, H, Θ als Vermächtnis *bleibt*, wird aber zugleich zum Ende der griechischen Wahrheit über das Seiende. Dieses Ende ist der Beginn der Unkraft dieser Wahrheit, welcher Unkraft sich das Römertum bemächtigt. Jetzt wird das ἔργον, das in seiner Vollendung Anwesende, zum opus des operari, zum factum des facere, zum actus des agere. Das ἔργον ist nicht mehr das in die offene Anwesenung Losgelassene, sondern das im actus (der Aktion) Erreichte und Geleistete und so Beherrschte und so in die Verursachung Eingespannte. Ἐνέργεια wird scheinbar wortgetreu mit actualitas übersetzt.<sup>21</sup> Aber diese Übersetzung schließt eine Umwälzung in der Geschichte der abendländischen Wahrheit und das heißt einen Wandel in der abendländischen Geschichte überhaupt in sich, wie er entscheidender nicht gedacht werden kann. Denn alles fortan Geschehene steht in der Prägung des Römischen, auch das Germanische des Mittelalters ist wesentlich römisch, weil christlich. Und jede spätere Wiedererweckung des griechischen Altertums ist »römisch«, ist irgendein zweiter, dritter, vierter oder fünfter Humanismus. Das vorerst letzte Sinnbild dieses Vorgangs, der inzwischen in die planetarische Dimension sich verlagert hat, ist die Hakenkreuzfahne auf der Akropolis. So phantastisch das klingen

<sup>21</sup> [Randbemerkung:] »Übersetzung«  
Wort des Seins

mag, aber es bedeutet nichts anderes als: ἐνέργεια ist zur actualitas geworden. In der Wesensfolge dieser Umdeutung der ἐνέργεια zur actualitas liegt es, daß künftig einmal die Action und das Actuelle als *das* Seiende gelten und darüber entscheiden, was »ist« und was *nicht* ist. Das jeweilige vereinzelt Seiende ist ἐνέργεια ὄν, d. h. jetzt ens actu. Diese Auslegung des Seienden vom verursachenden Machen her wird zur willkommenen Gußform, durch die der biblisch-christliche Schöpfungsglaube und die von hier aus bestimmte Auslegung des Seienden im Ganzen seine Gestalt empfangen, durch die auch die Christlichkeit sich als Weltlichkeit bekunden kann. Umgekehrt wird aus dieser Auffassung des Seienden als des Geschaffenen her Aristoteles und rückwärts von ihm die gesamte griechische Philosophie entsprechend umgedeutet. Das Sein im Sinne des »existierens«, dieses esse begreift Thomas von Aquin (Summa theologica I, q. III, a. 4 [co.]) als actualitas omnis formae et naturae.<sup>22</sup> Forma ist die römische Fassung der μορφή, d. h. des εἶδος. Sein ist actualitas, Verwirklichtheit des zuvor im göttlichen oder menschlichen Verstand gedachten Wesens (der »Natur« – der Wesensform). Und das summum ens, das höchste Seiende ist demgemäß der actus purus. Die christliche mittelalterliche Theologie hat die römische Umdeutung der griechischen Metaphysik endgültig verfestigt und geläufig gemacht. Und deshalb wird auch die existentia entsprechend römisch-christlich ausgelegt. Der spanische Jesuit Suarez, dessen Auswirkung auf Descartes und den Beginn der neuzeitlichen Philosophie überhaupt langsam deutlicher wird, sagt in seinen Disputationes metaphysicae XXXI, sect. IV, n. 6: »existentia est illud esse, quo formaliter et immediate enti-

<sup>22</sup> [Bei Thomas aber in der Formulierung: »formae(,) vel naturae«. Vgl. u. a. Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia. Iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tom. IV: Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XIII. Cum commentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum. Cura et studio fratrum eiusdem ordinis. Romae ex Typographia Polyglotta 1888, p. 42; vgl. auch Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 24. Frankfurt a. M.: Klostermann 1975; 2. Aufl. 1989; 3. Aufl. 1997, § 10, S. 122.]

tas aliqua constituitur extra causas, et desinit esse nihil ac incipit esse aliquid.«<sup>23</sup> »Existenz« ist jenes Sein, durch das je (irgend)eine Wesenheit eigentlich und ohne Dazwischenkunft von Anderem festgesetzt wird im Außerhalb der Ursachen und wodurch die Wesenheit aufhört nichts zu sein und wodurch sie anfängt Etwas (je ein Einzelnes dieses) zu sein.« Hier wird die Existenz eindeutig im Hinblick auf Verursachung und auf die Überführung aus dem Nichts in das Geschaffen- und Gemachtsein begriffen. *Existencia* ist *actualitas*, d. h. *rei extra causas et nihilum sistencia*:<sup>24</sup> Existenz ist Wirkendheit, nämlich die Versetzung von Etwas ins Außerhalb von Ursachen und von Nichts. Diese Deutung der *existencia* widerstreitet nicht dem zuvor gegebenen Hinweis, daß durch die Umdeutung der *ἐνέργεια* zur *actualitas* das *ἔργον* als Gewirktes doch gerade erst auf die Ursache bezogen werde. Die *sistencia extra causas* sagt vielmehr, daß die *ex-sistencia* gerade und nur im Rückbezug auf die *causa* und das *agere* und den *actus* gefaßt wird: *Actus, quo res ponitur extra statum possibilitatis*.<sup>25</sup> Wirkung ist die Hinaussetzung von Etwas aus dem Stande der Möglichkeit –

<sup>23</sup> [Abweichend vom (verkürzten bzw. vereinfachten) Zitat lautet der Beginn bei Suarez: »nam esse existencie nihil aliud est quam illud esse ...«. Ferner steht im Original: »extra causas suas«. (R. P. Francisci Suarez Opera omnia. Editio nova, a Carolo Berton. Tom. XXVI. Parisiis apud Ludovicum Vivès 1877 (Reprograf. Nachdruck: Hildesheim: Olms 1965), p. 236. Vgl. Martin Heidegger, Nietzsche. Zweiter Band (Gesamtausgabe Bd. 6.2), S. 380 f.; Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe Bd. 24), S. 118, Anm. 1.]

<sup>24</sup> [Die Definition (»definimus«) »*Rei extra causas et nihilum sistencia*« für die *existencia* prägte der französische Dominikaner Antoine Goudin (1639–1695) in seinem (im 19. Jahrhundert in mehreren Auflagen wieder abgedruckten) Werk: *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata. Logicam, physicam, moralem, et metaphysicam quatuor tomis complectens. Auctore P. F. Antonio Goudin. Novissime recensuit et edidit Roux-Lavergne. Parisiis apud editores Bibliothecae novae 1851, Tomus quartus: Quarta pars philosophiae. Metaphysica, Quaestio prima, Art. III, p. 180; cf. Tomus secundus: Prima pars physicae, Disputatio prima, Quaestio secunda, Art. III, p. 38 sq.]*

<sup>25</sup> [Diese Beschreibung der *existencia* (»*existencia* describitur«) prägte der römische Kardinal Tommaso Maria Zigliara (1833–1893) in seinem in zahlreichen Auflagen erschienenen Werk: *Summa Philosophica in usum scholarum. Auctore F. Thoma Maria Zigliara. Editio Duodecima. Parisiis/Lugduni: Delhomme et Brigue 1900, Vol. I: Ontologia, Lib. II, Cap. I, Art. VI, n. I, p. 363.]*

in den Stand der Wirklichkeit. *Existencia* als *actualitas* begriffen wird gleichbedeutend mit »Wirklichkeit«.

*Daß* ein Seiendes *ist* und nicht vielmehr nicht »ist«, heißt, es ist wirklich, es existiert. »Existenz«, Wirklichkeit wird von *jedem* Seienden ausgesagt, sei es Stein, Gewächs, Tier, Mensch, Engel, Gott. Gott ist als der Allbewirker zugleich das wirkendste und wirklichste Seiende, jenes Seiende, zu dessen *essentia* die *existencia* gehört, so daß eine Überführung vom Möglichen in Wirkliche anfänglich ausgeschlossen ist. Keine Verwirklichung, sondern reines Wirken und je nach dem Wassein (*essentia*), in dem ein Seiendes dem höchsten Seienden *entspricht*, bestimmt sich auch die *existencia*. Durch die Entsprechung (Analogie) kommt in die »Existenz« eine Stufung und Gliederung, wenngleich die eigentlichen Unterschiede der Entsprechung meist und ausdrücklich nur im Bezug auf die *essentia*<sup>26</sup> bestimmt werden. Die Seinsbestimmungen der »Existenz«, Wirklichkeit, »Dasein« haben in der Metaphysik die doppelte Auszeichnung: einmal daß sie von jedem Seienden jeder Stufe gelten, dann aber auch, daß ihr Wesen nicht mehr bestimmt wird, gleich als sei die Wirklichkeit des Wirklichen in sich selbstverständlich, wenn auch sehr oft fraglich sein mag, ob je gerade ein bestimmtes Seiendes »existiert« oder nicht. Wie weit der Bedeutungsbereich des Begriffs »Existenz« reicht, zeigt der heutige Gebrauch des Worts in der Mathematik. »m existiert« – heißt: es ist von einem festgelegten Ausgangspunkt der Reihung aus mit festgelegten Reihungsmitteln eindeutig konstruierbar; das so Konstruierte ist damit nachgewiesen als »wirksam« innerhalb eines mathematischen Begründungszusammenhangs – als solches, womit man rechnen kann und unter Umständen rechnen muß, Konstruktion eine Art der Verursachung. Existenz als Wirklichkeit des Wirklichen begriffen, behält eine wesentliche Unbestimmtheit, die sich aus der jeweiligen Auslegung des Wirkenden und des Wirkens herleitet. Dazu aber kommt eine wesent-

<sup>26</sup> [Wort mit Rotstift unterstrichen und am Rand ebenfalls mit Rotstift vermerkt:] *Wassein*

liche Zweideutigkeit in den Existenzbegriff. Wirklichkeit heißt einmal Gewirktheit (z. B. Geschaffenheit) eines Seienden; dieses Gewirkte aber heißt zugleich wirklich, weil es auf anderes Seiendes und zumal auf den Menschen wirkt. Das Wirkliche ist so jedesmal das Gewirkte-Wirkende.

Darnach können wir erwarten, daß in den Wandlungen der Metaphysik ein eigentümliches Wechselverhältnis sich geltend macht, demzufolge der Wirklichkeitsbegriff schwankt, ohne meist in die gehörige Eindeutigkeit eines Grundbegriffes zu gelangen. Je nachdem die erste Ursache alles Seienden gedacht wird, ob sie überhaupt als Gott gedacht, ja ob überhaupt eine erste Ursache gedacht wird, all dieses entscheidet über die Auffassung der Wirklichkeit als Gewirktheit des Wirklichen. Umgekehrt bestimmt die Art, wie das Seiende als Wirkliches und das heißt dann als ein auf den Menschen Wirkendes erfahren wird, über das Wirken des Wirklichen und seine ihm mögliche und eigene Gewirktheit. Von der *actualitas* des *Deus creator* als *summum ens* bis zum Willen zur Macht ist die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik von mannigfachen Abwandlungen des Existenzbegriffes durchzogen. Und dennoch rücken die Abwandlungen in Eins zusammen, wenn die Kluft bedacht wird, die alle *actualitas* und Wirklichkeit von der *ἐνέργεια* und *οὐσία* trennt. »Wirklichkeit« ist scheinbar nicht nur die Übersetzung, sondern auch begriffliche Wiedergabe der *ἐνέργεια*. Aber griechisch gedacht meint *ἐνέργεια* die Werkheit des Werkes im Sinne des dastehenden Anwesens des Her- und Hin- und Auf-gestellten – Werkheit nicht Wirklichkeit als Ergebnis eines Wirkens.

Und gleichwohl kehrt in der neuzeitlichen Auslegung der Existenz des Seienden, der Wirklichkeit des Wirklichen, eine freilich gewandelte Erinnerung an das Griechische wieder. Und *dieser* Zusammenhang ist für die Gestaltung des neuzeitlichen Existenzbegriffes weit wesentlicher als die Umdeutung der *ἐνέργεια* zur *actulitas*. Denn die eigentümliche gewandelte Bewahrung der griechischen Auslegung des Seins bestimmt auch erst die eigent-

liche Auslegung des *Wirkens* und damit der Gewirktheit und Wirkendheit.<sup>27</sup>

In dem Zusammenhang der Unterscheidung der οὐσία im vornehmlichen Sinne und οὐσία in der nachgeordneten Bedeutung kennzeichnet Aristoteles das Seiende, was in der Weise der eigentlichen Anwesung, der Weile des Jeweiligen, ist, als jenes, das weder angesprochen wird im Rückgang auf<sup>28</sup> ein ὑποκείμενον, ein schon Anwesendes, noch aber auch erst in einem schon Anwesenden gleichsam erst die Unterkunft findet.<sup>29</sup> Was nach der Art der Weile des Jeweiligen ist, verweilt ganz aus ihm selbst her, ist selbst das eigentliche ὑποκείμενον, das Schon Anwesende, in dem alles, was zu diesem jeweiligen Einzelnen gehört, zusammen sich mit eingestellt hat, die συμβεβηκότα. Das lateinische »accidens« *verhüllt gleichfalls* das Griechische des *Anwesens* im mit Eingetroffensein. Das im vornehmlichen Sinne Seiende, das als jeweilig dieses da Existierende, ist ὑποκείμενον, lateinisch subjectum.<sup>30</sup> Obzwar das lateinische Wort subjectum das ὑποκείμενον recht übersetzt, klingt in ihm doch nicht mehr das Griechische wieder, was das ὑποκείμενον meint – das unverborgten von sich her vorliegen, vielmehr meint subjectum sogleich und nur das Unter- und zu Grunde[-]gelegte, das Unterstellte, welche Bedeutung man nun auch gewöhnlich als die einzige in das ὑποκείμενον zurückverlegt und dabei das Griechische, den von Aristoteles klar ausgesprochenen οὐσία-, Anwesungscharakter auslöscht. (Im ὑποκείμενον – die Anwesung, im subjectum der *actus* des Werfens und Unterwerfens.)

All dieses Umdeuten und Nicht mehr ursprünglich Deuten beruht nun nicht einfach auf Unkenntnis und Nachlässigkeit oder gar auf bloßer lexikographischer Ungenauigkeit. Vielmehr gehört die griechische Auslegung des Seienden im Sinne der πρώτη und

<sup>27</sup> Randbemerkung zu diesem Absatz mit Gelbstift:] histor[isch].

<sup>28</sup> [Verbindungsstrich zu:] ἐνεργεία ἔργον Vor-liegend.

<sup>29</sup> [Randbemerkung:] vgl. ἐξ des δν.

<sup>30</sup> [Randbemerkung:] subjectum – | *substans* | Beständige – Ständige – Unterstehende – Unterstellte (Geschaffene) – Sichertgestellte für anderes – Träger – der *Beschaffenheiten*.

δεύτερα οὐσία in den Bereich des Waltens eines *eigenen* Wesens der Wahrheit, wonach diese ist die Unverborgenheit, in welche herein das *Verweilende* und Erscheinende anweist.<sup>31</sup>

Umgekehrt aber führt nun ein Wandel des Wesens der Wahrheit einen Wandel der Möglichkeiten der Auslegung des Seienden als solchen mit sich. Der Übergang der mittelalterlichen christlichen Auslegung des Seienden im Ganzen zur neuzeitlichen Metaphysik besteht, wie jeder wesentliche *Übergang*, nicht in einer allmählichen Abänderung, sondern in einer einzigen, wenngleich oft verborgenen Entscheidung. Und wenn es sich um einen Übergang im Wesenszug der Geschichte handelt, ist diese Entscheidung eine Entscheidung über das Wesen der Wahrheit. Die ἀλήθεια – Unverborgenheit des Seienden – ist inzwischen seit Plato und Aristoteles zur veritas als adaequatio intellectus et rei geworden. Innerhalb des Wesensbereichs dieses Wahrheitsbegriffs, Übereinstimmung des Urteils mit dem Objekt, den die neuzeitliche Metaphysik durchgängig festhält, Kant z. B. nicht weniger als Nietzsche, vollzieht nun aber Descartes noch einmal einen Wandel.<sup>32</sup> Die veritas wird zur certitudo. Das Auszeichnende der Wahrheit als eines Charakters der Erkenntnis und des Wissens wird *die Gewißheit*, jenes Vorstellen, in dem der Vorstellende *von sich aus* durch das Vorsichhaben des Vorgestellten des ihm Zugestellten versichert wird. Das so *sich* sichernde Wissen ist ein solches Wissen, das alles Gewußte nur weiß, indem es sich mit weiß als das Wissende dieses Gewußten.<sup>33</sup> Das Sichmitwissen, wodurch Wissendheit zur Gewißheit wird, ist nicht eine Zugabe zum Wissen, sondern der Wesensgrund und Grundzug des Wissens und der Wahrheit.

Sobald sich die Stellung des Menschen inmitten des Seienden gründen soll auf ein vom Menschen selbst erlangtes und ein für

<sup>31</sup> [Randbemerkung zu diesem Absatz (dort untereinandergeschrieben):]

Wahrheit Aussage λόγος *reor*

<sup>32</sup> [Vgl. Beilage Nr. 2, S. 880.]

<sup>33</sup> [Die hier verbesserte (eingefügte) Formulierung lautete vormals (nicht durchgestrichen):] Das so *sich* sichernde Wissen ist ein wesentlich selbst gewußtes, ein Gewisses.

ihn und durch ihn gegründetes Wissen im Sinne der Gewißheit, muß für die Grundlegung einer solchen Stellung im Seienden für das Wissen auch ein entsprechendes Seiendes gefunden werden, das *als ens* ein *ens certum* ist, ein *fundamentum inconcussum* für alles Vorstellen und Handeln. Nach der festgehaltenen Überführung ist aber jedes auf sich gegründete Seiende, es sei ein Stein, ein Gewächs, ein Tier, ein Mensch oder ein Gott, je ein *ὑποκειµενον*, d. h. *subjectum*. Die Frage erhebt sich: welches *subjectum* ist solcher Art, daß es in allem Vorstellen und für jedes Vorstellen jeweils schon und ständig anwesend und verweilt? Welches *subjectum* ist das *praesens* für alle *repraesentatio* und das heißt *cogitatio*? Descartes sagt § 49 [von Pars I] der *Principia philosophiae*: *is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat*.<sup>54</sup> Der, der denkt (vorstellend zu etwas sich verhält) kann nicht nicht existieren, während er vorstellt. Descartes zählt diesen Satz zu den *veritates aeternae* – (»Axiomen«) [ibid.]. Existere besagt hier *actu esse* im Sinne der *actualitas* – Wirkendheit. Das im Umkreis des neuen Wesens der *veritas* als *certitudo* vorfindliche *subjectum* ist das *ego cogito* – der *actus* des *cogitare*, der stets ist *cogito me cogitare*. Das *ego cogito*, das Vorstellen, wird zum ausgezeichneten *subjectum* unter den übrigen *subjecta*, d. h. dem sonst noch *per se* vorhandenen Seienden, das Descartes auch weiterhin im Sinne der Überlieferung als *substantia* bezeichnet. Das *ego cogito* des Menschen ist ein ausgezeichnetes *subjectum* und seine Art zu existieren ist die *actualitas* der *perceptio* (*cogitatio* – des Vorstellens); daher ist das *ego* = *res cogitans*. Das *esse*, das dem *sum* im »*cogito ergo sum*« entspricht, ist das *existere* im Sinne des *actus* des *cogitare*. Aber jedes *existens* ist nur nach dem neuen Wesen der Wahrheit (*certitudo*) ein *ens*, wenn es als ein *certe cogitatum* ausgewiesen und so gewiß geworden ist. Seiend – existierend ist nur, was in der *cogitatio* als *cogitatum* »*praesent*« wird. In diesem Charakter der *Praesenz* für die *repraesentatio* des sich auf sich stellenden *ego* kommt, zufolge

<sup>54</sup> [Œuvres de Descartes, publ. par Charles Adam et Paul Tannery, op.cit., Tom. VIII, p. 23sq.]

dem Durchgang durch die Wahrheit als *certitudo*, die griechische Bestimmung des Seins, die Anwesenung, erneut, aber gewandelt und verlagert zum Vorschein. Seiend ist, was sich präsentiert für das seiner selbst gewisse *cogitare*. Und das gewisseste und in solchem Sinne seiendste ist jenes *subjectum* – jenes Vorliegende, das den Charakter des *ego cogito* hat. Daher nimmt dann in der Folgezeit das *ego* als das ausgezeichnete *subjectum* für sich diese Benennung »subj[ect]« ausschließlich in Anspruch. Subject ist dann ein Ich, das vorstellt, und »subjectiv« ist sein Vorgestelltes. Subjektsein heißt Vorstellen, *repraesentare*.

Wenngleich Descartes hierdurch Wesentliches für den Beginn der neuzeitlichen Metaphysik ins Werk gesetzt hat, den eigentlichen metaphysischen Schritt des Übergangs zu dem, was sich im deutschen Idealismus und in Nietzsches D[enken] als neuzeitliche Metaphysik vollendet, vollzieht erst und zwar in der Auseinandersetzung mit Descartes Leibniz.

Der Unterschied, aber zugleich der Zusammenhang der metaphysischen Grundstellungen beider läßt sich thesenartig kurz so darstellen: Für Descartes ist jedes Seiende *subjectum* im überlieferten Sinne, das *von* sich her Vorliegende. Das ausgezeichnete Vorliegende, existierende *subjectum*, ist freilich das *ego cogito* des Menschen. Für Leibniz wird nun aber *jedes* *subjectum* in seiner Existenz durch die *perceptio* bestimmt und als ein *percipiens* und so in gewisser Weise ein »Ich«, besser ein Selbst begriffen, das sich zu sich selbst verhält, und sei dieses nur in einem dumpfen Sichfühlen oder gar in einem *in sich* versunkenen Schlummer.<sup>55</sup> Jedes *subjectum*, jedes jeweilig für sich Seiende und Einzelne ist vorstellend, und zwar stellt je jedes *subjectum* das Universum in je einer Perspektive vor. Darin liegt schon, daß dieses vorstellende Vor-sich bringen des Seienden im Ganzen wesenhaft selbst über sich hinausdrängt, indem es der unverhüllten Präsenz des Ganzen zudrängt. Jedes Vorstellen ist drängend und jeder Drang vorstel-

<sup>55</sup> [Randbemerkung mit Bleistift zu (im Text ebenfalls mit Bleistift unterstrichen): *Für Leibniz ...*] warum?

lend.<sup>36</sup> Die *Weise*, wie das jeweilige geeinzelte Subjectum (das je Eine, d. h. die monade) *ist*, die Weise zu sein, d. h. die existentia ist actualitas, Wirkendheit – aber diese hat jetzt durchgängig für jedes Seiende, wenn auch entsprechend abgestuft den Grundzug von perceptio und appetitus – kurz der re-praesentatio –, je diese bringt je das Seiende im Ganzen in einem bestimmten Durchblick zur Anwesenheit für das jeweilige Seiende. Und indem das jeweilige Seiende in dieser Weise des Vor-stellens ist, stellt es sich selbst als das Seiende, das es ist, vor. Indem es also sich in seinem Wesen vor sich zu bringen sucht, stellt es sich selbst heraus und dar – praesentiert sich. Das einzelne subjectum, jedes Seiende, existiert daher in der Weise der repraesentatio, und zwar in einem gedoppelten Sinne: 1. jedes Seiende ist, indem es das Universum vorstellt; 2. indem es aber so vorstellend »ist«, stellt es sich selbst vor (so wie wir in unserer Sprache sagen: der Mann stellt »was« vor, d. h. *ist* jemand).<sup>37</sup>

Existenz besagt jetzt nicht mehr griechisch Anwesenheit ins Unverborgene, Weile des Jeweiligen und Vollendeteten (ἐνέργεια), existentia heißt auch nicht nur actualitas, Wirklichkeit als wirkende Wirklichkeit, sondern Existieren bedeutet jetzt zwar actualitas, Wirken, aber dieses Wirken ist dranghaftes repraesentieren. In diesem Drang liegt das Verlangen und Auslangen nach dem Praesentwerden dessen, was je das Seiende ist nach seinem Wesen. Dieses *Verlangen* – Verlangendsein ist der Grundzug der existentia, weshalb sie Leibniz auch begreift als exigentia essentiae; und die essentia ihrerseits ist bereits und nur als nisus ad existendum.<sup>38</sup> Die scholastische Unterscheidung von potentia und actus ist aus einem ursprünglichen Wissen vom Sein überwunden und gewan-

<sup>36</sup> [Randbemerkung mit Bleistift:] Wirken Wille Vor-sich bringen

<sup>37</sup> [Vgl. Beilage Nr. 3, S. 881.]

<sup>38</sup> [Vgl. Leibniz, Vorarbeiten zur allgemeinen Charakteristik. XIII. In: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. von C. I. Gerhardt, a. a. O., Bd. VII, S. 194–197; zur Formulierung »essentiae exigentia« für die existentia vgl. ebd., S. 195, Anm.; vgl. ferner »Die 24 Sätze« (oben S. 851, Anm. 2) und De rerum originatione radicali (23. November 1697). In: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Bd. VII, S. 302–308.]

delt. Freilich hat auch sogleich die schulmäßige Verarbeitung der halbverstandenen Leibniz[ischen] Metaphysik durch Wolff die *existentia* wieder in die scholastische Auffassung zurückgedeutet und als *complementum possibilitatis* begriffen.<sup>39</sup> Im Leibnizischen Begriff der Existenz wird in einer ursprünglichen Weise, aber zugleich alles verwandelnd, die *ἐνέργεια* als *οὐσία* und die *actualitas* des *actus* in eins gesetzt. Und die Einheit dieses Einen ist das Wesen der *monas*. Das Wesen der Existenz wird erfüllter begriffen und zugleich ist jedes Seiende als *subjectum* erkannt, wobei die *Subjektivität* im dranghaften Vorstellen (Wille) besteht.

Durch die Auslegung der *existentia* als der *exigentia essentialis* (vgl. Gerhardt VII, 289 ff., n. VIII. Die 24 Thesen<sup>40</sup>) wird der Grundzug der sich entfaltenden neuzeitlichen Metaphysik ins Freie gebracht. In dieser Bestimmung der Existenz des Existierenden liegt, daß das Sein des Seienden sein Wesen im Wollen habe. Wille ist verständiges Streben und »Vernunft« ist auch für Kant eigentlich und zuerst praktische Vernunft, d. h. »Wirken nach Begriffen«<sup>41</sup>, d. h. Freiheit als das zugängliche Ding an sich!<sup>42</sup> (Kritik der Urteilskraft!), d. h. Wille. Auch Hegel denkt das Wesen der Vernunft als den wissenden Willen. Der wissende Wille, der als Wille immer sich selbst will und sich weiß, ist das Wesen der Subjektivität, d. h. der Wirklichkeit jedes Subjekts, d. h. der Existenz jedes Seienden. Und von hier aus wird jener oft angeführte und gleich oft mißdeutete Satz Hegels aus der Vorrede zu seinen »Grundlinien der Philosophie des Rechts« einsichtig:

<sup>39</sup> [Christian Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia* (Gesammelte Werke. Hg. und bearb. von Jean École (u. a.). II. Abt. Bd. 3). Hildesheim: Olms 1962; 2. Nachdr.-Aufl. 1977 (Nachdruck der 2. Aufl. Frankfurt und Leipzig 1736), § 174.]

<sup>40</sup> [Vgl. oben S. 851, Anm. 2 und S. 868, Anm. 38.]

<sup>41</sup> [Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Einleitung. I. Von der Einteilung der Philosophie. In: Kant's gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. (I. Abth.) Bd. V. Berlin: Reimer 1913, S. 165–485; hier S. 172.]

<sup>42</sup> [Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Einleitung. II. Vom Gebiete der Philosophie überhaupt. In: Kant's gesammelte Schriften, Bd. V, S. 175.]

»Was vernünftig ist, das ist wirklich;  
und was wirklich ist, das ist vernünftig.«

(W.W. VIII<sup>43</sup>, S. 17)

Das will sagen: die Wirklichkeit des Wirklichen ist Vernunft, wissender Wille, die Einheit von perceptio und appetitus. Schelling sagt entsprechend, wenn auch *nicht durchaus* Gleiches meined: »Wollen ist Ursein« (I. VII, 350<sup>44</sup>). Und wenn Nietzsche die Wirklichkeit des Wirklichen als »Wille zur Macht« begreift, dann denkt er das Selbe, d. h. er denkt die Leibnizische Auslegung der Existenz in einer letzten Möglichkeit ins Äußerste. Überall ist so in der neuzeitlich maßgebenden und das heißt zugleich deutschen Metaphysik das Seiende in seinem Sein »visionär«; das sagt ein Doppeltes: jedes Seiende ist in sich in seiner Weise ausblickend – vorstellend. Im Visionären liegt aber zugleich das Auffliegende – Drängende – Steigernde – Willensmäßige.

Und dennoch: dieser Ausblick auf die Fassung der Wirklichkeit und Existenz jedes Existierenden innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik bleibt unzureichend, um die Geschichte des Existenzbegriffes im 19. Jahrhundert zu fassen und das Eigentümliche und doch wieder ganz »Traditionelle« der »Existenzphilosophie« zu sehen.

Hierzu ist nötig, einen neuen entscheidenden Schritt ins Auge zu fassen, den die Metaphysik des deutschen Idealismus und vor allem und am tiefsten Schelling vollzogen hat. Der Sprung von Leibniz zu Schelling mag für diese Darstellung erlaubt sein, da

<sup>43</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke (u. a.). Bd. VIII: Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Berlin: Duncker & Humblot 1833. (In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a. a. O., Bd. 7, S. 24.)]

<sup>44</sup> [Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. 1809. In: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. (Hrsg. von K. F. A. Schelling.) I. Abth. Bd. VII: 1805–1810. Stuttgart und Augsburg: Cotta 1860, S. 351–416. Die folgenden Stellenangaben im Text bezüglich Schelling beziehen sich auf diese Abhandlung (Schreibweise modernisiert).]

hier nichts an der historischen Nachrechnung von Einflüssen und Nachwirkungen der Leibniz[ischen] Philosophie und alles Denkens *vor* Schelling auf diesen ankommt. Man könnte darauf verweisen, daß überall hinter der Schulmetaphysik von Wolff und Baumgarten und Crusius und damit hinter Kant, aber auch hinter Herder und Goethe, Hamann und Jacobi, hinter Schiller, den Brüdern Humboldt und der Romantik Leibniz steht. Aber auch dieses wäre nur historisch gedacht gleich der Anmerkung, daß der 16-jährige Schelling die Monadologie von Leibniz gelesen und daraus den alles entscheidenden Anstoß für sein Denken erhalten habe. Denn alle diese Denker und Dichter, Leibniz einbegriffen, denken ja, was sie denken, nur deshalb, weil *das Zudenkende*, das Sein des Seienden selbst sich in seiner Weise offenbart und die Wahrheit über das Seiende stimmt und bestimmt und so erst die Bahnen des Denkens als menschliche Bemühung vorzeichnet und zu Zeiten einen Menschen als Denker dafür in den Anspruch nimmt. Und daher müssen wir, da es nicht auf den historischen Bericht über historische Meinungen hinsichtlich des Existenzbegriffes, sondern auf dessen Geschichte, d. h. die Geschichte der »Existenz«, auf die Existenz selbst ankommt, geschichtlich denken. Und deshalb müssen wir uns darauf besinnen, welches Wesen der Wahrheit für die neuzeitliche Metaphysik bestimmend wurde und wie sich diese Bestimmung entfaltete.

Beim Hinweis auf Descartes' Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik wurde der Wandel der *veritas* zur<sup>45</sup> *certitudo* genannt. Aber die innere Tragweite dieses neuen Wesens der Wahrheit wurde damit noch nicht ausgemessen. Sie beginnt ihre Entfaltung notwendig schon bei Descartes, und zwar im Gedanken der *mathesis universalis*.<sup>46</sup> Wo die Wahrheit zur Gewißheit wird, ist der Anspruch darauf herrschend, daß das Wissen von sich aus des Ganzen des Wißbaren versichert sein kann. Dazu muß sich

<sup>45</sup> [Mit Bleistift darübergeschrieben:] als *c[er]titud[o]*

<sup>46</sup> [René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, *Regula IV*. In: *Œuvres de Descartes*, publ. par Charles Adam et Paul Tannery, op. cit., Tom. X, p. 378sq.]

das Wissen einheitlich auf unmittelbar einsichtige Grundwahrheiten aufbauen und in seiner Mannigfaltigkeit aus diesen abgeleitet sein. Erst mit dem Wandel der Wahrheit zur Gewißheit entspringt die Forderung des »Systems« und »das Systematische«. Demgemäß sagt Kant, »das *Systematische* der Erkenntnis, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip« (Kritik der reinen Vernunft A 645, B 673). Die Vernunft, »das Vermögen der Prinzipien« [ebd., A 299, B 356], ist nach Kant »ihrer Natur nach architektonisch« (A 474, B 502). Weil im Mittelalter die Wahrheit noch nicht als Gewißheit des Wissens begriffen wird, kann eine Darstellung des Ganzen der *doctrina* höchstens eine »Summa«, aber niemals ein »System« sein. Noch ungemäßer ist aber der Gedanke eines »Systems« der platonischen oder aristotelischen oder gar heraklitischen Philosophie.

Für das neuzeitliche Denken ist die Vernunft, das seiner selbst gewiß werdende Wissen in sich systematisch. Der innere Anspruch der neuzeitlichen Metaphysik auf das System erfüllt sich jedoch nur schrittweise; dabei ist das Entscheidende nicht das jeweilige Gelingen und Fertigwerden einer systematischen Darstellung, sondern die Ausbildung des *Wesens* des Systems. Zunächst erscheint das System, obzwar als innere Einheit der Vernunft gedacht, erst nur als Leitbild der Darstellung des Wissens im Ganzen. Bedenken wir jedoch den wesentlichen Schritt von Leibniz in der Bestimmung der Existenz, wonach diese selbst wissender Wille, Vernunft, ist und sonach jedes Seiende vorstellend-strebend, dann ergibt sich: das System ist in Wahrheit nicht ein Ordnungsschema, das ein Denker im Kopfe hat, sondern es ist das innere Gefüge des Seins des Seienden im Ganzen. Die Wirklichkeit des Wirklichen im Ganzen ist systematisch – ist in sich *συστασις*. Und die Einheit des so begriffenen Systems gilt es zu wissen. Darin liegt die Forderung: das Wissen muß, soll es überhaupt ein Wissen, d. h. in Übereinstimmung mit dem Seienden, d. h. systematisch sein, aus der Einheit des Seienden im Ganzen, will sagen aus dem Unbedingten her denken und in diesem Unbedingten die Bedingnis alles Bedingten vorstellen. Der leidenschaftliche Ruf des

jungen Fichte, des jungen Schelling, des jungen Hegel nach dem »System« ist nicht ein Übermut der Jungen gegenüber dem alten Kant, sondern ist das nüchterne Wissen von der Notwendigkeit dessen, was Kant selbst in seiner Weise gefordert und in seinen letzten Jahren einzig gesucht hat.

In dem jetzigen Zusammenhang aber ist allein wichtig zu sehen, wie der Systemcharakter des Seienden selbst und das ihm allein gemäße unbedingte Wissen zu einer noch ursprünglicheren Fassung des Existenzbegriffes zwingen. Die Größe des Schelling'schen Denkens ist es, daß es sich am reinsten diesem Wesenszwang des systematischen Wesens des Seins und das heißt dem Wesen der Wahrheit als Gewißheit unterworfen hat.

Das System ist dann im Wissen erreicht, wenn das Denken in der Mitte des Seienden im Ganzen Fuß faßt, und zwar so, daß aus dieser Mitte jene Einheit des Seienden im Ganzen erfahren wird, in der sich gerade die ins Äußerste auseinanderstrebenden Gegensätze als zusammengehörig erweisen.

Ja wenn das Seiende im Ganzen im Hinblick auf seine innerste und weiteste Zwietracht erfahren wird, muß aus dieser die Einheit und das Zusammen – das *σύν* der *σύντασις* und des Systems – am reinsten erscheinen. Dazu ist nötig, die Einheit des Seienden im Ganzen so zu denken, daß der Einbezug des Zwieträchtigen als eines wirklichen möglich wird. Und dazu wird gefordert, das Sein des Seienden und das heißt die Existenz so zu begreifen, daß diese Möglichkeit im Wesen des Seins ihre Bezeugung findet.

Gemäß der neuzeitlichen Metaphysik ist das Sein begriffen als Wollen im vollen Sinne. Im Willen will jedes Seiende je nach seiner Art sich selbst und sein Wesen: *existentia est exigentia essentiae*.<sup>47</sup> Wollen ist: ein Selbst sein wollen: ein Subjekt sein –.<sup>48</sup> Gemäß dem theologischen Grundzug aller Metaphysik seit Platon und Aristoteles ist die neuzeitliche Metaphysik durch die christlich-theologische Weltauslegung bestimmt. Das unbedingte

<sup>47</sup> [Vgl. oben S. 868, Anm. 38. ]

<sup>48</sup> [Der Gedankenstrich steht wohl für die Wiederholung von »wollen«.]

Seiende, das Absolute ist Gott – das absolute sich selbst wissende unbedingte Selbst als die unbedingte Bedingnis alles Bedingten, welche[s] Bedingte als existierendes jeweils durch die exigentia essentiae bestimmt wird.

Die innerste und weiteste Zwietracht innerhalb des Seienden im Ganzen ist dort zu suchen, wo dem unbedingt Seienden, d. h. Gott ein Gegenseibst entsteht und existiert. Der äußerste Gegensatz zu Gott ist nicht der bloße Stoff (Materie), sondern kann nur ein »Geist« sein, d. h. ein Selbst, das sich, obzwar durch Gott bedingt, von ihm sich losreißt, gegen ihn aufsteht und im Aufstand Gott ersetzen will. Dieses Existierende ist das Böse. Es kann weder nur negativ als Abwesenheit des Guten, noch auch »nur« moralisch als Verfehlung gegenüber dem Sittengesetz begriffen werden. Das Böse ist kein bloßes Aus- und Wegbleiben von Etwas. Das Böse existiert. Es existiert in der Weise der Bosheit, d. h. notwendig als Geist, und zwar als Geist der Kreatur im Sinne einer Erhebung der Eigensucht ihrer »Natur« in den wissenden Willen eines Selbst, das nicht nur Eigenes, sondern das Eigene als das Universale will. Was im Wollen des Universalen die Einheit des Seienden als solchen im Ganzen zustellt und will, ist der Verstand. Das sich erhebende Subjekt muß ein verständiges sein. Dieses Subjekt (Selbst) ist der Mensch. Sofern dieses Seiende (Mensch) existiert, ist ein Wirkliches wirklich, das unabhängig von Gott, aber vor Gott und in Gott existiert. Diese Unabhängigkeit ist die Freiheit des Menschen als das Vermögen des Guten *und* des Bösen (VII, 352<sup>49</sup>), nicht »oder« des Bösen, denn jedes Gute »ist« als Überwindung des Bösen immer auch das Böse und jedes Böse ist als Aufstand gegen das Gute je auch das Gute. Das Vermögen zu dieser jedesmal wechselweisen Einheit des Handelns ist die menschliche Freiheit.

Deshalb handelt dasjenige Werk der neuzeitlichen Metaphysik, das am Tiefsten das System des Seienden im Ganzen versucht, von der menschlichen Freiheit. Schellings 1809 erschienene Abhandlung trägt den Titel: »Philosophische Untersuchun-

<sup>49</sup> [Vgl. oben S. 870, Anm. 44.]

gen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.«<sup>50</sup> Genau betrachtet handelt diese Freiheitsabhandlung nicht etwa vom Scheinproblem aller Popularphilosophie, von der sogenannten »Willensfreiheit«, sondern sie handelt vom inneren Wesen und von der Möglichkeit und von der allgemeinen und besonderen Wirklichkeit des Bösen im Ganzen des Seienden. Und die Freiheitsabhandlung handelt vom Bösen, weil sie die äußerste Zwietracht im Gefüge des Seienden im Ganzen aufsucht. Und sie sucht diese Zwietracht, weil sie die höchste *Einheit* des Seienden im Unbedingten zu denken entschlossen ist; und sie ist dazu entschlossen, weil das Wesen des Seins in dieser Unbedingtheit offenbar geworden. Wenn das Böse eigentlich und zuhöchst im Menschen und als Mensch existiert und wenn das Böse zugleich in jedem Seienden, das als Seiendes je als subjectum west, existiert, wie muß dann Gott selbst als existierender sein. Er muß als Grund von allem Seienden auch der Grund des Bösen sein. Aber er kann doch als Gott nicht die Ursache des Bösen sein. Also muß die Existenz dieses Existierenden und demzufolge entsprechend jede Existenz jedes Existierenden wesenhafter als bisher gedacht werden.

Wie – das sagt Schelling in der genannten Freiheitsabhandlung durch die Aufstellung des metaphysischen Grundsatzes: es ist zu unterscheiden »zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist.« (VII, 357) »Wesen« meint hier soviel wie ein Seiendes, z. B. ein Hauswesen, das Verkehrswesen – kurz ein subjectum im alten Sinne. Die Unterscheidung von »Existenz« und »Grund von Existenz« kennzeichnet jedes Wesen, d. h. jedes Seiende, sofern es ist. Mit anderen Worten: Existenz ist immer Existenz des Grundes und Grund ist Grund von Existenz.

Die Unterscheidung von Grund und Existenz ist eine »reelle Unterscheidung« (VII, 407) im Seienden selbst – sie durchwaltet das Sein des Seienden, macht dieses aus. Sein aber ist gemäß

<sup>50</sup> [Vgl. oben S. 870, Anm. 44.]

dem schon angeführten Satz aus derselben »Freiheitsabhandlung« »Wollen«: »Wollen ist Ursein« (350). »Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen.«<sup>51</sup> [Ebd.] Und deshalb sagt Schelling im Hinblick auf die im Sein selbst wesende Unterscheidung statt Grund auch »der Wille des Grundes« und statt »Existenz« »der Wille des Verstandes« [vgl. u. a. VII, 359, 375]. »Verstand« ist das Vorstellen des Universalen und damit Wesenhaften und Unbedingten als solchen. Und das Existieren ist ja seit Leibniz als repraesentatio bestimmt. »Der Verstand« aber wird von Schelling als der eigentliche Wille im Willen begriffen [VII, 359]. Die Existenz als Wille des Verstandes bringt das Selbst als ein Wissendes zu sich selbst, als ein Wissendes, das sich weiß, aber zugleich in seinem Bezug zum Universalwillen, d. h. vor Gott.

Die Existenz aber als Wille des Verstandes ist wesentlich Existenz »des« Grundes, und zwar in dem Sinne, daß sie gegen den Willen des Grundes will und über ihn sich erhebt. Der Wille des Grundes ist die Sucht sich zu verschließen und im Eigenen zu bleiben und die Eigensucht eines jeden Seienden. Im Unterschied zum Willen des Grundes ist die Existenz als Wille des Verstandes der Wille offenbar zu werden, präsent zu sein im eigenen Wesen vor der Omnipraesentia Dei.

Was in Leibnizens Begriff der existentia als exigentia essentiae bereits angelegt ist, kommt erst in Schellings Existenzbegriff ans Licht.

Jedes Seiende, das wirklich *ist*, hat die Wirklichkeit im Sinne der Existenz, die als Wille des Verstandes der Gegenwille ist zum Willen des Grundes.

Schellings Begriff der Existenz gilt universal für jedes Seiende, für Gott sowohl wie für die Materie, die auch nur »ist«, indem sie

<sup>51</sup> [Randbemerkung:] Wollen ist Sich Wollen; Sich wollen ist Sich-Selbst-Wollen. *Wie* aber wird jeweils das Selbst gewollt und im Wollen die Selbstheit bestimmt und so zugleich das Wesen des Wollens geprägt? Wechselweiser Bezug.

ἐνέργεια		repraesentatio
actualitas	<	Wille
subjectum		

»wird«. Und das »Werden« ist die Auseinandersetzung und der Widerspruch zwischen dem Willen des Grundes und dem Willen des Verstandes. Und weil Gott der zuhöchst und eigentlich Existierende ist, muß gerade in Gott der Wille des Grundes unbedingt sein – und diesen Grund nennt Schelling die »Natur« in Gott [VII, 358]. Sie ist das in Gott, was Gott nicht als Er selbst ist. Und diese Natur in Gott ist der Ursprung, aber nicht die Ursache des Bösen.

Dieser schematische Hinweis auf Schellings Existenzbegriff gibt einen ersten Einblick in die Vollendung der Geschichte des Existenzbegriffes überhaupt. Und erst und allein von Schellings Existenzbegriff aus wird jene Bestimmung der Existenz begreiflich, die Kierkegaard entwickelt hat. Kierkegaard schränkt den Begriff der Existenz auf die Wirklichkeit des Menschen ein. Nur der Mensch existiert. Gott »existiert« nicht. (Wie kommt es von Schelling her zu dieser Einschränkung und was bedeutet sie und was heißt Existenz für Kierkegaard?) Kierkegaards Existenzbegriff aber wurde dann bei gleichzeitiger Abwandlung seines maßgebenden christlichen Gehalts von der »Existenzphilosophie« übernommen.

Sofern nun in »Sein und Zeit« auch von »Existenz« die Rede ist und sogar auch auf Kierkegaard Bezug genommen wird, rechnet man auch das Fragen in »Sein und Zeit« zur »Existenzphilosophie«.<sup>52</sup> Diese wiederum, d. h. Jaspers, deutet ihrerseits Kierkegaard und Nietzsche als »Existenzphilosophen« oder als die maßgebenden Vorläufer der »Existenzphilosophie«. Aber Kierkegaard ist überhaupt kein Philosoph, d. h. Metaphysiker, sondern ein um die Christlichkeit des Menschen bemühter Denker, und Nietzsche ist kein *Existenz*-philosoph, sondern der Vollender der abendländischen Metaphysik. [Das Fragen in »Sein und Zeit« aber ist von aller Existenzphilosophie und aller Metaphysik durch einen Abgrund geschieden.]<sup>53</sup>

<sup>52</sup> [Zu Kierkegaard vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe Bd. 2), § 40, S. 252 f., Anm. 3; § 45, S. 313, Anm. 6; § 68 a, S. 447 f., Anm. 2.]

<sup>53</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

## BEILAGEN

1. Zur Geschichte des Existenzbegriffes<sup>54</sup>

Das Folgende ist eine historisch-didaktische Darstellung, die jeweils nur mittelbar die eigentlich erinnerte Geschichte des Seins andeutet.<sup>55</sup>

Im folgenden sei ein Durchblick durch die Geschichte des Existenzbegriffes versucht. Das Wort »Existenz« ist in den Titel einer Philosophie der Gegenwart eingegangen. Den Namen »Existenzphilosophie« hat Karl Jaspers geprägt; und der Titel deckt auch nur die von Jaspers geschaffene »Philosophie«. Der Name »Existenz« muß hier dann eine besondere Bedeutung haben, wenn er eine gegenwärtige Philosophie unterscheidend bezeichnen soll. Inwiefern die »Existenzphilosophie« »zwar nur eine Gestalt der einen, uralten Philosophie« ist (Jaspers, Existenzphilosophie. 1938<sup>56</sup>, S. 1) bleibt zu fragen. Nur das Eine ist gewiß, daß »Existenz« in der Geschichte des abendländischen Denkens der Name für das Sein des Seienden ist, sofern dieses in *einer* Hinsicht, und zwar einer ausgezeichneten, erfahren wird, die seit einem entscheidenden Augenblick der Geschichte des abendländischen Denkens jedesmal in besonderer Abhebung mitgedacht wurde. Der hier versuchte Durchblick möchte diesen Augenblick fassen, die wesentlichen Wandlungen des Existenzbegriffes hervorheben und so mittelbar auf die heutige »Existenzphilosophie« ein geschichtliches Licht fallen lassen.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> [Für die oben (S. 851) aufgenommene endgültige Fassung (auf Blatt 1) überarbeiteter und teilweise durchgestrichener Text des Beginns des Vortrages auf Blatt 1a (wohl nachträglich von »I« zu »Ia« umbenannt).]

<sup>55</sup> [Hinweis am linken oberen Rand des Blattes (nicht durchgestrichen).]

<sup>56</sup> [Karl Jaspers, Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. / September 1937. Berlin und Leipzig: De Gruyter 1938; 4., unveränderte Aufl. Berlin/New York: De Gruyter 1974.]

<sup>57</sup> [Der hier abgedruckte Absatz ist in der Handschrift mit schwarzer Tinte durchgestrichen.]

Das Wort »Existenz« kommt vom lateinischen »existentia« (ex-sistere, heraustreten, z. B. spelunca, aus der Höhle, Cicero<sup>58</sup>). Die Geschichte des Wortes ist nicht aufgehellt; man könnte an die Übersetzung des griechischen ἔκστασις denken, aber die alsbald geläufige Sachbedeutung von existentia verleugnet das Griechische und deckt sich mit dem, was wir die Wirklichkeit eines Wirklichen, das Vorhandensein, in der üblichen Bedeutung auch das »Dasein« nennen. So spricht Kant von den »Beweisen« für das »Dasein« Gottes, die zeigen sollen, daß Gott »existiert«. <sup>59</sup> Die Philosophie handelt z. B. von der Frage, ob die existierende Welt die beste aller Welten sei oder nicht. »Existieren«, Existenz ist so der Name für die Wirklichkeit jedes Wirklichen. In dieser Gleichsetzung mit Wirklichkeit und Dasein wird Existenz durchgängig in der abendländischen Metaphysik gebraucht.<sup>60</sup>

Und auch die heutige Schulphilosophie legt Wert darauf, daß das Begriffswort »Existenz« in dieser Bedeutung festgehalten wird (vgl. Nic. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins. 1933, S. 73<sup>61</sup>): »Ein Mensch existiert, und ein Ding existiert. Sie existieren zwar sehr verschieden. Aber sie existieren miteinander in der einen existierenden Welt. Und die Existenz selbst ist die gleiche.« Wie Dinge und Mensch und das Übrige verschieden existieren sollen und die Existenz doch die gleiche sein soll, wird nicht gesagt. Gemeint ist nicht, Existenz bedeute jedesmal das Selbe; noch weniger wird bestimmt, was da dieses durchgängige Existieren

<sup>58</sup> [Marcus Tullius Cicero, In C. Verrem actio secunda, lib. IV, cap. XLVIII, n. 107.]

<sup>59</sup> [Vgl. insbes. Immanuel Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763).]

<sup>60</sup> [Absatz nicht durchgestrichen und in den überarbeiteten Text durch Einfügungszeichen übernommen (vgl. oben S. 852).]

<sup>61</sup> [Nicolai Hartmann, Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. Berlin und Leipzig: De Gruyter 1933, S. 73; S. 84 nach der 2. Aufl. Berlin: De Gruyter 1949 sowie nach der 3., unveränderten Aufl. Berlin: De Gruyter 1962.]

meint. Daß dieses nicht mehr bestimmt wird, das ist im Sinne des herkömmlichen Denkens auch ganz in der Ordnung.<sup>62</sup>

## 2. Descartes über *verité*.

[Zu S. 865]

Vgl. den Brief an Mersenne vom 16. X. 1639. Opp. (ed. A. et T.) II, 596 ff.

»et pour moy, ie n'en ay iamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer: en effect, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en auroit point pour apprendre ce que c'est que la verité, si on ne la connoissoit de nature. Car quelle raison aurions nous de consentir a ce qui nous l'apprendroit, si nous ne sçavions qu'il fust vray, c'est a dire, si nous ne connoissions la verité? Ainsy on peut bien expliquer *quid nominis* a ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot *verité*, en sa propre signification, denote la conformité de la pensée avec l'obiet, mais que, lors qu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'obiets a des pensées veritables, soit aux nostres, soit a celles de Dieu; mais on ne peut donner aucune definition de Logique qui ayde a connoistre sa nature.«<sup>63</sup>

<sup>62</sup> [Der hier abgedruckte Absatz ist in der Handschrift mit schwarzer Tinte durchgestrichen.]

<sup>63</sup> [Œuvres de Descartes, publ. par Charles Adam et Paul Tannery, op. cit., Tom. II, p. 596sq.]

3. Ein Beispiel für den Doppelbegriff des Vorstellens  
(zu S. 868<sup>64</sup>)

(»repraesentieren«)

Jakob Burckhardt schreibt aus Basel am 6. Mai 1855 an seinen Freund Paul Heyse über seine Berufung nach Zürich und bemerkt dabei:

»Überhaupt ist es einer der entscheidenden Gründe für mich gewesen, gerne nach Zürich zu gehen, daß ich dort fast inkognito leben kann. Hier in Basel muß ich so halb und halb etwas vorstellen und mit andern Leuten allerlei Zeit verlieren.«<sup>65</sup>

»Vorstellen«: hier

1. darstellen – sich zeigen
2. dabei aber gerade auch eigentlich *sein*, was er ist.

Vgl. Vor-stellen als *Vor-sich bringen*, vor sich haben die Leute und Umgebung.

Vgl. Nietzsches Metaphysik.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> [Seitenangabe nach vorliegendem Band.]

<sup>65</sup> [Der Briefwechsel von Jakob Burckhardt und Paul Heyse. Hg. von Erich Petzet. München: Lehmann 1916 (Nachdruck: Bern: Lang 1974), S. 32–35; hier S. 34. (In der Neuauflage: Jakob Burckhardt, Briefe. Vollständige und kritisch bearbeitete Ausgabe. Mit Benützung des handschriftlichen Nachlasses hergestellt von Max Burckhardt. Bd. III. Basel: Schwabe 1955, S. 215–217; hier S. 217.)]

<sup>66</sup> [Martin Heidegger, 1. Nietzsches Metaphysik (Vorlesung für Wintersemester 1941/42 angekündigt, aber nicht gehalten). 2. Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten (abgebrochene Vorlesung Wintersemester 1944/45). Hg. von Petra Jaeger. Gesamtausgabe Bd. 50. Frankfurt a. M.: Klostermann 1990; 2., durchges. Aufl. 2007, S. 1–87; überarbeitet in: Ders., Nietzsche. Zweiter Band (Gesamtausgabe Bd. 6.2), S. 231–300.]

4. Über die Verengung des Existenzbegriffes<sup>67</sup>Die »Existenz« und »das Existenzielle«<sup>68</sup>

Das »Existenzielle« meint dieses: Der Mensch ist in seinem Menschsein nicht nur durch Verhaltensweisen auf das Wirkliche bezogen, sondern als »Existierender« um sich selbst und das heißt um diese Bezüge und das Wirkliche bekümmert. Die Wirklichkeit ist dergestalt, daß alles Wirkliche den Menschen überall als Wirker und Wirkenden, als Mitwirker und Bewirkten in den Beschlag legt. Das »Existenzielle«, in einer scheinbaren geschichtlichen Indifferenz genommen, ist nicht notwendig wie bei Kierkegaard christlich zu verstehen, sondern nach jeder Hinsicht der Einsetzbarkeit des Menschen als eines Erwirkers des Wirklichen. Der Anklang, den das »Existenzielle« in den letzten Jahrzehnten gefunden hat, ist in dem Wesen der Wirklichkeit begründet, die als Wille zur Macht den Menschen zu einem Instrument des Machens (Herstellens, Erwirkens) »gemacht« hat. Dieses Wesen des Seins kann trotz Nietzsche und sogar bei diesem selbst sogar

<sup>67</sup> [Titel des Deckblatts der Handschrift mit folgender Ergänzung in eckigen Klammern:] vgl. Erneute Auslegung von Schellings Freiheitsabhandlung 1941 [Martin Heidegger, Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). Freiburger Vorlesung I. Trimester 1941. Hg. von Günter Seubold. Gesamtausgabe Bd. 49. Frankfurt a. M.: Klostermann 1991; 2., durchges. Aufl. 2006].

[Die handschriftlich verfaßten Texte (Beilagen) des Konvoluts des Vortragstextes mit den Überschriften »Sein und die Verengung des Existenzbegriffes«, »Schelling und Kierkegaard« und »Schelling« sind in geringfügig überarbeiteter Form unter dem Obertitel »Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik« aufgenommen in: Martin Heidegger, Nietzsche. Zweiter Band (Gesamtausgabe Bd. 6.2), S. 434–436. (In der Einzelausgabe: Martin Heidegger, Nietzsche. Zweiter Band. Pfullingen: Neske 1961, S. 476–478.)]

<sup>68</sup> [Der handschriftlich verfaßte Text ist in überarbeiteter Form aufgenommen in: Martin Heidegger, Nietzsche. Zweiter Band (Gesamtausgabe Bd. 6.2), S. 437 f. Die Ausführungen unter 4. (im vorliegenden Band S. 884 f.) fehlen aber in der erstmals 1961 bei Günther Neske in Pfullingen veröffentlichten Einzelausgabe (S. 478–480) und im Band 6.2 der Gesamtausgabe (S. 437 f.).]

verschleiert bleiben. Daher läßt das »Existenzielle« mannigfache Deutungen zu.

Sein Anklang und Vorrang und die geschichtlich sonst unmögliche Verkoppelung von Kierkegaard und Nietzsche hat den Grund darin, daß das »Existenzielle« nur die Zuspitzung der Rolle der »Anthropologie« innerhalb der Metaphysik bei deren »Vollendung« ist.

Die mannigfachen Gestalten des Existenziellen in der Dichtung, im Denken, im Handeln, im »Glauben«, im Herstellen.

Sie sind nur zu sehen, wenn das »Existenzielle« selbst als Vollendung des *animal rationale* erfahren wird. Und das ist nur seynsgeschichtlich möglich.

Die »Weltanschauung« und das »Existenzielle«

»Metaphysik«

»Anthropologie«

Sein als

der Mensch

Seiendheit

homo *animal rationale*

ratio – Existenz

Die Darstellung der Verengung des Existenzwesens geht aus von Schellings Unterscheidung von »Grund und Existenz«.

Zeigen:

1. Inwiefern sich doch hinter dieser Unterscheidung die geläufige Unterscheidung von *essentia* und *existentia* verbirgt.
2. Warum diese Unterscheidung in eigentümliche, sich sogar entgegengesprechende Fassungen gerät (z. B. »das Sein und das Seiende«; »Existenz und das Existierende«, wobei jetzt »Existenz« für »Grund« steht und die zuerst so genannte Existenz als das »Existierende« gefaßt wird. Diese Benennung ist in der Tat treffender, denn sie drückt den Rang der Verwirklichung und des Erwirkers aus, die Selbstsicherung als Wirken und Wille).
3. Wie Kierkegaard diese Unterscheidung übernimmt, indem er den Existenzbegriff auf die Christlichkeit des Christseins verengt, womit nicht gesagt werden soll, das Nicht-Existierende sei das Nicht-Wirkliche. Wenn nur der Mensch das Existierende ist, dann ist gerade Gott der Wirkliche schlechthin und die Wirklichkeit.

4. Hinweis darauf, daß Kierkegaard mit Nietzsche nichts zu tun hat, und die heute beliebte Zusammenstellung beider bekundet die Anfangslosigkeit in allem Wesentlichen nicht minder wie die Zusammenstellung von Nietzsche und Hölderlin. Diese Verwirrung, die z. T. die »Existenzphilosophie« (d. h. nur K. Jaspers) mitverschuldet hat, läßt sich kaum noch übertreffen. Sie ist aber das klare Zeugnis dafür, daß überall, trotz des Redens vom »Sein« und trotz des lärmenden »Für und Wider die Ontologie« nirgends ein klares Fragen in den einfachen Bereichen des Unterscheidens beginnen kann. Das Wissen vom Wesen der Metaphysik und ihrer seynsgeschichtlichen Herkunft fehlt.<sup>69</sup>

Warum die *existentia* den Vorrang hat. Wie sich dieser Vorrang auf einem schmalen Nebenpfad noch zeigt. Wie aber die heutige Betonung der »Existenz« mehrdeutig ist und Grundverschiedenes meint.

Weil das Sein der Anfang ist und weil das Anfangen als erstes Anfangen sein Wesen in der Entbergung zur Unverborgenheit (Aufgehen) hat und weil das Entbergen ursprünglicher west als jedes Daß- und Was-sein, aber gleichwohl so, daß in der Anfängnis das anfängliche Wesen des Unterscheidbaren dieser Unterscheidung anfängt und weil dies anfängliche Wesen am ehesten noch vom Daß des Seins her sich fassen läßt, deshalb hat in der Geschichte des Seins die »Existenz« den verborgenen Vorrang, wenngleich die *essentia* für die Metaphysik bestimmend geworden und die Existenz ja nur in der Verspannung des Unterschieds zu jener bestimmt ist und beide schließlich in die Leere der Modalitätentheorie hinabsinken.

Dieser verhüllte und daher auch nie begriffene Vorrang der »Existenz« hat allerdings nichts zu tun mit dem, was dann als »Existenzphilosophie« entsprang. Vielmehr ist diese nur ein

<sup>69</sup> Vgl. Manuscript zur Schelling-Auslegung 1941, S. 9–36; dergleichen die Wiederholungen [Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) (Gesamtausgabe Bd. 49), S. 18–75 und 151–161 (Wiederholungen)].

Ableger der Geschichte des Seins, die in einem ausgezeichneten Augenblick, zwischen den beiden Zeitaltern nämlich, die je verschieden, aber gleichnotwendig die Vollendung der Metaphysik vollziehen, zwischen dem deutschen Idealismus und Nietzsches Metaphysik, zu einer eigentümlichen Einschränkung des Existenzbegriffes den Anlaß gibt. Zugleich aber denkt der erste Versuch einer Erinnerung in die Geschichte des Seins am Leitfaden des verengten Existenzbegriffes, wobei allerdings der in »Sein und Zeit« gebrauchte Begriff der »Existenz« sich weder mit demjenigen Kierkegaards noch demjenigen von Jaspers deckt, vielmehr ganz anderen Ursprungs ist. Selbst die Beschränkung auf den Menschen ist nur ganz im Äußerlichen dem Fragen in »Sein und Zeit« mit Kierkegaard und Jaspers gemeinsam. Denn gerade durch die Wesensbestimmung des *Daseins* soll das Wesen des Menschen gewandelt und in andere Bezüge gestellt werden. Deshalb ist »Existenz« in »Sein und Zeit«, obzwar in gewisser Weise »das Existenzielle« mitgemeint wird, zum voraus auf Grund des ekstatischen Wesens auf das Sein und die Wahrheit des Seins bezogen. Doch ist in dieser Erinnerung in die Geschichte des Seins der Hinweis auf »Sein und Zeit« nicht deshalb nötig, weil darin vorübergehend der »Existenz«-begriff gebraucht wird, sondern weil hier die Frage nach der Wahrheit des Seins gefragt ist, in der sich die Erinnerung in die Geschichte des Seins als Notwendigkeit begreift, wenngleich auch nur in der tastenden Gestalt einer »Destruktion«.

5. [»Existieren« bei Kierkegaard]<sup>70</sup>

- »Das Existieren ist ein ungeheurer Widerspruch.« (VII, 477<sup>1</sup>)  
 »Existieren, wenn man sich selber bewußt wird, gibt Leidenschaft.« ([Ebd.] 487<sup>2</sup>)  
 »Existieren ist eine Kunst.« ([Ebd.] 487<sup>3</sup>)

6. Schelling – »Existenz«<sup>74</sup>

Vgl. Weltalter. γ) Dritte Potenz:

»Im Akt selbst, wodurch ein Seiendsein (Existenz) gesetzt wird, muß eines ersterben, damit das andere lebe. Denn das Seiende kann sich als solches nur über einem nicht Seienden erheben.«<sup>75</sup>

\*

Selbstheit (In-sich-sein)

\*

»Ich« – die lebendige Einheit von Seiendem und Sein  
 (zugleich der Widerspruch)

<sup>70</sup> [Beigefügter Zettel kleineren Formats zu den Beilagen mit dem Deckblatt »Über die Verengung des Existenzbegriffes«.]

<sup>71</sup> [Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke. Bd. VII: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Teil 2. (Übersetzt von H. Gottsched.) Jena: Diederichs 1910, Kap. III, § 4. (In der Neuausgabe: Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke. 16. Abteilung: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Teil 2. (Übersetzt von Hans Martin Junghans.) Düsseldorf/Köln: Diederichs 1958 (Lizenzausgaben: Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus), S. 54.)]

<sup>72</sup> [S. 55 in der Neuausgabe (1958).]

<sup>73</sup> [S. 55 in der Neuausgabe (1958).]

<sup>74</sup> [Beigefügter Zettel kleineren Formats zu den Beilagen mit dem Deckblatt »Über die Verengung des Existenzbegriffes«.]

<sup>75</sup> [Die Weltalter. Bruchstück (Aus dem handschriftlichen Nachlaß). In: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. (Hrsg. von K. F. A. Schelling.) I. Abth. Bd. VIII: 1811–1815. Stuttgart und Augsburg: Cotta 1861, S. 195–544; hier S. 260 (Schreibweise modernisiert).]

XXIV. ÜBER NIETZSCHES WORT  
»GOTT IST TOTD«  
(6. Juni 1943)



## Über Nietzsches Wort »Gott ist tot«<sup>1</sup>

Ich danke für die Begrüßung und Wünsche. Dieser vereinzelte Vortrag könnte einigen Anlaß geben, über manches nachzudenken.<sup>2</sup>

Die Wahl des Themas bedarf einer kurzen Begründung. Sie wünschten für diesen Abend eine Darlegung über das Thema »Religion und Philosophie«. Dazu könnten, auch wenn eine weitgespannte Gelegenheit als nur dieser Vortrag zugebote stünde, bloß leere Allgemeinheiten gesagt werden, die kaum den Schimmer einer Belehrung brächten. Allein, nicht nur wegen der Unbestimmtheit ist das Thema »Religion und Philosophie« kein Thema, sondern aus einem noch wesentlicheren Grunde. Schon die Namen deuten an, daß wir, wenn wir dem Benannten folgen, in den Bereich der Geschichte hineindenken. »Religion«, religio (religo, relego – »Berücksichtigung«, »An-dacht«), ist ein römischer Name. »Philosophie«, φιλοσοφία, ist ein griechischer Name. Auch wenn wir uns, dem Namen gemäß, auf die geschichtliche Welt des Abendlandes beschränken und bei dem allgemeinen Thema nicht, was durchaus möglich wäre, die »indische Religion« und die »chinesische Philosophie« mit vorstellen, auch dann vergessen wir noch leicht, daß das, was hier im Titel nebeneinander gestellt ist, »Religion und Philosophie«, keineswegs so vorkommt wie Sauerstoff und Wasserstoff, oder wie Insekten und Säugtiere, zwischen denen dann jeweils der Unterschied und die Übereinstimmung ausgemacht werden könnte. Allerdings ließe sich »historisch« vielerlei über den Wechsel der Beziehung zwischen »Religion und Philosophie« berichten und dadurch eine Belehrung erzielen. Aber die bloße Belehrung, die nicht zugleich in sich Besinnung ist oder zu einer solchen nötigt, bleibt doch in der Ratlosigkeit hängen. Eine Besinnung dagegen muß klar machen, wo wir stehen und wie es mit uns steht. Die Belehrung ist eine über-

<sup>1</sup> [Deckblatt:] 6.VI.43.

<sup>2</sup> [Ergänzung der Begrüßungsworte auf der rechten Blattseite in Stenographie.]

all notwendige, aber sie ist niemals die ins Wesentliche hineinreichende, d. h. die hinreichende Bedingung des echten Wissens.

Denken wir jetzt den leeren Titel »Religion und Philosophie« besinnlich, dann enthält er die Frage: wie steht es jetzt mit der geschichtlichen Religion des Abendlandes, die sich in der Gestalt des »Christentums« entfaltet hat? Wie steht es mit der Philosophie, die in der Gestalt der neuzeitlichen Metaphysik die Geschichte bestimmt? Sind »Christentum« und »Metaphysik« jetzt und jetzt noch geschichtstragende oder gar geschichtegründende Ereignisse? Mit dieser Frage wird schon gesagt, daß es, ins Entscheidende gesehen, nicht wesentlich ist, wenn einzelne Menschen und Menschengruppen und Landschaften im christlichen Glauben »leben« und darin ihren »Halt« finden, oder wenn hier und dort eine philosophische »Literatur« hervorgebracht und von Manchen noch eifrig gelesen wird. Sondern die Frage bleibt nur diese: Wo ist jetzt in diesem Aufruhr des Planeten das Christentum? Wo ist die geschichtstragende oder gar geschichtegründende »Rolle« der »Religion der Liebe«? Diese Frage mußte schon im vorigen Weltkrieg jeder Nachdenkende stellen. Die gleiche Frage aber geht an die »Philosophie«? Niemand wird es heute wagen, dem Christentum ein unmittelbar in die jetzige Geschichte eingreifendes Wesen zuzusprechen zu wollen. Wie kläglich nimmt sich gar die Rolle »der Philosophie« aus? Sie ist der machtlose Gegenstand einer nutzlosen Beschäftigung von Gelehrten. »Religion und Philosophie« unmittelbar gegenwärtig gesehen und auf ihre Wirksamkeit verrechnet, erscheinen in der modernen Wirklichkeit als etwas Unwirkliches. Wozu sollen wir dann noch nach den Beziehungen zwischen solchem fragen, was selbst schon der Wirklichkeit entbehrt?

Aber so fragend, beginnen wir schon, uns zu besinnen. Alles liegt daran, daß wir Versuche und erste Schritte der Besinnung nicht voreilig aufgeben und uns bei irgendeiner Antwort zur Ruhe setzen. Dadurch fördern wir nur die Vergeßlichkeit, der zufolge wir auch übersehen, daß seit den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts schon eine in ihrer Weise »radikale« Besinnung im

Gänge ist und daß von uns gefordert wird, diese Besinnung zum Austrag zu bringen.

Auf die Frage, wie es mit »der Religion und der Philosophie« im modernen Zeitalter des Abendlandes steht, hat Nietzsche eine Antwort gegeben. Sie lautet: »Gott ist tot.« In diesem Wort spricht sich die »Philosophie« mit der »Religion« aus. In diesem Wort spricht sich die Geschichte des gegenwärtigen Zeitalters der abendländisch bestimmten Weltgeschichte aus. Man könnte meinen, das Wort »Gott ist tot« sei ja nur die Ansicht des »Atheisten« Nietzsche und daher vermutlich einseitig und auch historisch leicht widerlegbar durch den Hinweis, daß heute allenthalben viele Menschen die Gotteshäuser aufsuchen und aus einem Gottvertrauen die Drangsale bestehen. Das ist richtig. Aber die Frage bleibt, ob das genannte Wort nur eine Ansicht des später ja auch wahnsinnig gewordenen Nietzsche ist, oder ob Nietzsche nur das Wort ausspricht, das innerhalb der sich vollendenden metaphysisch bestimmten Geschichte des Abendlandes unausgesprochen gesagt wird. Vor jeder übereilten Stellungnahme müssen wir erst versuchen, das Wort so zu denken, wie es gemeint ist. Die folgende Darstellung soll lediglich das angeführte Wort Nietzsches nach einigen wesentlichen Hinsichten erläutern.

(Das Wort Nietzsches nennt das Geschick von zwei Jahrtausenden abendländischer Geschichte. Wir selbst dürfen, unvorbereitet wie wir alle zusammen sind, nicht meinen, an einem Abend dieses Geschick abzuändern oder auch nur hinreichend wissen zu lernen. Gleichwohl ist nur dieses eine nötig, daß wir aus der Besinnung die Belehrung suchen und auf dem Wege einer so bestimmten Belehrung uns zu besinnen lernen.)

Nietzsche hat das Wort »Gott ist todt« zum ersten Mal ausgesprochen im dritten Buch der 1882 erschienenen Schrift »Die fröhliche Wissenschaft«. Mit dieser Schrift *beginnt* der Weg Nietzsches zur Ausbildung seiner metaphysischen Grundstellung. Zwischen dieser Schrift und der eigentlichen Arbeit an der Gestaltung des geplanten Hauptwerkes liegt die Veröffentlichung von »Also sprach Zarathustra«. Das geplante Hauptwerk ist nie voll-

endet worden. Zeitweilig sollte es den Titel tragen »Der Wille zur Macht« und den Untertitel erhalten »Versuch einer Umwertung aller Werte«.

Der zunächst befremdende Gedanke an den Tod eines Gottes und an das Sterben der Götter war schon dem jungen Nietzsche vertraut. In einer Aufzeichnung aus der Zeit der Ausarbeitung seiner ersten Schrift über »Die Geburt der Tragödie« schreibt Nietzsche (1870): »Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben.«<sup>3</sup> (Vgl. das Wort des jungen Hegel am Schluß der Abhandlung »Glauben und Wissen« (1802) (WW I, 157<sup>4</sup>) vom »Gefühl, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, – das Gefühl: Gott selbst ist todt [...]«.)

Wir hören zunächst den vollständigen Wortlaut des Stückes n. 125 aus der Schrift »Die fröhliche Wissenschaft«. Das Stück ist betitelt »Der tolle Mensch« und lautet:

»Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: »Ich suche Gott! Ich suche Gott!« – Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? – so schriehen und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. »Wohin ist Gott? rief

<sup>3</sup> [Hier und im folgenden nachgewiesen nach der Großoktavausgabe aus Heideggers Besitz (s. oben S. 802, Anm. 9): Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. Aus den Jahren 1869–1872 (Nietzsches Werke Bd. IX = 2. Abth., Bd. 1). Neugestaltete Ausg., 3. Aufl. Stuttgart: Kröner 1921, S. 128. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. III. Abt. 3. Bd.: Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Herbst 1872. Berlin/New York: De Gruyter 1978, S. 129 (5 [115]).]

<sup>4</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke (u. a.). Bd. I: Philosophische Abhandlungen. Berlin: Duncker & Humblot 1832. (In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a. a. O., Bd. 2: Jenaer Schriften 1801–1807, S. 432.)]

er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getödtet* – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laterne am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unsern Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war! – Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch. »Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehn und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne – *und doch haben sie dieselbe gethan!*« – Man erzählt noch, dass der tolle Mensch

desselbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein *Requiem aeternam deo* angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur diess entgegnet: »Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?«<sup>5</sup>

Vier Jahre später hat Nietzsche 1886 den vier Büchern der »fröhlichen Wissenschaft« ein fünftes hinzugefügt, das betitelt ist »Wir Furchtlosen«. Das erste Stück dieses Buches, n. 343, ist überschrieben: »Was es mit unsrer Heiterkeit auf sich hat –«. Das Stück beginnt:

»Das größte neuere Ereignis – daß »Gott todt ist«, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.«<sup>6</sup>

Aus diesem Satz wird klar, daß das Wort vom Tod Gottes den christlichen Gott meint. Aber es ist nicht weniger gewiß und im voraus zu bedenken, daß der Name »Gott« und »christlicher Gott« im Denken Nietzsches als der Name gebraucht wird zur Bezeichnung der »übersinnlichen Welt« überhaupt. »Gott« ist der Name für den Bereich der Ideale und der Ideen. Dieser Bereich gilt seit Platon, genauer gesagt, seit der spätgriechischen und christlichen Auslegung der Platonischen Philosophie, als die wahre und eigentlich wirkliche Welt. Im Unterschied zu ihr ist die »sinnliche Welt«, die diesseitige, nur die scheinbare, veränderliche und nur als Durchgang dienende und so eigentlich unwirkliche Welt. Nennen wir, wie das z. B. auch Kant zuweilen tat, die »sinnliche Welt« die »physische«, dann ist die »übersinnliche Welt« die »metaphysische« Welt. Das Wort: »Gott ist todt« bedeutet: »die übersinn-

<sup>5</sup> [In der Handschrift fehlendes Zitat vom Herausgeber ergänzt nach der Großoktavausgabe aus Heideggers Besitz: Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft (Nietzsche's Werke Bd. V (der 1. Abth.)). Stuttgart: Kröner 1921, S. 163 f. (Die Schreibweise der von Heidegger angeführten Zitate nach der Großoktavausgabe ist teilweise modernisiert.)]

<sup>6</sup> [Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft (Nietzsche's Werke Bd. V). a.a.O., S. 271.]

liche Welt« ist zerbrochen. Die »Metaphysik«, d. h. für Nietzsche die abendländische Philosophie als Platonismus verstanden, ist zu Ende. Nietzsche versteht seine eigene Philosophie als Gegenbewegung gegen die Metaphysik.

Wenn aber Gott als der übersinnliche Grund und als das Ziel alles Wirklichen tot, wenn die Welt der Ideale ihr verbindliches und vor allem ihr erweckendes und bauendes Wesen eingebüßt hat, dann bleibt nichts mehr, woran der Mensch sich halten und wonach er sich richten kann. Darum steht in dem gelesenen Stück die Frage: »Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?« Das Wort »Gott ist tot« enthält daher und meint auch nichts anderes als die Feststellung, daß dieses »Nichts« sich ausbreitet. Der »Nihilismus«, »der unheimlichste aller Gäste«, steht vor der Tür.<sup>7</sup>

Der Versuch, Nietzsches Wort »Gott ist tot« zu erläutern, ist gleichbedeutend mit der Aufgabe, darzulegen, was Nietzsche unter »Nihilismus« versteht, und damit zu zeigen, wie Nietzsche selbst zum »Nihilismus« steht. Weil jedoch dieser Name oft als Schlag- und Lärmwort gebraucht wird, häufig auch als verurteilendes Scheltwort, ist es nötig zu wissen, was er bedeutet.<sup>8</sup> Nicht jeder, der sich auf seinen christlichen Glauben und auf irgendeine metaphysische Überzeugung beruft, steht deshalb schon außerhalb des Nihilismus. Umgekehrt ist auch nicht jeder, der über das Nichts und sein Wesen sich Gedanken macht, ein »Nihilist«. Der Name wird gern in einem Ton gebraucht, als ob schon die bloße Bezeichnung »Nihilist«, ohne daß man sich bei dem Wort etwas denkt,

<sup>7</sup> [Vgl. Wille zur Macht n. 1 nach der Großoktavausgabe: Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. *Ecce homo*. Der Wille zur Macht. Erstes und Zweites Buch (Nietzsches Werke Bd. XV = 2. Abth., Bd. 7). 2., völlig neugestaltete und vermehrte Ausgabe des Willens zur Macht. 11. und 12. Tausend. Leipzig: Kröner 1921, S. 141. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. VIII. Abt. 1. Bd.: Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887. Berlin/New York: De Gruyter 1974, S. 123 (2 [127]).]

<sup>8</sup> [Konjekture »was er bedeutet« (statt Handschrift: »es«) nach der Endfassung: Martin Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In: Ders., Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 209–267; hier S. 217.]

hinreiche, um den Beweis zu liefern, daß bereits eine Besinnung auf das Nichts den Sturz ins Nichts und die Errichtung der »Diktatur des Nichts« bedeute. Überhaupt wird zu fragen sein, ob der Name »Nihilismus«, streng im Sinne der Philosophie Nietzsches genommen, nur eine »nihilistische«, d. h. negative, in das bloße »Nichts« treibende Bedeutung hat. Bei dem verschwommenen und willkürlichen Gebrauch des Titels »Nihilismus« ist es daher nötig, schon vor der genauen Erörterung dessen, was Nietzsche selbst über den Nihilismus sagt, die rechte Blickstellung zu gewinnen, in der überhaupt nach dem Nihilismus auch nur gefragt werden kann und darf.

Der Nihilismus ist eine *geschichtliche* Bewegung, nicht irgendeine von irgendwem vertretende »Ansicht« und »Lehre«. Der Nihilismus bewegt die Geschichte nach der Art eines kaum erkannten Grundvorganges im Geschick der abendländischen Völker. Der Nihilismus ist daher auch nicht nur *eine* geschichtliche Erscheinung unter anderen, nur eine, wie man sagt, »geistige Strömung« neben anderen. Der Nihilismus ist vielmehr *die* Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes und zwar von einem Tiefgang, der nur noch Weltkatastrophen zur Folge haben kann. Darum ist der Nihilismus auch nicht erst eine Erscheinung des gegenwärtigen Zeitalters, auch nicht erst des 19. Jahrhunderts, in dem zwar ein geschärfter Blick für den Nihilismus wach und auch der Name »gebräuchlich« wurde. Der Nihilismus herrscht auch nicht erst dort, wo nur der christliche Gott geleugnet, das Christentum bekämpft oder gar nur ein ordinärer Atheismus »freidenkerisch« gepredigt wird. Solange wir nur auf diesen Unglauben und seine Erscheinungsformen sehen, bleibt der Blick an den äußerlichen und dürftigen Fassaden des Nihilismus haften. Die Rede des tolen Menschen sagt gerade, daß das Wort »Gott ist tot« mit dem bloß herumstehenden und durcheinanderredenden Meinen derer, die »nicht an Gott glauben«, nichts gemein hat. Solange wir das Wort »Gott ist tot« nur als Ausdruck des Unglaubens fassen, meinen wir es theologisch-apologetisch und verzichten auf das, worauf es Nietzsche ankommt, auf die Besinnung, die dem nachdenkt,

was da geschehen ist. Der Nihilismus, in dem wesentlichen Sinne wie Nietzsche ihn denkt, deckt sich daher auch keineswegs mit dem bloßen Zustand, daß an den christlichen Gott der biblischen Offenbarung nicht mehr geglaubt werden kann, wie denn Nietzsche unter Christentum nicht das »christliche Leben« versteht, das einmal und für kurze Zeit *vor* der Abfassung der Evangelien und vor der Missionspropaganda des Paulus bestand. »Das Christentum« ist für Nietzsche die geschichtliche, weltlich-politische Erscheinung der Kirche und ihres Machtanspruches innerhalb der Gestaltung des abendländischen Menschentums und zumal seiner neuzeitlichen »Kultur«.

In dem Wort: »Gott ist tot« steht der Name »Gott«, wesentlich gedacht, für die übersinnliche Welt der Ideale, die das über dem irdischen Leben bestehende »Ziel« für dieses Leben enthalten und es also von »oben« und in gewisser Weise von »außen her« bestimmen. Wenn nun aber der unverfälschte kirchlich bestimmte Gottesglaube dahinschwindet und die Lehre des Glaubens, die Theologie, in ihrer Rolle eingeschränkt und abgedrängt wird, dann zerbricht damit noch keineswegs das Grundgefüge, demgemäß eine übersinnliche Zielsetzung das sinnlich irdische Leben beherrscht. An die Stelle der Autorität Gottes und der Kirche tritt die Autorität des »Gewissens«, oder die »Autorität der Vernunft«, oder »der soziale Instinkt«, oder der »historische Fortschritt«, oder »das Glück der Meisten«, oder »die Kultur«.

All das sind nur Abwandlungen der christlich-kirchlichen und theologischen Weltauslegung, die selbst ihr Schema des »ordo«, die Stufenordnung des Seienden aus der hellenistisch-jüdischen Welt übernommen hat, deren Grundgefüge im Beginn der abendländischen Metaphysik durch Platon gegründet wurde.

Der Spielraum für das Wesen und das Ereignis des Nihilismus ist die Metaphysik selbst, gesetzt, daß wir bei diesem Namen nicht eine »Lehre« oder gar nur eine Sonderdisziplin der Philosophie meinen, sondern an das Grundgefüge des Seienden im Ganzen denken, sofern dieses in eine sinnliche und übersinnliche Welt unterschieden und jene aus dieser getragen und bestimmt wird.

Die Metaphysik selbst ist der Geschichtsraum, innerhalb dessen dies als Geschick erscheint, daß die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, »der Fortschritt«, das »Glück der Meisten«, die »Kultur« ihr seinhaftes, bauendes Wesen einbüßen, nichtig werden. Wir nennen diesen Wesenszerfall des Übersinnlichen seine Verwesung. Der »Unglaube« im Sinne des Abfalls vom christlichen Glauben ist niemals das Wesen, sondern nur eine Folge des Nihilismus; denn es könnte ja sein, daß sogar schon der christliche Glaube selbst und das Christentum eine Folge und Ausformung des Nihilismus darstellt.

Von hier aus erkennen wir nun auch die zuletzt noch zu beachtende Abirrung in der Auffassung und vermeintlichen Bekämpfung des Nihilismus. Weil man den Nihilismus nicht erfährt als eine schon lange währende geschichtliche Bewegung, deren Wesensgrund in der Metaphysik selbst ruht, verfällt man der verderblichen Sucht, Erscheinungen, die bereits und nur Folgen des Nihilismus sind, für diesen selbst zu halten, oder die Folgen und Auswirkungen gar als die Ursachen des Nihilismus darzustellen. Dieser bequemen Vorstellungsart gemäß hat man sich seit Jahrzehnten bereits daran gewöhnt, die Herrschaft der »Technik«, oder »den Aufstand der Massen« als die Ursachen der geschichtlichen Lage des Zeitalters anzuführen und unermüdlich »die geistige Situation der Zeit« nach diesen Hinsichten zu zergliedern.

Solange wir nur Erscheinungen des Nihilismus für diesen selbst nehmen, bleibt auch die Stellungnahme zum Nihilismus oberflächlich, auch dann, wenn sie aus dem Mißvergnügen an der Weltlage oder aus halb eingestandener Verzweiflung oder aus »moralischer Entrüstung«, oder aus der selbstgerechten Überlegenheit des »Gläubigen« eine gewisse Leidenschaftlichkeit der Abwehr sich abborgt.

Demgegenüber gilt zuerst: daß wir uns besinnen. Darum fragen wir jetzt Nietzsche selbst, was er unter »Nihilismus« versteht.

Nietzsche stellt in einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1887 die Frage (vgl. Wille zur Macht n. 2): »Was bedeutet Nihilismus? —«



Nietzsche antwortet: »Daß die obersten Werte sich entwerten.«<sup>9</sup> Diese Antwort ist unterstrichen und mit dem erläuternden Zusatz versehen: »Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das »Warum?««

Nach dieser Aufzeichnung begreift Nietzsche den Nihilismus als einen geschichtlichen Vorgang und er interpretiert diesen Vorgang als die Entwertung der bisherigen obersten Werte. »Gott«, die »übersinnliche Welt« als die wahrhaft seiende und alles bestimmende Welt, die »Ideale« und »Ideen«, die »Ziele« und »Gründe«, die alles Seiende und das menschliche Leben im besonderen bestimmen und tragen, all das wird hier die »obersten Werte« genannt. Nach der auch jetzt noch geläufigen Vorstellung versteht man darunter »das Wahre, das Gute, das Schöne«; das Wahre, d. h. das wirklich Seiende, das Gute, d. h. das, worauf alles überall ankommt, das Schöne, d. h. die Ordnung und Einheit des Seienden im Ganzen.

Die obersten Werte entwerten sich bereits dadurch, daß die Einsicht erwächst, die ideale Welt sei innerhalb der realen nicht und nie zu verwirklichen. Die Verbindlichkeit der obersten Werte gerät ins Schwanken. Die Frage erhebt sich: wozu diese obersten Werte, wenn sie nicht zugleich die Gewähr und die Wege und Mittel einer Verwirklichung der in ihnen gesetzten »Ziele« sicherstellen?

Wollten wir nun aber Nietzsches Bestimmung des Wesens des Nihilismus, daß er das Wertloswerden der obersten Werte ist, nur nach dem Wortlaut auffassen, dann ergäbe sich die Meinung über den Nihilismus, die die geläufige ist und deren Geläufigkeit schon durch die Bezeichnung »Nihilismus« unterstützt wird: »Entwertung der obersten Werte« – das ist doch offenkundig Verfall. Allein, für Nietzsche ist der Nihilismus keineswegs ein Verfall, er ist auch keine geschichtliche Erscheinung im Sinne eines nur vorkommen-

<sup>9</sup> [Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. *Ecce homo*. Der Wille zur Macht. Erstes und Zweites Buch (Nietzsche's Werke Bd. XV), a.a.O., S. 145. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli undazzino Montinari. VIII. Abt. 2. Bd.: Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888. Berlin: De Gruyter 1970, S. 14 (9 [35]).)]

den Vorgangs, sondern er ist als Grundvorgang der abendländischen Geschichte zugleich und vor allem die Gesetzlichkeit dieser Geschichte. Deshalb liegt auch Nietzsche bei seinen Betrachtungen über den Nihilismus weniger daran, den Ablauf des Vorgangs der Entwertung der obersten Werte historisch zu schildern und dann in den »Untergang des Abendlandes« auslaufen zu lassen, sondern Nietzsche denkt (auf<sup>10</sup>) den Nihilismus als die »innere Logik« der abendländischen Geschichte und erkennt, daß mit der Entwertung der bisherigen obersten Werte zwar die Welt selbst bleibt und so jedoch erst die Unumgänglichkeit einer neuen Wertsetzung heraufkommt. Diese ist, nachdem die bisherigen obersten Werte hinfällig geworden sind, im Hinblick auf die bisherigen Werte eine »Umwertung aller Werte«. Das Nein gegenüber den bisherigen Werten ist das Ja zur neuen Wertsetzung. Weil es in diesem Ja nach der Meinung Nietzsches keine Vermittelung und keinen Ausgleich mit den bisherigen Werten gibt, gehört in dieses Ja zur neuen Wertsetzung wesentlich das unbedingte Nein. Um die Unbedingtheit des neuen Ja zu sichern, bezeichnet daher Nietzsche auch noch die neue Wertsetzung als »Nihilismus«, als denjenigen, in dem sich die Entwertung vollendet in einer neuen und allein maßgebenden Wertsetzung. Diese maßgebende Phase des Nihilismus nennt Nietzsche den »vollendeteten«, d. h. »klassischen« Nihilismus. Nietzsche versteht unter Nihilismus die Entwertung der bisherigen obersten Werte und er steht bejahend zum Nihilismus im Sinne einer »Umwertung aller bisherigen Werte«. Der Name Nihilismus ist mehrdeutig und ins Extrem gesehen zunächst immer zweideutig, insofern er einmal die bloße Entwertung der bisherigen Werte bezeichnet, dann aber zugleich die unbedingte *Gegenbewegung* zur Entwertung. Zweideutig in diesem Sinne ist bereits auch das, was Nietzsche als die Vorform des Nihilismus anführt, der Pessimismus.<sup>11</sup> Nach Schopenhauer ist der

<sup>10</sup> [Das Wort »auf« fehlt in der Endfassung: Martin Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In: Ders., Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 223.]

<sup>11</sup> [Vgl. Wille zur Macht n. 9 und n. 37 nach der Großoktavausgabe: Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. *Ecce homo*. Der Wille zur Macht. Erstes und

Pessimismus der Glaube, daß in der schlechtesten dieser Welten das Leben nicht wert sei, gelebt und bejaht zu werden. Dieser Pessimismus ist nach Nietzsche der »Pessimismus der Schwäche«; er sieht überall nur das Düstere, findet für jegliches einen Grund des Mißlingens und beansprucht zu wissen, wie alles kommen wird. Der Pessimismus der Stärke und als Stärke dagegen macht sich nichts vor, sieht das Gefährliche, will keine Verschleierungen und Übermalungen. Er sieht das Verhängnisvolle des bloßen Lauerns auf die Rückkehr des Bisherigen. Er dringt »analytisch« in die Erscheinungen ein und verlangt die Bewußtheit über die Bedingungen und Kräfte, die eine Meisterung der geschichtlichen Lage trotz allem sicherstellen.

Durch den Pessimismus in seiner zwiefachen Form kommen daher »Extreme« zum Vorschein, die Extreme als solche erhalten das Übergewicht.<sup>12</sup> Es entsteht der Zustand der unbedingten Zuspitzung in ein Entweder-Oder. Es ist ein »Zwischenzustand«<sup>13</sup>, in dem offenbar wird, daß einerseits die Verwirklichung der bisherigen obersten Werte sich *nicht* erfüllt. Die Welt sieht wertlos aus. Andererseits wird durch die Bewußtmachung der suchende Blick auf die Quelle der neuen Wertsetzung gelenkt, ohne daß freilich dadurch die Welt schon ihren »Wert« zurückgewonnen hat. Allerdings kann nun, angesichts der Erschütterung der Herrschaft der bisherigen Werte, noch versucht werden, die leergewordene »Stelle« der bisherigen Werte, d. h. »das Übersinnliche« und

Zweites Buch (Nietzsche's Werke Bd. XV), a.a.O., S. 147 und S. 165 f. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, VIII. Abt., 2. Bd., a.a.O., S. 157 (10 [58]) und S. 60 f. (9 [107]).)]

<sup>12</sup> [Vgl. (auch zum vorangehenden Text) Wille zur Macht n. 10 nach der Großoktavausgabe: Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. *Ecce homo*. Der Wille zur Macht. Erstes und Zweites Buch (Nietzsche's Werke Bd. XV), a.a.O., S. 148. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, VIII. Abt., 2. Bd., a.a.O., S. 74 (9 [128]).)]

<sup>13</sup> [Wille zur Macht n. 7 nach der Großoktavausgabe: Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. *Ecce homo*. Der Wille zur Macht. Erstes und Zweites Buch (Nietzsche's Werke Bd. XV), a.a.O., S. 147. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, VIII. Abt., 2. Bd., a.a.O., S. 292 (11 [100]).)]

die »ideale« Welt fernerhin festzuhalten, aber die alte Stelle mit neuen Idealen zu besetzen. Das geschieht nach der Vorstellung Nietzsches (Wille zur Macht n. 1021<sup>14</sup>) z. B. durch die »Weltbeglückungslehren« und durch den »Sozialismus«, insgleichen durch die »Wagnerische Musik«, d. h. überall dort, wo das »dogmatische Christentum« »abgewirtschaftet hat«. So kommt der »unvollständige Nihilismus« auf. Nietzsche sagt darüber (Wille zur Macht n. 28<sup>15</sup>): »Der unvollständige Nihilismus, seine Form: wir leben mitten drin. Die Versuche, dem Nihilismus zu entgehn, ohne die bisherigen Werte umzuwerten: bringen das Gegenteil hervor [d. h. sie überwinden den Nihilismus nicht, sondern], verschärfen das Problem.« Daraus wird deutlich: zum vollständigen, vollendeten und somit klassischen Nihilismus gehört die »Umwertung aller bisherigen Werte«. So gedacht ist der »Nihilismus« das »Ideal [...] des überreichsten Lebens« ([Wille zur Macht] n. 14<sup>16</sup>), wobei freilich zu fragen ist, was Nietzsche unter »Leben« versteht.

Der Hinweis auf die verschiedenen Stufen und Formen des Nihilismus zeigt, daß der Nihilismus nach der Interpretation Nietzsches überall eine Geschichte ist, in der es sich um die Werte, die Ansetzung von Werten, die Entwertung von Werten, die Umwertung von Werten, die Neusetzung von Werten handelt. Die obersten Ziele, die Gründe und Prinzipien des Seienden, die Ideale und das Übersinnliche, Gott und die Götter – all das ist als Wert

<sup>14</sup> [Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Drittes und Viertes Buch (Nietzsche's Werke Bd. XVI = 2. Abth., Bd. 8). 2., völlig neugestaltete und vermehrte Ausgabe. 11. und 12. Tausend. Leipzig: Kröner 1911, S. 373 f. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, VIII. Abt., 2. Bd., a.a.O., S. 119 f. (10 [2]).)]

<sup>15</sup> [Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. *Ecce homo*. Der Wille zur Macht. Erstes und Zweites Buch (Nietzsche's Werke Bd. XV), a.a.O., S. 159 f. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, VIII. Abt., 2. Bd., a.a.O., S. 142 (10 [42]).) (Das Wort »unvollständig« ist bei Nietzsche hervorgehoben.)]

<sup>16</sup> [Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. *Ecce homo*. Der Wille zur Macht. Erstes und Zweites Buch (Nietzsche's Werke Bd. XV), a.a.O., S. 152. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, VIII. Abt., 2. Bd., a.a.O., S. 17 (9 [39]).)]

begriffen. Wir begreifen daher Nietzsches Begriff vom Nihilismus erst dann, und wir verstehen von hier aus das Wort »Gott ist tot« erst so, wie es gemeint ist, wenn wir wissen, was Nietzsche unter »Wert« versteht. Im 19. Jahrhundert wird die Rede von den »Werten« geläufig und das Denken in Werten üblich. Aber erst zufolge einer Auswirkung der Schriften Nietzsches, die freilich mit einem Verstehen seines Denkens nicht das Geringste zu tun hat, ist die Rede von »Werten« populär geworden. Man spricht von »Lebenswerten«, von den »Kulturwerten«, von »Ewigkeitswerten«, von der »Rangordnung der Werte«, von »geistigen Werten«, die man z. B. in der »Antike« zu finden glaubt. Man nennt auch in der christlichen Theologie Gott als das *summum ens* – das höchste Seiende – den höchsten Wert. Man fabriziert »Systeme von Werten« und verfolgt in der »Ethik« die Schichtungen von »Werten«. Der Häufigkeit des Redens von »Werten« entspricht die Oberflächlichkeit des Begriffes.

Was versteht Nietzsche unter »Wert«? Worin ist das Wesen des Wertes begründet? Warum ist die Metaphysik Nietzsches die Metaphysik der Werte?

In einer Aufzeichnung (1887/88) sagt Nietzsche, was er unter »Wert« versteht:

»Der Gesichtspunkt des ›Werts‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltung-Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.« (Wille zur Macht n. 715<sup>17</sup>)

Das Wesen des Wertes beruht darin, »Gesichtspunkt« zu sein, solches, was ins Auge gefaßt wird. »Wert« ist der Augenpunkt für ein Sehen, das es auf etwas absieht oder, wie wir sagen, »auf etwas rechnet« und dabei mit anderem rechnen muß. »Wert« steht im inneren Bezug zu einem Soviel, zu Quantum und Zahl. »Werte«

<sup>17</sup> [Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Drittes und Viertes Buch (Nietzsche's Werke Bd. XVI), a.a.O., S. 171. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, VIII. Abt., 2. Bd., a.a.O., S. 278 (11 [73]).) (Schreibweise nach Nietzsche mit Komma: »*Erhaltung-, Steigerungs-Bedingungen*«.)

sind daher (Wille zur Macht n. 710<sup>18</sup>) auf eine »Zahl- und Maß-Skala« bezogen. Die Frage bleibt noch, worauf sich ihrerseits die Skala der Steigerung und Minderung gründet.

Durch die Kennzeichnung des »Werts« als eines »Gesichtspunktes« ergibt sich das Eine und für Nietzsches Wertbegriff Wesentliche: als Gesichtspunkt ist er je vom Sehen gesetzt. Durch diese Punktation wird erst der für das Absehen auf etwas nötige und in die Sehbahn dieses Sehens gehörige »Punkt«. »Werte« sind also nicht etwas »an sich«, so daß sie gelegentlich auch zu »Gesichtspunkten« werden könnten. Der Wert ist Wert, weil er gilt, und er gilt, weil er als geltend gesetzt ist, und er wird gesetzt durch ein Absehen und Hinsehen auf solches, womit gerechnet werden muß. In den »Gesichtspunkten« sind gesetzt: »*Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen*«. Schon durch diese Bezeichnung, in der zwischen Erhaltung »und« Steigerung das »und« fehlt und durch einen Bindestrich ersetzt wird, will Nietzsche deutlich machen, daß die Werte als Gesichtspunkte stets »Bedingungen« der »Erhaltung« *und* der »Steigerung« sind. Wo Werte gesetzt werden, müssen stets beide Arten des Bedingens ins Auge gefaßt sein, dergestalt, daß sie einheitlich aufeinander bezogen bleiben. Weshalb? Wofür sind die Werte als Gesichtspunkte dann Bedingungen? »Erhaltung« und »Steigerung« kennzeichnen die in sich zusammengehörigen Grundzüge des »Lebens«. Zum Wesen des Lebens gehört das »Wachsen-wollen«, die »Steigerung«. Jede »Erhaltung« des »Lebens« steht im Dienste der Lebenssteigerung. Jedes Leben, das sich nur auf Erhaltung beschränkt, ist Niedergang. Die Sicherung des »Lebensraumes« z. B. ist für »das Lebendige« niemals »das Ziel«, sondern nur Mittel zur Lebenssteigerung. Umgekehrt erhöht wiederum das gesteigerte Leben das frühere Bedürfnis nach Raumerweiterung. Keine Steigerung aber

<sup>18</sup> [Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Drittes und Viertes Buch (Nietzsche's Werke Bd. XVI), a.a.O., S. 169. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. VIII. Abt. 3. Bd.: Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889. Berlin/New York: De Gruyter 1972, S. 74f. (14 [105]).]

ist möglich, wo nicht schon ein Bestand als gesicherter erhalten bleibt. Das »Lebendige« ist daher ein durch die beiden Grundzüge der Steigerung und Erhaltung verknüpft, d. h. »komplexes Gebilde« des Lebens. Diese komplexen Gebilde des Lebens sind angewiesen auf Bedingungen einer Erhaltung und Beständigkeit, so zwar, daß das Beständige nur ist, um in der Steigerung ein Unbeständiges zu werden. Die Dauer dieser komplexen Gebilde des Lebens ist eine »verhältnismäßige« – »relative« –, d. h. durch das Wechselverhältnis von Erhaltung und Steigerung bedingte. Der Wert ist nach Nietzsches Wort »Gesichtspunkt von Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens«. Das bloße und unbestimmte Wort »Werden« bedeutet hier und in der genauen Begriffssprache der Metaphysik Nietzsches nicht irgendein »Fließen« aller Dinge, nicht den bloßen Wechsel der Zustände, auch nicht irgendeine »Entwicklung« und »Entfaltung«. »Werden« meint als der Übergang von etwas zu etwas jene Bewegung und Bewegtheit, die Nietzsche als den Grundzug alles Wirklichen erkannt und mit dem Namen »der Wille zur Macht« benannt hat. Der »Wille zur Macht« ist aber zugleich der Grundzug des »Lebens«, welches Wort Nietzsche oft auch in der weiten Bedeutung gebraucht, nach der es mit »Werden« gleichgesetzt worden ist. Wille zur Macht, Werden, Leben bedeuten in Nietzsches Sprache das Selbe. Innerhalb des »Werdens«, d. h. des Lebens, gestaltet sich »das Lebendige« zu jeweiligen »Zentren« des Willens zur Macht, d. h. zu »Herrschaftsgebilden«. Als solche versteht Nietzsche die Kunst, den Staat, die Religion, die Wissenschaft, die Gesellschaft. Deshalb kann Nietzsche auch sagen (Wille zur Macht [n.] 715, n. 2<sup>19</sup>): »Wert« ist wesentlich der Gesichtspunkt für das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Zentren« (nämlich hinsichtlich ihres Herrschaftscharakters). Sofern Nietzsche in der

<sup>19</sup> [Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Drittes und Viertes Buch (Nietzsches Werke Bd. XVI), a. a. O., S. 172. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, VIII. Abt., 2. Bd., a. a. O., S. 278 (11 [73]).)]

angeführten Umgrenzung des Wesens des Wertes diesen als gesichtspunkthafte Bedingung der Erhaltung und Steigerung des Lebens begreift, das Leben aber gründet in das Werden als den Willen zur Macht, enthüllt sich der Wille zur Macht als dasjenige, was jene »Gesichtspunkte« setzt, d. h. was nach »Werten« schätzt. Der Wille zur Macht ist der Grund für die Notwendigkeit der Wertsetzung und der Ursprung der Möglichkeit der Wertschätzung. Daher sagt Nietzsche [Wille zur Macht n. 14 (1887)<sup>20</sup>]: »Die Werte und deren Veränderung stehen im Verhältnis zu dem Macht-Wachstum des Wertsetzenden.«

Hieraus wird deutlich: die Werte sind die vom Willen zur Macht selbst gesetzten Bedingungen seiner selbst. Erst da, wo der Wille zur Macht als der Grundzug alles Wirklichen zum Vorschein kommt und als die Wirklichkeit alles Wirklichen begriffen ist, ist das Prinzip der Wertsetzung erkannt und die Wertsetzung »prinzipiell«, d. h. ursprünglich vollziehbar. Der Wille zur Macht ist daher als dieses erkannte und das heißt gewollte Prinzip zugleich das Prinzip einer neuen Wertsetzung. Sie ist neu, weil sie zum ersten Mal aus der Bewußtheit ihres Prinzips sich vollzieht. Der Wille zur Macht als das Prinzip der neuen Wertsetzung ist so zugleich das Prinzip der Umwertung aller bisherigen Werte.

Sofern nun aber Nietzsche den Nihilismus als die Gesetzlichkeit der Entwertung der bisherigen obersten Werte im Sinne einer Umwertung aller Werte begreift, das Wesen des Wertes und die Möglichkeit der Wertsetzung jedoch im Willen zur Macht gegründet sind, zeigt sich, daß Nietzsches Begriff des Nihilismus und damit auch das ihn ausdrückende Wort »Gott ist tot« erst aus dem Wesen des Willens zur Macht sich begreifen läßt. Wir vollziehen daher den letzten Schritt in der Aufhellung jenes Wortes.

<sup>20</sup> [Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. *Ecce homo*. Der Wille zur Macht. Erstes und Zweites Buch (Nietzsche's Werke Bd. XV), a.a.O., S. 152. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, VIII. Abt., 2. Bd., a.a.O., S. 17 (9 [39])) – Eckige Klammern in der Handschrift.]

wenn wir erläutern, was Nietzsche unter dem von ihm geprägten Titel »Der Wille zur Macht« denkt.

Dieser Name »Der Wille zur Macht« kommt uns so verständlich vor, daß einer nur ungern diesem Wortgefüge noch eine besondere Erläuterung mitgibt. Denn was »Wille« heißt, kann jederzeit jeder bei sich selbst erfahren. Wollen ist ein Streben nach etwas. Was »Macht« bedeutet, kennt jeder aus der alltäglichen Erfahrung als die Ausübung von »Einfluß« und »Gewalt«. Wille »zur« Macht ist dann eindeutig das Streben nach Machbesitz. Der Titel Wille zur Macht setzt zwei verschiedene Tatbestände, nämlich Wille auf der einen und Macht auf der anderen Seite, zueinander in Beziehung. Fragen wir schließlich, um das Genannte nicht nur zu umschreiben, sondern zugleich auch schon zu erklären, nach dem Grund des Willens zur Macht, dann ergibt sich, daß er als ein Streben nach solchem, was noch nicht ein Besitz ist, aus einem »Gefühl des Mangels« entspringt. »Streben«, »Ausübung von Einfluß«, »Gefühl des Mangels« sind Vorstellungsweisen und Zustände (»seelische Vermögen«), die wir in der psychologischen Erkenntnis erfassen. Daher gehört die Erläuterung des Wesens des Willens zur Macht in die »Psychologie«.

Das soeben über den Willen zur Macht und seine Erkennbarkeit Dargelegte ist zwar einleuchtend, aber es denkt in jeder Hinsicht an dem vorbei, was Nietzsche unter dem Willen zur Macht versteht. Der Titel »Wille zur Macht« nennt das Grundwort der endgültigen Philosophie Nietzsches, die deshalb als die Metaphysik des Willens zur Macht bezeichnet werden kann. Was Wille zur Macht im Sinne Nietzsches heißt, verstehen wir niemals anhand irgendeiner populären Vorstellung über »Willen zur Macht«, sondern allein auf dem Wege des metaphysischen Denkens und das heißt zugleich innerhalb des Ganzen der Geschichte der abendländischen Metaphysik. Die folgende Erläuterung des Wesens des Willens zur Macht denkt nur aus diesen Zusammenhängen; sie muß aber auch, obzwar sie sich an Nietzsches eigene Darlegungen hält, diese zugleich deutlicher fassen, als Nietzsche selbst sie unmittelbar sagen konnte.

Nietzsche nennt im zweiten Teil von »Also sprach Zarathustra«, der im Jahr nach der Schrift »Die fröhliche Wissenschaft« erschienen ist (1883), zum ersten Mal den »Willen zur Macht« in dem Zusammenhang, aus dem er begriffen werden muß: »Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.«<sup>21</sup> Wollen ist Herrsein Wollen. Dieser Wille ist auch noch im Willen des Dienenden; und zwar nicht etwa insofern, als er danach streben könnte, aus der Rolle des Knechtes herauszukommen, um ein Herr zu werden. Vielmehr will der Knecht als Knecht, der Dienende als Dienender immer noch etwas unter sich haben, dem er bei seinem Dienen befehlt, so daß er als Knecht noch ein »Herr« *ist*. Auch Knechtsein ist ein Herrseinwollen. Der Wille ist kein Wünschen und kein bloßes Streben nach etwas, sondern Wollen ist in sich das Befehlen. Dieses hat sein Wesen darin, daß der Befehlende Herr ist im Verfügen über die Möglichkeiten des handelnden Wirkens. Was im Befehl befohlen wird, ist der Vollzug dieses Verfügens. Im Befehl gehorcht der Befehlende (nicht erst der Ausführende) diesem Verfügen und Verfügenkönnen und gehorcht so sich selber. Dergestalt ist der Befehlende sich selbst überlegen, indem er noch sich selbst wagt. Befehlen, was vom bloßen Herumkommandieren wohl zu unterscheiden bleibt, ist Selbstüberwindung und schwerer als Gehorchen. Nur dem, der nicht sich selbst gehorchen kann, muß befohlen werden. Was der Wille will, »hat« er schon; er strebt nicht danach als nach etwas anderem, was er nicht ist. Denn der Wille will seinen Willen und das heißt sein Gewolltes haben. Er will sich selbst. Dieses Wollen will über sich hinaus dergestalt, daß es sich zugleich hinter sich bringt. Deshalb kann Nietzsche sagen (Wille zur Macht n. 675<sup>22</sup>): »[...] *Wollen* überhaupt, ist soviel wie

<sup>21</sup> [Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra (Nietzsche's Werke Bd. VI (der I. Abth.)): 38., 39. und 40. Tausend. Leipzig: Naumann 1904, S. 167 (»Von der Selbstüberwindung«).]

<sup>22</sup> [Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Drittes und Viertes Buch (Nietzsche's Werke Bd. XVI), a.a.O., S. 137 f. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, VIII. Abt., 2. Bd., a.a.O., S. 286 (11 [96]).)]

*Stärker-werden-wollen*, *Wachsen-wollen* [...]«. Stärker bedeutet hier: »mehr Macht« und dies besagt: nur Macht. Denn das Wesen der Macht beruht im Herrsein über die je erreichte Machtstufe. Macht ist nur dann und nur solange Macht, als sie Machtsteigerung bleibt und sich das »Mehr an Macht« befiehlt. Schon das bloße Innehalten in der Machtsteigerung, schon das bloße Stehenbleiben auf einer Machtstufe ist der Beginn des Sinkens der Macht. Zum Wesen der Macht gehört die Übermächtigung ihrer selbst. Diese gehört und entspringt der Macht selbst, sofern sie Befehl ist und als Befehl sich selbst zur Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe ermächtigt. So ist zwar die Macht ständig unterwegs »zu« ihr selbst, aber nicht als ein irgendwo für sich vorhandener »Wille«, der im Sinne eines Strebens »an die Macht« zu kommen sucht. Die Macht ermächtigt sich auch nicht nur zur Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe bloß der nächsten Stufe wegen, sondern einzig deshalb, um sich ihrer selbst in der Unbedingtheit ihres Wesens zu bemächtigen.

In dem Titel »Wille zur Macht« nennt das Wort »Macht« nur das Wesen der Weise, wie der Wille sich selbst will. »Wille für sich« gibt es sowenig wie »Macht für sich«. »Wille« und »Macht« sind daher auch nicht erst im Willen zur Macht aneinandergeloppelt, sondern der Wille ist als Wille zum Willen der Wille zur Macht im Sinne der Ermächtigung zur Macht. Der »Wille zur Macht« ist das Wesen der Macht, weil er das unbedingte Wesen des Willens ist.

Der Wille zur Macht kann daher auch nicht unterschieden werden gegen einen Willen zu etwas anderem, z. B. gegen den »Willen zum Nichts«; denn auch dieser Wille ist noch »Wille zum Willen«, so daß Nietzsche sagen kann (Zur Genealogie der Moral, 3. Abhandlung, n. 1<sup>23</sup>): »eher will er [der Wille] noch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen. —« Das »Nichts wollen« bedeutet: die Verkleinerung, die Verneinung, die Vernichtung wollen. In solchem Wollen

<sup>23</sup> [Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral* (Nietzsches Werke Bd. VII (der 1. Abtl.)). Stuttgart: Kröner 1921, S. 399.]

sichert sich die Macht immer noch die Befehlsmöglichkeit und das Herrseinkönnen.

Das so verstandene Wesen des Willens zur Macht ist als das Wesen des Willens der Grundzug alles Wirklichen. Nietzsche sagt (Wille zur Macht n. 693<sup>24</sup>): Der Wille zur Macht ist »das innerste Wesen des Seins«. Das Wesen des Willens zur Macht und der Wille zur Macht selbst als der Grundcharakter des Seienden läßt sich nicht durch psychologische Beobachtung feststellen, sondern die »Psychologie« selbst empfängt umgekehrt erst ihr Wesen und das heißt ihren erkennbaren Gegenstand durch den Willen zur Macht. Nietzsche begreift daher den Willen zur Macht nicht »psychologisch«, sondern er bestimmt umgekehrt die »Psychologie« neu als »Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht« (Jenseits von Gut und Böse n. 23<sup>25</sup>).

Die Macht ist als der Wille zur Macht der Befehl zu Mehrmacht. Damit der Wille in der Übermächtigung seiner selbst die jeweilige Stufe übersteigen kann, muß diese Stufe erreicht, gesichert und festgehalten sein. Die Sicherung der jeweiligen Machtstufe ist die notwendige Bedingung der Überhöhung der Macht. Aber diese notwendige Bedingung ist nicht hinreichend dafür, daß der Wille sich wollen kann, d. h. daß ein Stärkersein-wollen, eine Machtsteigerung ist. Der Wille muß in ein Gesichtsfeld hineinblicken und dieses erst aufschließen, damit sich Möglichkeiten zeigen, die einer Machtsteigerung die Bahn weisen. Der Wille muß eine Bedingung des Übersichhinauswollens setzen. Der Wille zur Macht muß zumal setzen Bedingungen der Machterhaltung und der Machtsteigerung. Zum Willen gehört dieses Setzen dieser in sich zusammengehörigen Bedingungen. »*Wollen* überhaupt ist

<sup>24</sup> [Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Drittes und Viertes Buch (Nietzsche's Werke Bd. XVI), a.a.O., S. 156. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, VIII. Abt., 3. Bd., a.a.O., S. 52 (14 [80]).]

<sup>25</sup> [Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral (Nietzsche's Werke Bd. VII), a.a.O., S. 35 (Hervorhebung von Heidegger weggelassen).]

sowie wie Stärker-werden-wollen, Wachsen-wollen – und *dazu* auch die *Mittel* wollen.« (Wille zur Macht n. 675<sup>26</sup>) Die wesentlichen »Mittel« sind die vom Willen zur Macht selbst gesetzten Bedingungen seiner selbst. Diese »Bedingungen« nennt Nietzsche »die Werte«. Er sagt ([W.W.] XIII, n. 395<sup>27</sup>): »In allem Willen ist *Schätzen* –« Der Wille zur Macht »schätzt«, d. h. er macht aus und setzt an das Gewollte und verrechnet im Rechnen auf dieses die Bedingungen. Der Wille zur Macht ist seinem Wesen nach der Werte-setzende Wille. Der Wille zur Macht ist, sobald er eigens in seinem reinen Wesen zum Vorschein kommt, selbst der Grund und der Bereich der Wertsetzung. Der Wille zur Macht hat nicht seinen Grund in einem »Gefühl des Mangels«, sondern er selbst ist der Grund des »überreichsten Lebens«<sup>28</sup>.

Wenn die Metaphysik das Sein des Seienden als Willen zur Macht denkt, denkt sie notwendig das Seiende als Werte-setzendes; sie denkt alles im Horizont der Werte, der Wertgeltung, der Entwertung und Umwertung. Die Metaphysik der Neuzeit beginnt damit und hat darin ihr Wesen, daß sie das unbedingt Unbezweifelbare, »die Gewißheit« sucht als dasjenige Seiende, was fest gesichert bleibt (*quid firmum et mansurum stabilire* (I. Abschnitt der I. Med.), wie Descartes in seinen Med[itationen] sagt). Aber diese Bestandsicherung ist von der Metaphysik des Willens zur Macht aus geschätzt nur die eine Bedingung des Lebens neben der Bedingung der Lebenssteigerung. Überdies gründet die Sicherheit und Sicherung, weil sie »*Bedingung*« des Willens zur Macht ist, d. h. ein Wert, im Fragen nach den Werten. Deshalb kann Nietzsche sagen: »Die Frage der Werte ist *fundamentaler* als die Frage der Gewißheit: letztere erlangt ihren Ernst erst unter der Voraus-

<sup>26</sup> [Vgl. oben Anm. 22 (»*Stärker-*« bei Nietzsche hervorgehoben).]

<sup>27</sup> [Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit (1882/1883–1888) (Nietzsche's Werke Bd. XIII = 2. Abth., Bd. 5). I. und 2. Tausend. Leipzig: Naumann 1903, S. 172. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. VII. Abt. 2. Bd.: Nachgelassene Fragmente Frühjahr bis Herbst 1884. Berlin/New York: De Gruyter 1974, S. 123 (25 [433]).)]

<sup>28</sup> [Vgl. oben S. 902, Anm. 16.]

setzung, daß die Wertfrage beantwortet ist.« (Wille zur Macht n. 588<sup>29</sup>) Es muß erst die Wertfrage überhaupt gestellt und die wesentlichen Werte müssen festgestellt und ihre Rangordnung muß ausgemacht sein. Dazu gehört notwendig die Frage: wie es mit den bisher obersten Werten steht und was die Entwertung dieser Werte im Hinblick auf die Umwertung aller Werte bedeutet. Weil das Denken in Werten in der Metaphysik des Willens zur Macht gründet, wird jetzt klar: Nietzsches Auslegung des Nihilismus gründet in der Metaphysik des Willens zur Macht. Sofern aber Nietzsche das eigene Denken, also die Lehre vom Willen zur Macht als dem »Prinzip der neuen Wertsetzung« im Sinne der eigentlichen Vollendung des Nihilismus begreift und dabei den Nihilismus in einem setzenden, positiven Sinne faßt, muß erst ans Licht kommen, was innerhalb der Metaphysik des Willens zur Macht die Formel für den Nihilismus, das Wort »Gott ist tot«, nach seiner positiv gemeinten Bedeutung besagt.

In dem gelesenen Stück n. 125 aus der »fröhlichen Wissenschaft« sagt »der tolle Mensch« von der Tat der Menschen, durch die »Gott« getötet, d. h. die übersinnliche Welt entwertet wurde, dieses: »Es gab nie eine größere Tat – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!«

Mit dem Bewußtsein, daß »Gott tot ist«, beginnt das Bewußtsein von einer radikalen Umwertung der bisherigen obersten Werte. Der Mensch selbst geht so in eine andere Geschichte über, die »höher« ist, weil in ihr das »Prinzip aller Wertsetzung«, der Wille zur Macht, eigens als *die* Wirklichkeit des Wirklichen, als das Sein alles Seienden erfahren und übernommen wird.

Dasjenige Menschentum, das sein eigenes Menschsein als Willen zur Macht will und dieses Menschsein erfährt als zugehörig in die durch den Willen zur Macht im Ganzen bestimmte Wirklich-

<sup>29</sup> [Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Drittes und Viertes Buch (Nietzsches Werke Bd. XVI), a.a.O., S. 91. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, VIII. Abt., 1. Bd., a.a.O., S. 319 (7 [49]).]

keit, wird durch eine Wesensgestalt des Menschseins bestimmt, die über das bisherige Menschsein hinausgeht.

Der Name für die Wesensgestalt des Menschentums, das über den bisherigen Menschenschlag hinausgeht, heißt »der Übermensch«. Darunter versteht Nietzsche nicht irgendein vereinzelt Exemplar von »Mensch«, in dem die Fähigkeiten und Absichten des gewöhnlich bekannten Menschen ins Riesige vergrößert und gesteigert sind, sondern der »Übermensch« ist der Mensch, der Mensch ist aus der durch den Willen zur Macht bestimmten Wirklichkeit und für diese.

Nachdem Gott und die Götter tot sind und als das Prinzip der Wertsetzung wissentlich der Wille zur Macht gewollt ist, geht die Herrschaft über die Erde an den neuen, durch den Willen zur Macht bestimmten Menschen über. Darum schließt Nietzsche den ersten Teil von »Also sprach Zarathustra«, der ein Jahr nach der »fröhlichen Wissenschaft« im Jahre 1883 erschien, mit dem Wort:

*»Todt sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe.«* — Dies sei einst am großen Mittag unser letzter Wille! — Also sprach Zarathustra.« ([W.W.] VI<sup>30</sup>, 115)

»Der große Mittag« ist die Zeit der hellsten Helle, nämlich der Helle des Bewußtseins, das unbedingt und in jeder Hinsicht sich seiner selbst bewußt geworden ist als dasjenige Wissen, das darin besteht, wissentlich den Willen zur Macht als das Sein des Seienden zu wollen.

In diesem Willen kommt die Notwendigkeit über den Menschen, Werte zu setzen und in Werten zu denken. Das bedeutet: das Sein selbst wird zu einem bloßen Wert herabgesetzt, zu einer ausschließlich im Verfügungsbereich des Willens zur Macht setzbaren Bedingung. Durch die Auslegung des Seins als eines bloßen »Wertes« wird jeder Bezug zum Sein zernichtet, so daß nicht einmal mehr das Nicht-sein als zum Wesen des Seins gehörig ernst genommen werden kann. Auf dieser Umdeutung des Seins zu

<sup>30</sup> [Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra (Nietzsche's Werke Bd. VI), a.a.O.]

einem Wert gründet die Auslegung des Seienden und das heißt des nach der überlieferten Metaphysik eigentlich Seienden, des Übersinnlichen, der Götter als »oberster Werte«.

Der letzte Schritt des Nihilismus besteht im Vollzug des Wertedenkens selbst. Dieses, daß der Gott und die Götter als ein bloßer Wert vorgestellt werden, ist der letzte Schlag gegen die Götter.

In dem Stück n. 125 aus dem dritten Buch der »fröhlichen Wissenschaft« ist ein einziger Satz gesperrt gedruckt und so als derjenige kenntlich gemacht, auf den Nietzsche alles Gewicht legt. Dieser Satz ist aber nicht etwa das Wort: »Gott ist tot«, sondern der Satz: »*Wir haben ihn getötet.*«<sup>31</sup>

Dieser Satz will jedoch nicht verstanden sein im Sinne einer Selbstanklage, sondern er ist begriffen als die bisher größte Tat der (abendländischen) Geschichte, auf die eine »höhere Geschichte« folgt. Doch die Frage bedrängt uns: Kann überhaupt der Mensch einen Gott töten? Kann der Mensch von sich aus das übersinnlich Seiende beseitigen? Kann der Mensch über das Sein des Seienden entscheiden? Die Wahrheit ist, daß die übersinnliche Welt als die wahre Welt hinfällig geworden [ist] und ihr geschichtegründendes Wesen eingeüßt hat. Aber ist diese Einbuße eine Leistung des Menschen? Ja und nein. Der Mensch kann nur insofern über das Seiende und dessen Sein entscheiden, als das Sein selbst zuvor je über den Menschen entschieden hat. Weil der Mensch zuvor durch die Metaphysik selbst bereits aus dem kaum erlangten Bezug zum Sein durch das Sein beseitigt worden, deshalb entfaltet sich in der Metaphysik jenes Wesen der Wahrheit, das den Menschen nötigt, alles Seiende als Gegenstand eines Vorstellens und nur so zu denken und den Bezug zum Sein selbst und damit dieses als das, was den Bezug gibt, zu vergessen. Der letzte Schritt, zu dem der Mensch unter der Herrschaft der Wahrheit als Gewißheit genötigt wird, ist der, das Sein des Seienden nicht nur lediglich als Gegenständlichkeit des Bewußtseins zu erfahren, sondern diese Gegenständlichkeit selbst nur noch als eine vom Willen zur

<sup>31</sup> [Vgl. Beilage, S. 917 f.]

Macht gesetzte Bedingung der Lebenserhaltung, d. h. als einen bloßen Wert zu denken. Dadurch daß der Mensch unter dem Gesetz des Willens zur Macht das Sein als einen Wert werten muß, wird der metaphysisch bestimmte Mensch ins Äußerste aus dem Bereich der Wahrheit des Seins, den er überhaupt nicht kennen kann, beseitigt. Der also selbst Beseitigte und nur er kann, ja er muß zu dem Bewußtsein kommen, daß er selbst »die Götter getötet«, d. h. das Übersinnliche beseitigt hat.

Unmittelbar nach dem gesperrt gedruckten Satz »Wir haben ihn getötet«, stellt Nietzsche die Frage: »Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?« Gemeint ist der Horizont des »übersinnlich Seienden«, innerhalb dessen für die Metaphysik alles Seiende sichtbar und gesehen wird.

Hier stehe die Antwort auf die Frage Nietzsches. Den Schwamm gab, um diesen Horizont auszuwischen, das Sein selbst dadurch, daß es den Menschen in die Seinsvergessenheit weggehen und ihn sich darin einrichten ließ. Der Schwamm aber ist der Gedanke des »Wertes«, mit dessen Hilfe das Sein in seinem Wesen ausgelöscht wird.

Nietzsches Metaphysik ist der vollendete Nihilismus deshalb, weil hier das Sein und damit das Nichts aus dem Wertgedanken vorgestellt wird, d. h. nicht mehr als Sein erfragt werden kann. Das Äußerste des Nihilismus ist dort erreicht, wo das *Nihil*, das Nichts selbst wesentlich keine Frage mehr werden kann, so daß die Frage nach dem Wesen des Nichts für die, die sie ans Ohr bekommen, nur noch ein Gespött verursacht.

Wo das Sein nicht mehr zur Frage werden kann, erscheint der Anschein, als sei alles, was ist, ein Gemächte und eine Leistung des Menschen.

Aber wir denken zu kurz und nennen alles nur aus der Perspektive einer engen Moral und bequemen Theologie, wenn wir meinen, hierbei sei nur die Eigensucht des einzelnen Menschen oder der Eigenwille des Menschen überhaupt im Spiel. Daß der Mensch in der neuzeitlichen Metaphysik zum maßgebenden Subjekt werden konnte, setzt voraus, daß die Subjektivität als solche

das Wesen der Wahrheit bestimmt. Daß es dazu kam, dafür ist das Christentum durch seine Wertung der Einzelseele des Menschen und ihrer überirdischen Bestimmung wesentlich mitbestimmend. Das Christentum selbst ist eine wesentliche Bedingung für die Entfaltung des Nihilismus.

Der Nihilismus aber ist diejenige Gestalt der Metaphysik, in der das Seiende im Ganzen, d. h. die »Welt« zu dem wird, was nur »ist«, sofern es aus dem Willen zur Macht nach den jeweiligen Perspektiven der Wertsetzung gewertet und das heißt vom Menschen als gültig gesetzt wird.

Darum stellt Nietzsche in einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1884 (Wille zur Macht n. 614<sup>32</sup>) die Forderung:

»Die Welt ›vermenschlichen‹, d. h. immer mehr uns in ihr als Herren fühlen –«

<sup>32</sup> [Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Drittes und Viertes Buch (Nietzsche's Werke Bd. XVI), a.a.O., S. 100. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, VII. Abt., 2. Bd., a.a.O., S. 88 (25 [312]).]

## BEILAGE

Zur Erläuterung des Vortrages »Über Nietzsches Wort  
»Gott ist tot«.<sup>33</sup>

Wer sind die »Wir«?<sup>34</sup> Wenn der tolle Mensch das Wort zu den herumstehenden Menschen spricht, können nur »die Menschen« gemeint sein. Aber können die Menschen jemals Gott töten? Ist ein also dem Tod durch Menschen ausgesetzter Gott je ein Gott? Zwar wurde nach christlichem Glauben der Sohn Gottes gekreuzigt; aber den Gott, der Mensch geworden, konnten sie nicht töten; höchstens den Menschen.

Doch wir müssen die Fragen hinsichtlich des Wortes »Wir haben ihn getötet« deutlicher stellen. Wir müssen versuchen, durch die Verdeutlichung die Bedeutungen der Worte »Mensch«, »Gott«, »töten« zu fassen, die Nietzsche denkt. Was ist mit dem Namen »Gott« genannt? Was heißt hier töten? Was besagt es, daß die hier sich meinenden Menschen »Gott« getötet *haben*? Inwiefern ist die Tötung schon geschehen? Wer also ist gemeint, wenn der tolle Mensch in der Mehrzahl sich und die anderen Menschen nennt? Sind es die Menschen überhaupt? Sind es beliebige Menschen? Sind es *die* Menschen, die nicht mehr an Gott glauben? Wird durch den menschlichen Unglauben der Mensch getötet? Das wäre ein kläglicher Gott, der so vom Glauben der Menschen abhängt und nur diesem Glauben sein »Leben« verdanken müßte.

Die Auslegung hat eines deutlicher gemacht: daß der Name »Gott« zwar auch und vornehmlich den christlichen Gott meint, daß aber das Wesen dieses Gottes gedacht ist als das alles verursachende und bedingende und also unbedingte Übersinnliche. Dem Tod verfällt das Übersinnliche, und zwar als dasjenige, was allem Sinnlichen (»Weltlichen«, »Irdischen«, »Hiesigen«) den Zweck und das Ziel und den Grund, d. h. den »Sinn« gibt. Das Übersinnliche

<sup>33</sup> Einschalten in Vortrag, Maschinenabschrift S. 22 [vgl. oben S. 914, Anm. 31].

<sup>34</sup> [Bezugnahme auf den Satz (oben S. 914): »Wir haben ihn getötet.«]

ist als die erste Ur-sache aller Sachen das Seiendste für alles Seiende; es ist das wahrhaft und eigentlich Seiende. Das Übersinnliche ist, auf den Menschen bezogen, das, wovor der Mensch zurücktritt, dem er sich unterwirft als dem, was »über« ihm waltet und Bestand hat. Im Gesichtskreis des Wertdenkens, das Nietzsche auf alle Geschichte ausstrahlen läßt, ist das Übersinnliche als das alles bedingende Unbedingte der oberste Wert. Dieser verfällt dem Tod.

Was bedeutet hier dann töten? Der gewohnte und ungefähre Begriff meint doch dies, daß vordem Lebendiges des »Lebens« beraubt wird. »Leben« steht hier und auch im Denken Nietzsches für »Sein«. Töten als Lebensberaubung ist Wegnahme des Seins, ist Beseitigung des Seienden.



XXV. VON DER VERGESSENHEIT  
(1944/45)



## Von der Vergessenheit<sup>1</sup>

In seiner Erzählung »Das Heidedorf« schildert Stifter, wie nach dem Abschied des jungen Felix aus dem Elternhaus das Leben im »entlegenen Heidehause« seinen Gang weitergeht (Abschnitt 3, Anfang):

»Aber es kam ein zweiter Tag und ein dritter [...], ein jeder spannte den selben glänzenden Himmelsbogen über die Heide und funkelte nieder auf die Fenster und das altersgraue Dach des Hauses, ebenso freundlich und lieblich, wie als er noch dagewesen war.

Und dann kamen wieder Tage und wieder.

Die Arbeit und Freude des Landmanns, durch Jahrtausende einförmig und durch Jahrtausende noch unerschöpft, zog auch hier geräuschlos und magisch ein Stück ihrer uralten Kette durch die Hütte, und an jedem ihrer Glieder hing ein Tröpflein Vergessenheit.«<sup>2</sup>

Dürfen wir diesem großen und dunklen Bild einen Aufschluß über das Wesen der Vergessenheit entnehmen? Das Bild zeigt uns eher ihr Rätsel. Doch was ist an der Vergessenheit rätselhaft? Unsere Sprache spricht vom »Meer der Vergessenheit«, in das Vieles versinkt, vom »Strom der Vergessenheit«, der Mannigfaltiges mit sich fortträgt. Stifter spricht vom »Tröpflein Vergessenheit«. An jedem Glied der »uralten Kette«, zu der die Ringe von Mühsal und Heiterkeit des bäuerlichen Daseins einförmig und doch

<sup>1</sup> [Vorsatzblatt der Maschinenabschrift:] 1944/45

<sup>2</sup> [Adalbert Stifter, Das Heidedorf (1840). In: Ders., Gesammelte Werke (in sechs Bänden). (Hrsg. von Max Steffl.) Bd. 1: Studien I. 6.–10. Tsd. der Gesamtausg. Wiesbaden: Insel-Verlag 1959 (u. a. auch Leipzig: Insel-Verlag 1959), S. 169–204; hier S. 183 f. (Schreibweise im Zitat modernisiert).]

[Randbemerkung mit Bleistift zum letzten Satz des Zitates (im Text »Arbeit« mit Bleistift unterstrichen sowie »Arbeit und Freude« mit Buntstift eingerahmt):

Mühsal  
verschiedene *Glieder* der Kette  
*Verkettet*  
die *Kette*  
beide.

noch unerschöpft ineinander verflochten sind, hängt ein »Tröpflein Vergessenheit«. Jedes Glied des Stückes der »geräuschlos und magisch« durch die Hütte ziehenden Kette bringt ein »Tröpflein Vergessenheit« schon mit. Wer hat es ihm angehängt? Seit wann ist jedes Glied mit einem Tröpflein Vergessenheit behangen? Was sagt dieses Daranhängen? Jedes Glied der »uralten Kette« kommt aus einer Vergessenheit, jedes Glied verharret auch während des Durchzugs durch die Hütte in einer Vergessenheit, jedes Glied zieht wieder in eine Vergessenheit weg. Die Glieder der Kette sind jedoch nicht von einer Flut von Vergessenheit überspült. Sonst blieben ja Arbeit und Freude unzugänglich. Sie wären unerfahrbar, während sie doch ständig durch die Einförmigkeit des Alltäglichen hindurch ihr noch Unerschöpftes bekunden. Nur ein »Tröpflein Vergessenheit« hängt an jeder Arbeit, an jeder Freude. Woher ist ihnen solche Vergessenheit zugefallen? Worin besteht das Tropfenweise, das Kleine der Vergessenheit? Sind die »Tröpflein Vergessenheit« gar Tränentröpflein von Tränen des Leids und der Freude? Tränen eines uralten Weinens? Wie sollen aber Tränen gerade zu »Tröpflein Vergessenheit« werden? Wer weint, versinkt doch als Weinender keineswegs in ein Vergessen? Der Weinende weint, indem er an das Beweinte denkt, über dieses und weint ihm nach. Das Weinen selbst ist eher ein Andenken.<sup>3</sup> Dann können auch die »Tröpflein Vergessenheit« keine Tränentröpflein sein, wenn das Weinen kein Vergessen ist. Was wissen wir jedoch vom Vergessen und vom Weinen, um darüber so kurzerhand zu entscheiden?

Entspringt überhaupt die Vergessenheit jemals dem Vergessen? Mit »Vergessenheit« meinen wir doch das Vergessensein von etwas, den Zustand, worin sich das Vergessene befindet.<sup>4</sup> Die Vergessenheit ist das Ergebnis eines Vergessens. Doch wie soll etwas je vergessen werden können, d. h. doch in die Vergessenheit geraten,

<sup>3</sup> [Randbemerkung mit Bleistift:] Andenken an Ankunft

<sup>4</sup> [Randbemerkung mit schwarzer Tinte:] oder der Zustand des Vergessens und das heißt *Vergessenhabens, Vergessenkönnens*.

wenn es nicht die Vergessenheit gibt? Wo also und wie ist Vergessenheit?

Wir sagen: »etwas ist in Vergessenheit geraten«; »etwas wird in Vergessenheit gebracht«; »etwas fällt der Vergessenheit anheim«; entsprechend: »der Vergessenheit entreißen«; »aus dem Staub der Vergessenheit hervorziehen«. »Vergessenheit« – ein Behälter oder ähnliches. [Das Behalt<sup>nis</sup>]<sup>5</sup> Besteht die Vergessenheit an sich und für sich, so wie das Meer und der Strom, in die ein Ding fällt und versinkt? Oder ist die Vergessenheit ein Gebild wie der Tautropfen, der am Blatt hängt und für sich gar nicht bestehen kann? Oder besteht ihr noch kaum geahntes Rätselhaftes mit darin, daß sie durch keinen Vergleich mit etwas anderem aufgehellt und bestimmt werden kann, so daß jedes Bild für ihr Wesen, mithin auch das Stiftersche Bild erst der Deutung bedarf? Aber vermutlich fragen wir schon dies, ob und wie die Vergessenheit sei, solange vergeblich, als wir nicht wissen, was sie ist. Das erfahren wir wohl am ehesten, wenn wir darüber nachdenken, was das Vergessen ist. Dann mag auch noch unentschieden bleiben, ob die Vergessenheit nur immer die Folge eines Vergessens ist oder umgekehrt der Grund der Möglichkeit und der Bereich für jedes Vergessen; in jedem Falle scheint uns hinsichtlich der Erfafbarkeit das Vergessen näher zu liegen als die Vergessenheit; denn das Vergessen gehört zu unserem eigenen Tun. Was könnte uns vertrauter sein als unser eigenes Tun?

Ist nun aber das Vergessen ein Tun? Sind wir tätig, wenn wir etwas vergessen? Wir vergessen z. B. auf dem Gang zur Arbeit im Garten den Schlüssel zum Gartentor. Wir lassen den Schlüssel hängen oder, falls wir ihn doch schon abgenommen haben, wir lassen ihn unterwegs noch liegen. Wir sind wohl tätig, mit etwas anderem beschäftigt, während wir vergessen, aber das Vergessen selbst ist kein Tun. Es ist eher ein Lassen – nämlich ein Unterlassen. Wir unterlassen, an den Schlüssel zu denken. Wir lassen es an Andenken fehlen. Das Vergessen ist ein Mangel an Andenken.

<sup>5</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

Wenn wir vergessen, lassen wir etwas unserem Gedächtnis entfallen. Wenn wir gar etwas vergessen wollen, versuchen wir, es uns aus dem Gedächtnis zu schlagen, daraus zu vertreiben. Allein, indem wir dieses wollen und solange wir es wollen, halten wir das, was dem Gedächtnis entschwinden sollte, gerade fest. Das Vergessen fügt sich nicht dem Wollen. Aber wir sagen doch z. B.: »Wir wollen jetzt für einen Augenblick den Krieg vergessen.« Das gelingt uns auch, insofern wir, statt an den Krieg zu denken, dem Gang der Überlegung über das Vergessen folgen. Ist jedoch dies Nicht-an-den-Krieg-denken schon ein Vergessen? Ist uns dabei der Krieg so weggeschwunden, daß wir uns seiner nicht mehr entsinnen können? Nein. Dann wird er aber auch nicht vergessen, wenn wir für den Augenblick nicht an ihn denken. Ja, weil er nicht vergessen ist, wollen wir ihn vergessen, indem wir versuchen, mit mehr oder weniger Erfolg, nicht an den Krieg zu denken. Dieses Nicht-an-den-Krieg-denken, das in gewisser Weise in der Macht unseres Wollens steht, ist nur der Anschein des Vergessens. Das »wirkliche« Vergessen fügt sich dem Wollen nicht, weil es kein Tun ist; eher ein Lassen. Aber wir können doch ein Unterlassen auch wollen. Wir können das Unterlassen einer Reise wollen und vollziehen. Nicht so das Vergessen. Also ist dies, wenn wir es überhaupt als Unterlassen des Andenkens kennzeichnen dürfen, ein Lassen eigener Art.

Wenn wir vergessen, dann lassen wir uns etwas dergestalt entfallen, daß wir dieses Entfallen sich selbst überlassen in eins mit unserem Lassen. Wir lassen das Entfallen zu, aber nicht in der Weise eines Gestattens, sondern so, daß wir uns auch an das Zulassen nicht kehren. (Sich nicht kehren an ..., und zwar gerade *ohne* eigentliche Abkehr.) [Wenn das *Wollen* nichts vermag über das Vergessen, heißt dies dann, daß der Mensch überhaupt nichts vermag *für* das Vergessen? Das edelmütige Vergessen – das verwandelt –; woher entspringt es?]<sup>6</sup> Indem wir vergessen, sind wir gar nicht dabei, wenn es geschieht. Das Vergessen fügt sich dem

<sup>6</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

Wollen nicht deshalb nicht, weil das Wollen gegen es zu schwach ist, sondern weil das Vergessen überhaupt außerhalb des Bezirkes des Wollens liegt, da jedes Gewollte immer solches bleibt, wozu das Wollen entschlossen und was ihm daher gegeben ist. Das Vergessen ereignet sich in gewisser Weise ohne uns und zwar unser eigenes Vergessen. Daß wir bei unserem Vergessen nicht dabei sind, gehört wesenhaft zum Vergessen. Wären wir dabei, beim Vergessen von etwas, dann könnten wir gar nie etwas vergessen, insofern wir im Dabeisein ständig an das zu Vergessende mit denken müßten. Das Vergessen zieht uns, die Vergessenden, mit hinein in seinen Strudel, der sich in den eigenen Sog wegsaugt. Wenn nun aber zum Vergessen gehört, daß wir, die Vergessenden, wesenhaft nicht dabei sind, während es geschieht, wie soll uns dann jemals das Vergessen vor den Blick kommen. Gelingt dies Letztere aber nicht, wie sollen wir dann je wissen können, was das Vergessen selbst ist? Wie daraus entnehmen, was Vergessenheit bedeutet?

Wir reden aber doch vom »Vergessen« und hören dabei keineswegs nur einen leeren Wortschall. Wir meinen vielmehr, wenn wir sagen: »ich vergesse«, etwas Unverwechselbares. Doch achten wir genauer auf diese Rede. Wir sagen: »ich vergesse«. Können wir so sagen? Weshalb nicht? Wir sagen z. B.: »ich vergesse ständig diesen einen Namen« – Was sagen wir da? Wir sagen eigentlich dies: Immer wieder treffe ich mich dabei an, daß ich den Namen vergessen habe. Wir können das »Zeitwort« »vergessen«, wenn wir auf seine Bedeutung recht achten, gar nicht in der Gegenwartsform gebrauchen. Der Geist unserer Sprache, die weiser und sorgfältiger ist als unser jeweiliges Reden, verbietet uns, wenngleich oft vergeblich, solche Rede. Wir können, solange wir *denkend* sprechen, nicht sagen: »ich vergesse den Schlüssel«; »ich vergesse den Namen«. Wir sagen vielmehr: »ich habe den Schlüssel vergessen«; »ich habe den Namen vergessen«. Wir vergessen erst und sind erst Vergessende, wenn wir vergessen haben. Dann aber, wenn wir vergessen haben, ist das Vergessen nicht vorbei, sondern gerade erst »perfekt«. Darum nennt die Sprache das Vergessen, wenn sie es in seiner »Gegenwart« sagen will, in der

Zeitform des »Perfectum« (im *Perfekt* ist es *perfekt*). Das bedeutet hier nicht die Zeitform der Vergangenheit, sondern die Zeitform der Gegenwart der Vollendung, genauer der Vollendung als einer eigenen Art von Gegenwart. Das Vergessen muß dann wohl ein Werden durchlaufen, ehe es zu seiner Vollendung gelangt. Von einem »Werden« und Gedeihen des Vergessens bis zu seiner Vollendung wissen wir jedoch nichts. Wir schließen lediglich auf die Notwendigkeit eines voraufgehenden Werdens, weil wir uns die Vollendung als einen Abschluß eines Prozesses vorstellen. Doch das Vergessen ist im Nu »perfekt« und im »Perfekt«. Daß wir von einem Werden des Vergessens nichts wissen, liegt nicht nur daran, daß wir als Vergessende wesensgemäß beim Vergessen nicht dabei sind, sondern daran, daß das Vergessen plötzlich geschieht.<sup>7</sup> Das Plötzliche ist wie das Nichts. Es läßt sich in die Art des Dauerns und des Verlaufs nicht einreihen, etwa als eine Weise höchster Geschwindigkeit. Etwas mag noch so rasch kommen, es wird bei der größten Geschwindigkeit nie zum Plötzlichen, das alles Rasche noch übersteigt und deshalb allein eigentlich »überrascht«. Das Vergessen überrascht uns, genauer das Vergessenhaben: dies, daß uns der Name entfallen ist. Doch vielleicht narrt uns in der genannten Plötzlichkeit des Vergessenhabens nur ein Schein, dessen Entstehung sich leicht aufdecken läßt. Weil wir beim Vergessen, wenn es geschieht, wesensmäßig nicht dabei sind, können wir das Werden des Vergessens zum Vergessenhaben nicht merken und bemerken und nicht sehen und nicht übersehen und deshalb uns auch seiner nicht versehen.<sup>8</sup> Darum erscheint uns das Vergessenhaben als etwas, was unversehens da ist, plötzlich.

Dieser Anschein des Plötzlichen bezeugt nur in seiner Weise dies, daß wir beim Vergessen nie dabei sind, so daß im Vergessen dieses sich selbst ständig entfällt [und im voraus in einer Verges-

<sup>7</sup> [Randbemerkung mit schwarzer Tinte (eckige Klammern in der Handschrift):  
[die Jähe]

<sup>8</sup> [Randbemerkung mit schwarzer Tinte (eckige Klammern in der Handschrift):  
[das Unmerkliche des Vergessens]

senheit bleibt].<sup>9</sup> Doch wenn wir feststellen, daß wir etwas vergessen haben, bekunden wir, daß wir vergessen und Vergessende sind. Wir vergessen, indem wir vergessen haben. Dann bleibt an allem Vergessen dies allein das Erfahrbare: wir vergessen, indem wir vergessen haben. Doch was ist dies so Benannte? Wir haben etwas vergessen. Es ist uns entfallen, so daß wir nicht mehr darauf kommen können. Wenn wir etwas vergessen haben, dann ist in Wahrheit nur dies: wir sind nicht imstande, das Entfallene in unser Vorstellen zurückzuholen. Was ist, ist dieses Nichtvermögen der Wiedervergegenwärtigung. Dem, was wir vergessen nennen, entspricht kein eigenes Verhalten. Das Vergessen bleibt deshalb so unaßlich, weil dieser Benennung in Wahrheit gar nichts Wirkliches entspricht: weder ein Tun, noch ein Lassen. Die Zeitform des Perfektum, die unsere Sprache für das »Vergessen« verlangt, drückt nur dies aus: Wenn wir Vergessende sind, sind wir soweit gekommen, daß wir eine Wiedervergegenwärtigung des Entfallenen nicht mehr vermögen.

Also gibt es gar kein Vergessen; vorsichtiger gesprochen: Daß es ein Vergessen als eigentümliches Verhalten des Menschen gibt, ist bisher noch nicht bewiesen worden. Dies behauptet Nietzsche (*Morgenröte* 1881, S. 126<sup>10</sup>): »Daß es ein Vergessen gibt, ist noch nicht bewiesen; was wir wissen ist allein, daß die Wiedererinnerung nicht in unserer Macht steht. Vorläufig haben wir in diese Lücke unserer Macht jenes Wort »Vergessen« gesetzt: gleich als ob es ein Vermögen mehr im Register sei. Aber was steht zuletzt in unserer Macht!« Mit dem Nachsatz möchte Nietzsche noch andeuten, daß er überhaupt die Annahme von seelischen Vermögen für fragwürdig hält. In einer Aufzeichnung aus der »Zarathustra-Zeit« (XII, 303<sup>11</sup>) heißt es über das Vergessen: »Daß es ein Ver-

<sup>9</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

<sup>10</sup> [Friedrich Nietzsche, *Morgenröte*, Zweites Buch, Aphorismus Nr. 126 (f).]

<sup>11</sup> [Nach der Großoktavausgabe: Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Werke*. Unveröffentlichtes aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft und des Zarathustra (1881–1886) (Nietzsche's Werke Bd. XII = 2. Abth., Bd. 4). Neugestaltete Ausgabe. 3. Auflage Leipzig: Kröner 1919, S. 303, Nr. 376 (Schreibweise modernisiert). (In der

gessen gibt – ist noch nie bewiesen worden, sondern nur, daß uns mancherlei nicht einfällt, wenn wir wollen.« [nämlich: es vorstellen wollen]<sup>12</sup>

Wohl ist noch nie bewiesen worden, daß es ein Vergessen gibt. Dies läßt sich nämlich überhaupt nicht beweisen, wenn »Beweisen« heißen soll, etwas durch Schlußfolgerungen als notwendig vorhanden dartun nach der Art der metaphysischen Gottesbeweise, die z. B. aus der zweckmäßigen Einrichtung der Natur schließen auf die notwendige Existenz einer schaffenden Intelligenz. Vieles ist unbeweisbar, nicht weil die schlußfolgernde Beweiskette unzureichend wäre, sondern weil jeder Beweisversuch dieser Art dem Nachzuweisenden im voraus ungemäß bleibt. Es gibt eine Nachweisung nach der Art der Vorweisung, deren Weisungsvermögen jede Schlußfolgerung übertrifft. Ist z. B. jemals schon bewiesen worden, daß es ein menschliches Denken gibt? Nein. Das läßt sich so wenig beweisen wie das »Vorhandensein« des Vergessens. Es gibt solches, was von sich aus sich ausweist als seiend. Daß es ein Denken gibt, daß es das  $2 \times 2 = 4$  gibt, das läßt sich nur »weisen«, d. h. durch Hinweisen unseres Blickes vorweisen. Wir sagten, es läßt sich »nur« »weisen« und nicht »beweisen« und nehmen so das »Weisen« als etwas Geringeres gegenüber dem »Beweisen«. In Wahrheit aber gibt uns das bloße, besser das einfache Weisen stets die ursprünglichere Nachweisung. Freilich ist der Aufbau eines Beweisganges eindrucksvoller als das einfache Weisen des Erfahrens und die in solchem Weisen gegebene Anweisung, einfach nur das, was vor Augen liegt, zu sehen und sehend zu durchschauen. Inmitten einer Welt, für die seit langem schon das Denken zum Rechnen und »Argumentieren« geworden ist, bleibt das einfach weisende Denken etwas Fremdes. Obwohl doch ständig

Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli undazzino Montinari. VII. Abt. 1. Bd.: Nachgelassene Fragmente Juli 1882 bis Winter 1883–84. Berlin/New York: De Gruyter 1977, S. 411 (12 [1] 123) (Sommer 1883).]

<sup>12</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift und Randbemerkung mit schwarzer Tinte:] daß etwas entfallen ist – weg – hinaus – und so nicht mehr im »Innern« und so nicht zu er-innern –

von der einfach weisenden Nachweisung Gebrauch gemacht ist, wird nicht mit ihr ernst gemacht.

Auch Nietzsche übersieht, daß er schon das Vergessen vorweist als solches, was es gibt. Indem er den vermeintlich nötigen Beweis für das Vorhandensein des Vergessens *vermißt*, gibt er die Nachweisung des Vergessens. Nietzsche sagt: »Daß es ein Vergessen gibt – ist noch nie bewiesen worden, sondern nur, daß uns mancherlei nicht einfällt, wenn wir wollen.« Zunächst ist zu sagen: auch dies, »daß uns mancherlei nicht einfällt, wenn wir wollen«, ist noch nie bewiesen worden, weil es sich nicht beweisen, sondern nur weisen und feststellen läßt. Dies gibt es, daß wir willentlich etwas nicht zum Wiedereinfallen bringen können. Was bringen wir da nicht dazu, uns wieder einzufallen? Irgendetwas? Nein – sondern das uns Entfallene. Dies – »daß uns etwas entfallen ist«, ist dabei schon festgestellt und gewiesen. Auf diesem uns schon Vorgewiesenen beruht ja die Aussage, daß etwas – nämlich das vordem uns Entfallene – willentlich nicht zum Wiedereinfallen gebracht werden könne. Dieses Gewiesene, daß uns solches dergestalt entfallen ist und entfällt, das und nichts anderes ist doch das »Vergessen«.

Was Nietzsche jedoch, strenger gedacht, sagen will ist dies: es sei noch nicht gezeigt, daß dieses Geschehnis, nämlich daß uns etwas in der besagten Weise entfällt, ein eigenes Vorkommnis und Vermögen sei. In Frage steht nicht, ob es das von uns so genannte Vergessen gibt, sondern *was* dies so Genannte, was das Vergessen sei.<sup>13</sup>

[Wenn uns erst einmal das Wesen dessen, was wir vergessen nennen, deutlicher gewiesen ist, dann erübrigt sich jeder Beweis dafür, daß es ein Vergessen gibt.<sup>14</sup> Wenn wir erhellteren Blickes ins Wesen des Vergessens sehen, dann können wir erst erfahren, daß

<sup>13</sup> [Verweisungszeichen mit Pfeil zum Beginn des Absatzes nach dem eingeklammerten Text: »Die voraufgehenden Überlegungen ...«]

<sup>14</sup> [Randbemerkung mit Bleistift:] inwiefern – was [?] das »daß« dieser Vergessenheit d. h. [?] alles mögliche »daß« erst gewährt –

wir seit langem schon, und das abendländische Menschsein von altersher, in einem Vergessen »existieren«, das als das tiefste Vergessen angesprochen werden muß. Sind wir erst einmal in die Erfahrung dieses tiefsten Vergessens gewiesen, dann können wir vielleicht aus ihr eher erkennen, was die Vergessenheit ist und wie die Vergessenheit und das Vergessen sich zueinander verhalten. Ingleichen mag erst aus dem tiefsten Vergessen der Grund für das erkennbar werden, was wir die »Vergeßlichkeit« nennen. Schließlich erfahren wir nur im geklärteren Blick auf das deutlichere Wesen des tiefsten Vergessens, warum dies Vergessen selbst und mit ihm sein Wesen so lange vergessen bleiben mußte.

Vielleicht erkennen wir eines Tages, daß der Weltzustand, in den nach einer weit zurückreichenden Veranlassung jetzt die Erde und der Mensch, Geschichte und Natur, die Götter und die Gottheit geraten sind, seinen verborgenen Grund in jener tiefsten Vergessenheit hat, worin der abendländische Mensch von altersher verbleiben mußte. Ahnen wir diesen Grund, dann lernen wir vielleicht eher wissen, daß ein Weltzustand nicht durch das Wollen und nicht durch Beschlüsse und nicht durch Einrichtungen geändert wird, vollends nicht, wenn sie aus der Steigerung in das größtmögliche »Ausmaß« einen Erfolg erhoffen.<sup>15</sup> Aus dem bloßen Wollen kommt kein wesen-hafter Wandel der »Welt«. Solchen Wandel kann der Mensch überhaupt nur empfangen. Er empfängt ihn allein in der Achtsamkeit des Denkens, das Andenken ist. Andenkende müssen wir sein, wenn das Vergessen in seinem Wesen uns begegnen soll, statt uns immer nur in seine eigene unfaßliche, weil sich selbst versteckende Tiefe zu reißen und uns in ihr gefesselt zu halten.]<sup>16</sup>

Die voraufgehenden Überlegungen dienen lediglich dazu, uns im Ungefähren das Rätselhafte des Vergessens zu zeigen, das wie ein

<sup>15</sup> [Randbemerkung mit schwarzer Tinte:] (der innere Zusammenhang zwischen der Seinsvergessenheit und dem Willen zur Macht).

<sup>16</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift mit der Ergänzung:] später.

Nichts zu sein scheint und doch ist, bei dem wir nicht dabei sind und worinnen wir doch »existieren«, das nur in der Vergangenheit feststellbar ist und dadurch seine Gegenwart bekundet, das ein bloßer Mangel des Gedächtnisses zu sein scheint (dies bloße Versagen seiner Kraft) und das gleichwohl ein eigenes Walten sein muß, insofern uns das Vergessene entzogen und vorenthalten wird. Sooft wir versuchen, das Wesen des Vergessens unserem Wesensblick vorzuweisen, ist es, als tasteten wir ins Leere, als jagten wir im Leeren noch einem Phantom nach. Wo ist da überhaupt für das Besinnen noch etwas, woran es sich halten kann? Bekundet denn dasjenige, was wir Vergessen nennen, nirgendwo von sich aus sein Wesen oder doch wenigsten einen Schimmer seines Wesens? Wie sollten wir es sonst nennen können? Wie sollten wir sonst dafür ein Wort haben? Wörter bedeuten etwas. Aber sie bedeuten uns nur deshalb etwas, weil sie selbst das in ihnen Genannte deuten. Jedes Wort ist eine Auslegung des in ihm Genannten. Aber diese Auslegung gibt nicht schon das ausgefaltete Wesen, wohl aber irgendeinen Schimmer seines Lichtes. Zwar ist man es längst gewohnt, das Wort nur als eine den Sachen angeheftete Bezeichnung zu nehmen und die Sprache demgemäß zu gebrauchen, so daß die Worte ihre Verbindlichkeit lediglich dem eingerichteten Gebrauch verdanken, auf den man sich mehr oder weniger ausdrücklich verabredet hat (z. B. die Buchstabenwörter).<sup>17</sup> Wie aber wenn die Worte der wahrende Grund der Sachen wären und aus dem Verhältnis des Menschen zum Wort jeweils sein Verhältnis zu den Sachen (Sachlichkeit und Unsachlichkeit) sich entschiede? Versuchen wir einmal eine Sache ohne jedes Wort zu denken und zu betreiben? Wir scheitern jedesmal. Streichen wir einmal versuchsweise das ganze Sprachwesen aus und versuchen wir dann einen Augenblick nur die zu sein, die wir sind. Wir scheitern. Gleichwohl verstehen wir uns nur schwer und selten dazu, das Walten des Wortes als des wahren Grundes aller Dinge zu erfahren und durch diese Erfahrung Wissende zu werden, denen

<sup>17</sup> [Vgl. Beilage Nr. 2, S. 944.]

die Achtsamkeit vor dem Wort über alle Kenntnisse, Leistungen und Erfolge geht. Es muß rätselhaft um das Wort bestellt sein, daß uns die Wörter stets etwas zu denken geben. Die Wörter geben uns zu denken, sie denken nicht alles für uns. Sie geben auch nur zu denken, wenn wir es vermögen, das Wort in den Wörtern, das in ihnen Sagende zu hören. Das geschieht dann, wenn wir auf den Umkreis achten, aus dem her die Sage eines Wortes das in diesem Genannte nennt. Dazu ist nötig, daß wir im Verstehen der Wörter nicht an den gerade geläufigen und stets unbestimmt gedachten Bedeutungen haften bleiben und sie ohne Leitfaden und vor allem ohne Richtmaß am zugehörigen Bedeutungsumkreis willkürlich zurecht legen. Der Bedeutungsumkreis und damit die Hinsichten, nach denen das im Wort Genannte gedeutet ist, zeigt sich eher, wenn wir die entsprechenden Wörter verschiedener und doch verwandter Sprachen bedenken. Da kann klar werden, daß und inwiefern die verschiedenen Wörter verschiedener Sprachen das Selbe in ihnen Genannte verschieden oder in gleicher oder in der selben Weise deuten. Die Wörter deuten in ihren Bedeutungen das in ihnen Genannte stets nur so, daß das Wesen des Genannten dämmert. Wir wissen auch nicht sogleich, ob das Dämmernde zu einer Morgen- oder zu einer Abenddämmerung gehört, ob wir dem aufgehenden Licht entgegenfragen oder dem untergehenden oder keinem von beiden.

Jedesmal ist es ratsam, vor der Erläuterung der Wortbedeutung ohne besondere Rücksicht auf die Wörter erst einmal die genannte Sache im rohen zu durchdenken. Das ist im vorigen hinsichtlich des Vergessens geschehen. Jetzt bedenken wir im folgenden zuerst das deutsche Wort »vergessen«; dann das entsprechende lateinische und das griechische. In diesen drei verwandten indogermanischen Sprachen ist das abendländische Denken und Dichten, die Sage des Abendlandes, der Hort der ihm zugewiesenen Wahrheit gegründet.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> [Vgl. Beilage Nr. 1, S. 944.]

Das deutsche Wort »vergessen« ist gebildet aus der Vorsilbe »ver-« und dem Wort »gessen« – gezzzen, das in unserer Sprache untergegangen ist. Die Sprachverglei chung bringt es zusammen mit dem englischen to get, treffen, erlangen, erhalten, halten, behalten. Das Behalten gründet auf dem treffen und erlangen und ist die Vollendung desselben. Die Vorsilbe »ver« zeigt in unserer Sprache bei aller Mannigfaltigkeit der abgetönten Bedeutungen zwei Grundrichtungen des Bedeutens, die entgegengesetzt auseinandergehen. ver – sagt z. B. in »vereinigen« mehr als »einigen«. Solche, die sich über etwas einigen, über etwas übereinkommen, beseitigen zwar die Gegensätze, sich brauchen sich aber noch nicht vereinigen, auf eines und in einem zusammenschließen und sich auf diesen Zusammenschluß gründen. »ver« bedeutet hier die Steigerung und Sammlung in das Eigentliche des Einigens – die Sammlung und Ver-sammlung ins Vollendete, »Perfekte«. Entsprechend liegen die Bedeutungen von »lassen« und »verlassen«. Etwas lassen – davon Abstand nehmen und absehen; verlassen ganz und gar aufgeben in der Weise des Weggehens. Wenn »gessen«, gezzzen, getten das Selbe bedeutet wie to get, erlangen, erhalten, halten, behalten, dann kann im Wort ver-gessen das »ver-« nicht die Bedeutung einer Steigerung und Sammlung dessen haben, was das mit »ver« verbundene Wort nennt: ver-gessen ist nicht ein gesteigertes halten und behalten, sondern im Gegenteil das »Nicht-behalten«. »ver« – bedeutet hier das Beseitigen, Aufgeben, ja sogar das Betreiben des Gegenteils: ver-achten; d. h. nicht nur nicht-achten im Sinne des Übergehens, sondern jeder Achtung für unwürdig halten. »ver-lernen«: nicht nur nicht-lernen, sondern aus dem Gelernten herausfallen; das ver – jetzt nicht die Sammlung, sondern das Wegschwinden und die Auflösung: »blühen« und »ver-blühen«. So auch im »ver-gessen«: nicht halten und nicht behalten; aus dem Gedächtnis entschwinden lassen. Genauer bedacht wird diese »Erklärung« des Wortes »vergessen« so entstanden sein, daß die schon vertraute Bedeutung von »vergessen« im Sinne von nicht-behalten den Hinweis gab auf den vermutbaren Zusammenhang von gezzzen mit dem eng-

lischen to get – behalten: *gezzen* = behalten; vergessen: nicht behalten.<sup>19</sup> Aber to get bedeutet eigentlich: treffen, erlangen, hinlangen, ver-gessen besagt dann: nicht treffen, nicht hinlangen, nicht erlangen. Achten wir jetzt darauf, was in der Vorbetrachtung über das Wesen des Vergessens gesagt worden, daß es sich wesensgemäß erst in der Perfektform des Zeitwortes »vergessen« sagen läßt. dann wird klar: das ver-gessen, not to get, nicht treffen, nicht hinlangen ist die Vollendung des Nicht-behaltens. Wenn wir ständig einen Namen vergessen – d. h. immer wieder nicht behalten, dann vollendet sich dieses Nicht-behalten darin, daß wir den Namen schließlich überhaupt nicht mehr erlangen, nicht mehr zu ihm hinlangen: wir haben ihn vergessen und sind jetzt erst im Vergessen, sind Vergessende. Wir sind von ihm abgeschnitten; er ist uns entfallen; wir können nicht mehr darauf kommen. Haben wir den Namen jetzt eigentlich »vergessen«? Ja und nein. Das *ver-gessen* als nicht-behalten vollendet und sammelt sich in das Nicht-mehr-hinlangen. Das *ver-gessen* wird jetzt erst zum *ver-gessen*, wobei das »ver« nicht nur das Wegschwinden des Blühens bedeutet wie in »verblühen« und das »Aufheben« des Darbietens wie in »ver-bieten«, sondern zugleich die Sammlung in die Vollendung des Nicht-behaltens. Erst wenn wir das »ver« im Sinne der Aufhebung zugleich verstehen im Sinne der Sammlung in die Vollendung, denken wir das Wort »ver-gessen« in seiner eigentlichen Bedeutung, nach der wir vergessen, wenn wir vergessen haben – d. h. das vordem Gehabte und Behaltene nicht mehr wieder erhalten und erlangen können.

Die jetzt versuchte Verdeutlichung des Vergessens aus der Wortbedeutung ergibt: das Wesen des Vergessens gehört in den Bereich des Behaltens und Erhaltens, des Erlangens und Langens nach etwas. Dergleichen gehört selbst wieder in den Bereich des mensch-

<sup>19</sup> [Randbemerkung mit schwarzer Tinte:] Wir sind gewohnt (woher), »vergessen« als ein Vorkommnis bei uns aufzufassen und zwar als dieses, daß uns etwas entfallen ist; woraus wir folgern, daß wir es nicht behalten haben = *ver-gessen* = *nicht* behalten; also *gessen* als behalten – dazu erfunden: *get*; erlangen – erhalten, und dann? wie? be-halten.

lichen Verhaltens, das sich je schon inmitten des Seienden aufhält, wie wir sagen, eine Welt um sich hat. Eine weiter reichende Aufhellung des Wesens des Vergessens müßte daher versuchen, ursprünglicher zu durchdenken, was denn dies sei: das Behalten und Erlangen, bzw. das Nicht-behalten, Nicht-erlangen. Wohin gehört solches? Behalten ist: etwas gegenwärtig und zur Verfügung haben.<sup>20</sup> Der Mensch hat nicht nur stets Gegenwärtiges um sich; er kann auch Nicht-Gegenwärtiges, Abwesendes, in gewisser Weise gegenwärtig machen. Wir können uns z. B. die Stadt Breslau oder die Stadt Freiburg vergegenwärtigen. Ich vergegenwärtige mir die Stadt Breslau schon, wenn ich an die schlesische Stadt an der Oder denke, ohne daß ich mir ein deutliches und genaues »Bild« von ihr mache und machen kann, weil ich sie noch nie gesehen habe. Die bloße Vergegenwärtigung ist noch keine Erinnerung. Wohl dagegen ist jede Erinnerung eine Art von Vergegenwärtigung – nämlich eine solche, bei der das Vergegenwärtigte die Auszeichnung hat, daß ich es schon einmal erfahren habe. Das Erinnernte ist ein Vergegenwärtigtes, bei dem mit gegenwärtig ist, daß wir damals bei ihm, mit ihm gewesen sind. Beim Erinnern sind wir selbst, die sich erinnern, als die damaligen mit gegenwärtig – als die, die seitdem mit einbezogen sind in das, was die Vergegenwärtigung von der Art der Erinnerung uns zubringt. Wenn wir uns erinnern, gehen wir auf diesen Einbezug ein. Wir erinnern uns, d. h. wir bringen uns in das Innere des Ineinander der Stadt und unseres damaligen Aufenthaltes in ihr. »Sich an etwas erinnern« heißt nicht, das Erinnernte in uns – in das »subjektive« Vorstellen hineinnehmen – in unser sogenanntes »Inneres«, sondern im Gegenteil: uns auf das Erinnernte ein- und uns in es loslassen. Erinnern ist nicht Rückzug und Einschluß in die Enge unseres Innern, sondern Erinnern ist Hinausgehen in die Weite des vergegenwärtigten Damaligen: Das Verweilen in der Weite dessen, was als Gewesenes anwest und dabei unser damaliges Gewesen

<sup>20</sup> [Randbemerkung mit schwarzer Tinte (eckige Klammern in der Handschrift):] [Behalten und *Halten*; Halten als Hüten; Be-hüten]

in sich einschließt, weshalb wir eben uns er-innern, uns in dieses Einschließende vergegenwärtigend hineinbegeben und dabei seltsamer Weise mehr entdecken und finden als das war, was wir damals erfuhren. Erinnerung ist Entäußerung in das Gewesene, das das eigentlich Wesende bleibt. Höchste Entäußerung in das Gewesene als Gewesenes ist der Tod. Darum kann der Tod die höchste Erinnerung sein.<sup>21</sup> Wir wissen vom Wesen der Erinnerung noch wenig, weil wir noch kaum über das Wesen der Vergegenwärtigung und ihre verschiedenen Gestalten verständigt sind; dies liegt wieder daran, daß wir schon die Gegenwärtigung, d. h. das einfache Gegenwärtig haben des Anwesenden nicht bedenken und so das einfache Haben von etwas nicht erkennen. Aber das Haben von »Welt« ist eine Auszeichnung unseres Menschseins. Ohne dieses Haben zu verstehen, verstehen wir nicht unser Sein. Wenn aber das Gegenwärtighaben und die Vergegenwärtigung und mithin die Erinnerung die Gegenwart und die Geweseneheit, also die Zeit angeht, dann steht im Nachdenken über dieses einfachste Verhältnis, nämlich des Verhältnisses von Haben und Sein, das Verhältnis des Menschen zur Zeit in Frage. Durch diesen Hinweis mag deutlicher werden, wohin das Vergessen und die Vergessenheit gehören, wenn wir es vom Behalten und Erlangen her denken. Doch die Frage bleibt, ob die dargelegte Erläuterung des Wortes »vergessen« im Hinblick auf das englische to get die einzige bleiben muß; ob nicht noch eine andere, weiterreichende und unserer eigenen Sprache gemäßigere möglich ist.<sup>22</sup> Dann müßte freilich in unserer Sprache auch ein entsprechendes Gegenwort zum Wort »vergessen« lebendig sein, so wie zu »verblühen« das Wort »blühen« oder gar »erblühen« gehört, was das Aufgehen in die Blüte meint, während »verblühen« das Vergehen und in sich zerfallen der Blüte nennt. Das Gegenwort zu »ver-gessen« müßte

<sup>21</sup> [Randbemerkung mit schwarzer Tinte:] Was heißt hier »Tod«? Tod und Sterben. Das ist zweideutig – je nachdem ob Tod = Sterben; oder? –

<sup>22</sup> [Randbemerkung mit schwarzer Tinte:] Nur sprachliche Möglichkeit? oder geschichtliche Notwendigkeit?

lauten: »ergessen«; »ergezzen«; »ergetzen«.<sup>23</sup> In der Tat kennt unsere Sprache das Wort »ergetzen« bis ins 18. Jahrhundert; es ist das heute geläufige »ergötzen«.<sup>24</sup> Doch werden wir uns schwerlich dazu verstehen, das Wort »vergessen« als das Gegenwort zu »ergötzen« zu nehmen. Selbst wenn wir beachten, daß das Wort »ergetzen« im älteren Sprachgebrauch nicht nur bedeutet das vernünftige Unterhalten, sondern das erfreuen im Sinne der edlen Freude,<sup>25</sup> finden wir keinen Zusammenhang mit dem »vergessen«. Soll dieses das Gegenwesen zum »ergessen« sein und umgekehrt, dann bedeutete »vergessen« als Gegensatz zum erfreuen soviel wie »betrüben«, traurig machen. Wohl kann ein Vergessen betrüblich sein, aber das Vergessen selbst ist doch kein »betrüben«, sondern das Verlieren von etwas aus dem Gedächtnis – es ist der Verlust der Möglichkeit des Andenkens (*privatio memoriae*).<sup>26</sup> Vergessen ist das Gegenwesen zum Andenken, aber nicht zum Freuen und Erfreuen. Also besteht kein Zusammenhang zwischen »ergessen« und »vergessen«. Doch dies letztere ist für den, der die Weisheit der Sprache einmal erfahren und gelernt hat, ihr zu vertrauen, ebenso unmöglich, wie es ausgeschlossen erscheint, von »ergetzen« und »ergessen« her das Wesen des »Vergessens« als das Gegenwesen zu jenem aufzuhellen. Aber wissen wir denn das Wesen des Vergessens schon zur Genüge und so vollständig und so ursprünglich, daß wir geradehin entscheiden dürfen, das Wesen des Vergessens habe mit dem, was die Sprache im Wort »ergetzen«

<sup>23</sup> [Randbemerkung mit schwarzer Tinte:] ergezzen = vergessen: *daher* ergetzen – fakt[isch] vergessen machen – lassen.

<sup>24</sup> [Vgl. Beilage Nr. 3, S. 945.]

<sup>25</sup> [Randbemerkung mit schwarzer Tinte:] vgl. Hölderlin, Gang aufs Land, *das Ergötzliche* [Elegie: Der Gang aufs Land. An Landauer, Vers 12 (»das Ergötzliche«)]. In: Hölderlin, Sämtliche Werke. Bd. IV: Gedichte 1800–1806. Besorgt durch Norbert v. Hellingrath, a.a.O., S. 112.]

<sup>26</sup> [Randbemerkung mit schwarzer Tinte:] (Wir sagen freilich, das Gedächtnis sei getrübt, und zwar gerade dort, wo vieles nicht mehr einfällt – einfach vergessen wird und bleibt.)!

Das Trübe und die *Trübung* hängt mit Gedächtnis – behalten zusammen. Wenn dieses getrübt werden kann, muß es klar und hell sein und zwar nicht nur beiläufig – sondern –

nennt, nichts zu tun? Das Wesen des Vergessens mag in gewisser Weise durchscheinen in dem, was man von ihm seit langer, wenngleich nicht ältester Zeit des Denkens kennt, in dem nämlich, was wir [als] das Nicht-Behalten und Nichtwiedererlangenkönnen deuten. Doch schon der Hinweis auf den noch verborgenen Grund des Behaltens und Erlangens, der Hinweis auf »Aufenthalt« und »Haben« und »Nichthaben« kann ausreichen, um uns erkennen zu lassen, daß wir nicht das geringste Recht haben zur Behauptung, das Vergessen, dessen Wesen uns kaum dämmert, könne in keiner Wesensbeziehung stehen zum »ergessen« und »ergetzen«, sondern müsse ausschließlich als das Gegenwesen zum Behalten gedacht werden, welches Behalten dem Gedächtnisvermögen zugeschrieben wird. Steht es so, dann ist es nötig, uns anders zu entscheiden: Wir trauen der Weisheit der Sprache Höheres zu als unserer Gewohnheit, im Geläufigen eines irgendwann verhärteten Sprachverständnisses zu versinken.

So verborgen denn der Wesenszusammenhang zwischen »ergetzen« (ergessen) und »vergessen« für uns noch sein mag, wir folgen der unscheinbaren Weisung der Sprache.

Worin die Zeitwörter »ergetzen« (»ergessen«) und »vergessen« zunächst übereinkommen, ist folgendes: das, worauf sie bezogen sind, steht nach der älteren Sprache im Genetiv. Beim »vergessen« kennen wir den genetivischen Bezug noch aus der Prägung des Namens »Vergißmeinnicht«; so auch die Wendung: »des Himmels vergessen«. Dieser Sprachgebrauch besteht durchgängig bis ins 18. Jahrhundert. Zur selben Zeit wird aus »ergetzen« unser heutiges »ergötzen«.<sup>27</sup> (Noch Goethe schreibt: ergetzen.) Es ist, als sollte jetzt auch im Wortlaut der ohnehin verborgene Bezug zu »vergessen« noch verklingen. Auch das Wort »ergetzen« verlangt die genetivische Bestimmung. Bei Luther heißt es: »da will ich mich meiner Mühe und meines Herzeleids ergetzen«. Bei Wieland: er kam, »mich zu besuchen und meines Leides zu ergetzen«.<sup>28</sup> Was

<sup>27</sup> [Zu den folgenden Ausführungen und Beispielen vgl. Beilage Nr. 3, S. 945.]

<sup>28</sup> [Randbemerkung in Bleistift mit Einfügungszeichen:] vergessen machen

dieser Vorrang des genetivischen Bezuges vor dem späteren accusativischen bedeutet, läßt sich nicht ohne weiteres und vor allem jetzt noch nicht erläutern. (Das Ereignishafte – statt des willentlich be-wirkenden und activ bearbeitenden.) Wir achten zuvor auf anderes. Es fällt auf, daß in den angeführten Sätzen »ergetzen« *inhaltlich* auf Mühe und Leid bezogen ist. Daher könnte man meinen, es bedeute soviel wie »vergessen«. Aber »ergetzen« bedeutet<sup>29</sup> »erfreuen« und dies in dem hohen Sinne, daß die Freude unser Wesen im Ganzen verklärt, ins Klare aufhellt und ins Lichte hebt. Wir nennen dieses Lichte und Offene, worin wir im erfreuten (er-gessenen) befreit werden: das Heitere. Das erfreuen ist aufheitern in die Heitere, aus der uns alles in seinem unverhehlten Wesen entgegenstrahlt, weil es da im eigenen Wesen ruhen darf. »Ergetzen« ist Befreien *zum* Heiteren und deshalb zugleich befreien von der Verdüsterung und dem alles verstellenden Finsternen. Einen des Leids und der Mühe ergetzen, bedeutet: ihn von der Verdüsterung, die sich ins Leid und in die Mühe legt, ins Heitere befreien. Wäre das »ergetzen« im Wesen nicht das Aufheitern im Sinne des Lichtens der Heitere, dann gäbe es nichts, wohin überhaupt Mühe und Leid weggenommen und verwandelt werden könnten. Es gäbe keinen möglichen Bezug des »Ergetzens« zu Leid und Mühe. Die Sprache sagt wohlweislich nicht: »das Leid«, »die« Mühe »ergetzen« – weil ja nicht diese selbst aufgeheitert werden, sondern die Sprache sagt: »des Leids, der Mühe sich ergetzen«, weil zugunsten der Mühe und des Leids das Lichte und Offene aufgeschlossen werden, damit der Mensch überhaupt aus der Verdüsterung herausfinden und ins Heiternde gelangen könne. Mühe und Leid verschwinden so nicht, aber ihnen zur Gunst öffnet sich im »ergetzen« das Lichte.

Wenn aber »ergetzen« (»ergessen«) ist aufheitern in die Heitere als Befreien zum Lichten und Offenen, dann ist »vergessen« die Verheiterung, die die Heitere des Offenen wegnimmt, indem sie

<sup>29</sup> [Randbemerkung in Bleistift mit Einfügungszeichen:] als *vergessen machen* – erheitern

das Verdüsternde, das Trübende, Nichtdurchlassende, Verschließende zuläßt, und unzugänglich macht, was von ihr betroffen wird.

Im Vergessen geschieht die Verheiterung, worin uns etwas entschwindet und zwar dergestalt entschwindet, daß wir dabei selbst hinsichtlich dessen, daß uns da etwas entzogen wird, ins Verborgene geraten. Vergessend – d. h. in der Verheiterung sind wir uns selbst verborgen hinsichtlich dessen, daß uns etwas unzugänglich geworden. Damit treffen wir wieder auf den schon erläuterten Grundzug des Vergessens, daß es selbst nicht bei sich ist, sondern selbst mit in den Sog des in ihm waltenden verheiternden Entzugs gerät. Gleich wie nun im »ergetzen« (»vergessen«) als erheitern die Befreiung ins Offene und Unverborgene wesentlich ist, so bleibt im *vergessen* als einem *verheitern* entscheidend die sich selbst verhüllte Fesselung in das Verborgenenbleiben von etwas. Wir »vergessen« heißt jetzt: es verheitert sich uns etwas und in eins damit verheitert sich unser vordem gelichteter Bezug zu ihm.

Denken wir fortan das Vergessen als Verheitern, d. h. als Gegenwart zum ergetzen, dann glücken uns vielleicht eines Tages tiefere Blicke in die Wesensheimat des Vergessens. Wir blicken da in den Bereich von Aufheiterung und Verheiterung. Wir erkennen, daß sich vor all unserem Tun und Lassen und für dieses dergleichen wie Heiterung ereignet, der wir erst verdanken, daß Erde und Welt, Gottheit und Menschheit im Offenen einander begegnen und entgegnen. Daß Heiterung ist (Hehl), dies schenkt uns erst die Möglichkeit eines Aufenthalts im Freien als dem Spielraum, innerhalb dessen wir erst zu etwas uns »verhalten«, an etwas uns halten, es behalten und nicht behalten und nicht mehr erlangen oder wieder erlangen können. Die jetzt aus dem Hinblick auf das *ergessen* gewonnene Kennzeichnung des Wesens des *Vergessens* schließt die längst geläufige Bestimmung des Vergessens als eines Nicht-Behaltens und Nicht mehr erlangen könnens sowenig aus, daß sie ihr vielmehr erst Grund und Wesensmöglichkeit gewährt.

Wo Aufheiterung waltet, ist das Lichte. Dieses aber bewahrt uns die Dinge und Menschen auf, hält sie auf, damit sie nicht

ins Finstere wegschwinden. Die Aufheiterung umsäumt alles und säumt es, so wie die Inseln den Strom säumen, aufhalten.<sup>50</sup> Die Aufheiterung ins Lichte und dieses selbst ist der Saum und die Säumnis von allem, was uns geschenkt wird. Wo aber die Verheiterung waltet, wird die Säumnis des Lichten und Offenen zur Ver-säumnis, die das Aufhaltende und Aufbewaltende des Lichten trübt und wegnimmt und dadurch das Behalten oder gar das Wiedererlangen versagt. Die Verheiterung, das ursprüngliche Vergessen, ist der Grund der Versäumnis. Die Versäumnis ist der Grund des Nichtbehaltenskönnens – des gewöhnlich so verstandenen »Vergessens«. Daß wir uns nur an dies geläufige Verständnis halten, deutet darauf hin, daß das ursprüngliche Wesen des Vergessens selbst vergessen bleibt.

Die versuchte Erläuterung des deutschen Wortes »vergessen« hat uns vielleicht den Gesichtskreis um einiges so erweitert, daß wir innerhalb seiner die Bedeutungsbereiche des entsprechenden lateinischen und des griechischen Wortes eher fassen können.

In der lateinischen Sprache heißt »ich vergesse« *obliviscor*; das Vergessen: *oblivio*. Das Wort stammt her von *oblino* – das bedeutet: beschmieren, verschmieren – nämlich die Wachstafel, darauf geschrieben wurde. Das Verschmieren ist so ein Wegwischen und Auslöschen und dadurch unzugänglich machen. Das lateinische Wort für »Vergessen« hat die mediale Form: *obliviscor*. Das besagt: ich verschmiere und lösche aus für mich, so daß das Ausgelöschte mir unzugänglich wird und bleibt. Das lateinische Wort für Vergessen verrät einen offenkundigen Zug der Tätigkeit, das Vergessen ist eine Art »Action«, ein Beseitigen. Wesentlicher bleibt, daß hier der Bezug des von uns so genannten Vergessens zum Verstellen und Verbergen nur mittelbar und der zur Verheiterung gar nicht anklingt. Das Vergessen ist ein Auslöschen und Verlöschen der Eindrücke. Allerdings liegt diesem vom Verschmieren der Wachstafel her verstandenen »Vergessen« ein Bild zugrunde, das

<sup>50</sup> [Randbemerkung mit schwarzer Tinte:] »Saum« – das *Umschließende* – | Hegende | | der Saum des Waldes |

auch in der Metaphysik der Griechen bei Platon und Aristoteles geläufig ist, wo das Gedächtnis mit einer Wachstafel verglichen wird, in die die sogenannten »Eindrücke« eingedrückt werden.<sup>31</sup>

Gleichwohl haben die Griechen dasjenige, was unsere Sprache als »Vergessen« und die lateinische als *oblivisci* auslegt, anders erfahren.<sup>32</sup> Das griechische Wort für das, was wir als Vergessen auslegen, lautet: *ἐπιλανθάνομαι*. Der Stamm dieses Wortes ist *λάθω* – *λάθω* – und das heißt: ich bin verborgen. Derselbe Wortstamm liegt im griechischen Wort für das, was wir »Wahrheit« nennen: »*Ἀλήθεια*«; insgleichen »natürlich« im griechischen Wort für »Vergessenheit« *Λήθη*. Auch das griechische Wort für Vergessen hat die mediale Form – nennt jedoch einen ganz anderen Sachverhalt in einer wesentlichen Hinsicht.<sup>33</sup> Wenn einer in die Fremde verschlagen dort die Heimat vergißt, sagt der Grieche: *ἐπιλανθάνεται τῆς πατρίδος* – er bleibt sich selbst verborgen im Bezug auf das Verborgenbleiben der Heimat vor ihm und für ihn. Vergessen ist griechisch gedacht: in solche Verborgenheit seiner selbst hinsichtlich des Bezugs zu Verborgendem hineingeraten. Im Vergessen ereignet sich eine den Menschen und das Ding befallende Verbergung. Das Ereignis dieser Art von Verbergung ist aber nichts anderes als das klar ausgesprochene Ereignis des Wesens dessen, was sich in der

<sup>31</sup> [Vgl. Platon, *Theätet* 191 c 8 – e 1; Aristoteles, *De anima* B 12, 424 a 17–21; Γ 4, 429 b 31 – 430 a 2.]

[Randbemerkung mit schwarzer Tinte:] vgl. Augustinus, *Confessiones* [lib.] X. [cap.] 4–25.

*oblivio* [vgl. *Confessiones* lib. X, cap. 8, sectio 12]

absorbere		<i>verschlingen</i>		Strom
<i>sepelire</i>		<i>verschlucken</i>		Ocean

<sup>32</sup> [Randbemerkung mit schwarzer Tinte:] vgl. Vorlesung Wintersemester 42/43. *Ἀλήθεια* und *Λήθη* (zu Platons Mythos) [Martin Heidegger, *Parmenides*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43. Hg. von Manfred S. Frings. Gesamtausgabe Bd. 54. Frankfurt a. M.: Klostermann 1982; 2. Aufl. 1992, §§ 6 und 7].

<sup>33</sup> [Randbemerkung mit schwarzer Tinte:] nicht ein Tun; nicht ein Lassen – sondern ein Geschick. Vgl. Heraklit Fragment 71 [nach: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 5. Aufl. / 6., verb. Aufl., a.a.O., S. 167].

Verheiterung ereignet, durch die etwas ins Unzugängliche verdüstert und dem Menschen entzogen wird.

Die Verwandtschaft des tiefer gefaßten, von der Verheiterung her gedachten Wesens des Vergessens mit dem griechisch erfahrenen Wesen des ἐπιλανθάνομαι wird deutlich. In der griechischen und in der deutschen Sprache waltet das selbe Denken und Sagen aus der selben Erfahrung dessen, was wir das Ereignis der verbergenden Verheiterung nennen können. In diesem Ereignis geschieht, daß so etwas wie die verheiternde Verbergung *ist*, wodurch Etwas dem Menschen Zugängliches und Verfügbares und schon Übereignetes gleichwohl entzogen wird, so zwar, daß dem Menschen dieser verbergende Entzug selbst verborgen bleibt. Insofern diese verheiternde Verbergung ist, ist Vergessenheit. Nur insofern diese ist, ist das Ereignis, daß etwas in die verheiternde Verborgenheit gelangt. Dies Ereignis ist der Grund dafür, daß der Mensch vergessen kann und ein Vergessender sein kann und in gewisser Weise sein muß. Dieses Ereignis ist die Vergessenheit selbst – das Wesen und Walten des Vergessenlassens und Vergessens.

»Die Vergessenen«<sup>34</sup>

<sup>34</sup> [Der Text bricht ab.]

## BEILAGEN

## 1. [Beilage zu S. 932]

lebende und tote Sprachen

noch gesprochene und nicht mehr gesprochene Sprachen

*Leben – tot*

auch die toten Sprachen »leben« noch –

genauer: leben und tot sein hier ungenau

| *der Sinn der Sprache* | ?? | Ursprung |

*die Sprache und das Seyn*

Es kann sehr wohl sein, daß in dem Wort noch Verborgenes west –  
noch nicht aufgegangen!

nicht zu *errechnen*!

»Wort« – und seine »*Möglichkeit*«

*Ver-gessen*

## 2. [Beilage zu S. 931]

Das Verhältnis zwischen den Wörtern und den Sachen ist noch weithin ungeklärt. Sind die Sachen vor den Wörtern und diese nur die Bezeichnungen für jene? Oder sind die Wörter vor den Sachen und jene die Bürgschaft für diese? Oder gilt sowohl die eine als auch die andere Bestimmung des Verhältnisses von Wörtern und Sachen, so daß beide Bestimmungen noch ungenügend bleiben.

| *Worte und Wörter* |

Das Wort der wahrende Grund für das Verhältnis von Sachen und Wörtern und deren Wesen selbst.

Die Worte als Wörter; die Wörter als Sachen und die Sachen als Dinge. Die Dinge als Gegenstände.

Gleichzeitig – | das *Unvermögen des Wortes* und die *Verschleierung des Wortes* im *unachtsamen Verbrauch*, die Buchstabenwörter. »Ila« – Ufa.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> [Internationale Luftfahrtausstellung – Universum-Film AG.]

3. *ergezzen*  
 [Beilage zu S. 938]

ergötzen = mhd. ergetzen, noch bis ins 18. Jahrh. mit e geschrieben, ist Bewirkungswort zu mhd. ergëzzen »vergessen«, dessen zweiter Bestandteil mit dem von »vergessen« identisch ist. Demnach bedeutet e. ursprünglich »vergessen machen«, daher »schadlos wofür halten«, vgl. »der dich des Schadens wohl e. kann« Lu., »da will ich mich meiner Mühe und meines Herzeleids e.« Lu., »mich zu besuchen und meines Leides zu e.« Wi. Indem die genetivische Bestimmung wegblieb, vollzog sich der Übergang zu der heutigen Bedeutung. In der älteren Sprache wird es auch von edlerer Art des Vergnügens gebraucht, als es jetzt üblich ist.

H. Paul.<sup>56</sup>

<sup>56</sup> [Hermann Paul, Deutsches Wörterbuch. Halle a. S.: Niemeyer 1897, S. 122 (»ergötzen«). Zitate (Lu. = Luther, Martin; Wi. = Wieland, Christoph Martin) von Heidegger in Anführungszeichen gesetzt. Abkürzung mhd. = mittelhochdeutsch.]



XXVI. ÜBER DAS DING  
(Mai 1950)



## Über das Ding<sup>1</sup>

Sind noch Dinge um uns? Sind überhaupt schon Dinge als Dinge gewesen? Was ist das Ding? Die Fragen klingen seltsam. Sie scheinen zu irren. Denn jedermann erfährt es täglich, daß überall und stets Gegenstände uns umstehen und uns begegnen. Jedermann weiß, wie wir mit Gegenständen zu tun haben.

Ein Gegenstand ist das Haus dort und der Baum vor dem Haus und der Brunnen im Hof; denn sie stehen, wenn wir zu ihnen oder an ihnen vorbei kommen, uns entgegen. Gegenstände sind der Pflug und der Traktor, der mit ihm die Furchen<sup>2</sup> in den Acker reißt. Gegenstände sind das Motorrad auf der Straße und der Radioapparat in der Stube.

Aber sind diese Gegenstände: Dinge? Vielleicht war der Brunnen im Hof ein Ding. Vielleicht war der Pflug auf dem Feld, als ihn noch das Ochsesgespann zog und Bauernhände die Pflugschar in den Erdboden drückten, ein Ding. Vielleicht war das Kreuz im Herrgottswinkel ein Ding, bevor der Radioapparat seinen Platz besetzte. Vielleicht war das seidene Halstuch der Großmutter, das noch in der Truhe liegt, samt der Truhe ein Ding. Aber der Schal, den der Rennfahrer um den Hals schlägt, ist vermutlich kein Ding.

Vielleicht waren Brunnen und Pflug, Kreuz und Halstuch und ihresgleichen zeitweilig einmal unterwegs, Dinge zu werden. Doch selbst dies verbürgt in keiner Weise, daß diese Dinge jemals bisher *als* Dinge anwesen konnten. Unbestreitbar stehen ihnen jetzt Traktor und Motorrad, Telefon und Radioapparat und jegliches dieser Art im Weg und gegen sie. Solche Gegenstände verstellen die Dinge und verdrängen sie. Um uns sind dann teils Dinge teils Gegenstände. So scheint es. Aber dieses teils – teils gibt es nicht. Der Radioapparat steht keineswegs in der Stube nur auch da neben Tisch und Bank und Stuhl und Schrank. Der Apparat bestimmt

<sup>1</sup> [Randbemerkung auf dem 1. Blatt des Manuskripts:] Eine mehr didaktische Ausarbeitung (nicht vorgelesen). – Mai 1950.

<sup>2</sup> [In der Handschrift steht »Furchen« (wohl Verschreibung).]

alles in der Stube, auch wenn die Stimme Amerikas nicht spricht, weil der Apparat ab-gestellt ist. Tisch und Bank sind noch die selben und doch nicht mehr die gleichen, seitdem der Apparat, wenn auch noch so versteckt und unauffällig, in der Stube steht. Zwar kann der beigeholte Schreiner mit dem besten Willen an Tisch und Bank keine Veränderung ausfindig machen, die sich mit dem Aufstellen des Apparats eingestellt haben soll. Gleichwohl ist alles in der Stube anders und nicht nur in der Stube. Die Gewitter, die über dem Dorf heraufziehen, kommen noch ihre alten Straßen. Dennoch sind sie nicht mehr die gleichen. Das Gewitter ist zur Störung des Radioempfangs geworden.

Stube und Haus, Gewitter und Vogelruf werden durch den Radioapparat gewiß nicht zum Verschwinden gebracht. Sie bleiben anwesend. Aber das ganze Anwesen ist verändert. Was geht hier vor sich? Genügt es, unklar genug, zu sagen: die Gegenstände verdrängen die Dinge? Wie, wenn das, was wir Dinge nannten, noch nie Ding war, geschweige denn *als* Ding erscheinen konnte. Wie gar, wenn das, was wir Gegen-Stände nennen, Traktoren, Motorräder, Flugzeuge, Radioapparate, nicht einmal mehr Gegenstände sind und dennoch unwiderstehlich *sind*.

Man behauptet freilich, es sei nur eine Sache der Namengebung und der willkürlichen Wortwahl, ob das, was ist, Ding heiße oder Gegenstand, ob man es das Reale nenne oder das Wirkliche oder das Objektive. Man beweist diese Behauptung durch den Vermerk, die Alltagssprache sowohl wie die Sprache der Philosophie gebrauche die Namen Ding, Gegenstand, Wirkliches, Reales, Objektives beliebig und durcheinandergewirrt; niemand stoße sich an diesem Brauch. Gewiß, der Sprachgebrauch, der stündlich ausspricht, wie das, was ist, *ist*, bleibt durch und durch verworren. Niemand kehrt sich an diese Verwirrung. Zu ihr gehört auch dies, daß der Sprachgebrauch nur noch als der *bloße* Sprachgebrauch gilt, der ständig mehr verbraucht und immer ungehemmter durch das beliebige Sprechen ersetzt wird. Was will die gegenstandslose Kunst und das Gerede darüber, wenn niemand bedacht hat, was ein Gegenstand ist und woher es kommt, daß das Anwesende seit langem

als Gegenstand ansteht. Ist das *Gegenstandlose* nicht noch ärger, weil unwissender an den Gegenstand gekettet als jede Darstellung von Gegenständen, genau so wie das *Ratlose* davon leben muß, daß es einen Rat gab und gibt. Der verworrene Gebrauch der Namen Ding, Gegenstand, Wirkliches, Reales, Objektives für das, was ist, geht vermutlich nicht nur den zuchtlos betriebenen Sprachgebrauch an. Der ungezügelte und blinde Gebrauch der Hauptnamen für das, was ist, geht in der Sprache mit der Sprache vor sich. Was da geschieht, fällt in das, was vor sich geht, wenn die Dinge nicht als die Dinge sind, wenn jetzt sogar die Gegenstände verschwinden und gleichwohl alles bei all diesem Schwund in einer eindeutigen Unwiderstehlichkeit anwest.

Wie west denn alles an?

Die Entfernungen in der Zeit und im Raum schrumpfen ein. Wohin der Mensch vormals Wochen und Monate lang unterwegs war, dahin gelangt er jetzt durch die Flugmaschine über Nacht. Wovon der Mensch früher erst nach Jahren oder überhaupt nie eine Kenntnis bekam, das erfährt er heute durch den Rundfunk stündlich im Nu. Das Keimen und Gedeihen der Gewächse, das die Jahreszeiten hindurch verborgen blieb, führt der Film jetzt öffentlich in einer Minute vor. Entfernte Stätten ältester Kulturen zeigt der Film, als stünden sie eben jetzt im heutigen Straßenverkehr. Der Film bezeugt überdies sein Gezeigtes noch dadurch, daß er zugleich den aufnehmenden Apparat und den ihn bedienenden Menschen bei solcher Arbeit vorführt. Den Gipfel aller Beseitigung jeder Möglichkeit von Ferne erreicht jene Einrichtung, die bald durch die Fernsehapparatur das ganze Gestänge und Geschiebe der Weltöffentlichkeit durchjagen und beherrschen wird.

Der Mensch legt die längsten Strecken in der kürzesten Zeit zurück. Er bringt die größten Entfernungen hinter sich und bringt so schließlich alles im Fernsehen auf die kleinste Entfernung jederzeit nach Belieben vor sich.

Allein, das hastige Beseitigen aller Entfernungen bringt keine Nähe; denn Nähe besteht nicht im geringen Maß der Entfernung. Was streckenmäßig in der kleinsten Entfernung zu uns steht,

durch das Bild im Film, durch den Ton im Funk, kann uns fern bleiben. Was streckenmäßig unüberschbar weit entfernt ist, kann uns nahe sein. Kleine Entfernung ist nicht schon Nähe. Große Entfernung ist noch nicht Ferne. Nähe bleibt aus trotz der Verkürzung der längsten Strecken auf die kleinsten Abstände. Nähe wird vermutlich durch das restlose Beseitigen der Entfernungen sogar abgewehrt. Im Ausbleiben der Nähe bleibt auch die Ferne weg. Alles, was *ist*, ist gleich fern und gleich nah. Das Eine und das Andere gilt gleich. Im Ausbleiben der Nähe west der Fortriß in das Einerlei, des Gleich Giltigen, das dem Menschen weder nahe geht noch fern steht.

Alles west so an, daß es abwest in das Abstandlose, in diesem verschwindet, um aus ihm unwiderstehlich anzuwesen. Dem Abstandlosen fehlt die Distanz als jenes Zwischen, durch das Jegliches seine Nähe hat und seine Ferne behält.

Wo jedoch Nähe und mit ihr die Ferne ausbleiben, wird alles in das gleichförmig gleichgiltige Abstandlose zusammengeschwemmt. In solcher Anschwemmung west jetzt alles an. Ist dieses Zusammengehen in das Abstandlose nicht noch unheimlicher als das Auseinanderplatzen von allem. Geschähe nur dies, dann wäre es trotz aller zerstörenden Folgen lediglich ein momentweise anwesender Vorgang innerhalb des Anwesenden. Daß jedoch Nähe ausbleibt, ist ein Ereignis in der Weise des Anwesens als solchen. Der Mensch starrt heute nur auf das, was mit der Explosion der Atombombe kommen könnte. Der Mensch bedenkt nicht, was lang schon angekommen ist, aber sich im Anwesenden verbirgt. Die Explosion der Atombombe ist nur der letzte Auswurf, den die Herrschaft des Abstandlosen aus sich hinauswirft, um von der einen Wasserstoffbombe zu schweigen, deren Initialzündung, theoretisch in der weitesten Möglichkeit gedacht, genügen könnte, um alles Leben auf der Erde auszulöschen. Unheimlicher als diese Zerstäubung von allem je sein könnte, ist bereits die heraufkommende Gewalt der Sucht des Fernsehens. Die Fernsehapparatur ist die äußerste Zerstörung der Nähe. Diese Zerstörung ist die für uns denkbar vernichtendste, und zwar deshalb, weil diese Zerstö-

nung<sup>3</sup> west und *ist*, wogegen die Verlöschung alles Lebens alles ins nichtige Nichts verwest, so daß diese Vernichtung die Vernichtung selber ins Nichtige wegreißt. Worauf wartet die ratlose Angst vor dieser Vernichtung noch, wenn das eigentlich Entsetzliche sich schon [ereignet hat]<sup>4</sup>. Das Entsetzliche ist Jenes, das alles, was anwest, aus den vormaligen Weisen seines Anwesens heraussetzt und es gleichwohl nicht verwesen läßt. Dieses Entsetzende verbirgt sich uns darin, daß das Abstandlose herrscht. Das Entsetzende hat sich darein verrätelt, daß, allem Überwinden der Entfernungen zum Trotz, Nähe ausbleibt.

Was sich demnach in der Weise, wie alles Anwesende anwest, ereignet, ist das Ausbleiben der Nähe. Doch wie ist es mit der Nähe? Welches ist ihr Wesen? Worin beruht ihr Ausbleiben? Liegt es am Ausbleiben der Nähe, daß das Abstandlose herrscht und das Ding nicht als das Ding west? In der Tat. Die Herrschaft des Abstandlosen drängt uns in die Fragen: Sind noch Dinge um uns? Sind überhaupt schon Dinge als Dinge gewesen?

Was ist das Ding? Was ist das Dingliche *am* Ding? Was ist das Ding an sich? Wir gelangen erst dann zu einem Ding an sich, wenn wir zuvor das Ding als Ding erlangt haben. Wir können über die Erkennbarkeit oder Nichterkennbarkeit der Dinge an sich erst entscheiden, wenn wir zuvor das Ding als Ding bedacht haben. Vermutlich hat Kant, der sich um jene Frage mühte, niemals das Ding als Ding gedacht. Was er nach dem Brauch der Überlieferung Ding nannte, war nur der Gegenstand für ein Vorstellen. Insofern das Ausbleiben der Nähe uns die Dinge als Dinge versagt, ist vermutlich das Wesen des Dinges mit der Nähe verwandt.

Was aber ist die Nähe? Was sie nicht ist, hat sich gezeigt. Nähe ist nicht die bloße Kürze einer Entfernung, denn ein weit Entferntes kann uns nahe sein. Nähe kann sich darum auch niemals durch die Maßzahl einer Streckenabmessung ausmachen. Nähe ist

<sup>3</sup> [In der Handschrift steht verschentlich:] Zerstört

<sup>4</sup> [Die vom Herausgeber in eckige Klammern gesetzten Wörter sind ein für den Satz fehlender Ausschnitt des in der Handschrift deutlich durchgestrichenen, aber nicht ersetzten längeren Textes.]

kein Gegenstand. Nähe läßt sich nicht geradehin vorstellen. Vermutlich ist die Nähe näher, wenn wir uns bei solchem aufhalten, was *in* der Nähe ist. Etwas in der Nähe, hat Nähe gleichsam bei sich, obzwar die Nähe kein Behälter sein kann, worin wir etwas Unterbringen.

Etwas, das in der Nähe ist, steht uns nahe. Es geht uns an. Es nimmt uns in seinen Anspruch. Das uns Nahe ist vertraut. Wenn das Nahe uns aus der Nähe in den Anspruch nimmt, dann sind wir die Eingenommenen und gehören so in die Nähe. Demgemäß west Nähe zwar nicht ohne uns, aber sie ist gleichwohl nie lediglich durch uns. Mit dem Vertrauten sind wir im Einverständnis; doch wir durchschauen es nie so, daß wir es erklären könnten. Wir wollen es auch nicht erklären, weil im Erklärten und Erklärbaren das Vertraute und damit die Nähe verlöschen. Das Vertraute ist voll der Geheimnisse. Das Nahe bleibt auch dann geheimnisvoll, wenn es zum Gewohnten wird. Dann gelangt es zwar leicht und hart an die Grenze des Gewöhnlichen, zumal wenn es noch etwas Lebloses ist wie z. B. ein Krug in der Nähe. Was ist der Krug in diesem Fall? Er ist etwas, das anwest, indem es vor uns steht. Er ist ein Gegenstand. Freilich steht er nicht dadurch, daß wir ihn uns vorstellen. Vollends ist solches Vorstellen keine Tätigkeit unseres Bewußtseins, das im Inneren unseres Ich, des *ego cogito*, abläuft. Aber auch dann, wenn wir den Krug in dem geraden Sinn uns vorstellen, indem wir ihn vor uns aufstellen, vermögen wir dies nur so, daß wir zugleich uns vor den Krug stellen. Denn der anwesende Krug ist uns, die wir auf ihn zu kommen, *über*: Er steht über uns weg. Er steht; er steht gegen uns; er steht gegen uns über.<sup>5</sup> Er

<sup>5</sup> [Ergänzung mit Bleistift:] Goethe [vgl. u. a. Goethes Gespräche. Gesamtausgabe. Begründet von Woldemar Frhr. von Biedermann. Neu hg. von Floboard Frhr. von Biedermann. Bd I: Von der Kindheit bis zum Erfurter Kongreß, 1754 bis Oktober 1808. 2., durchges. und stark verm. Aufl. Leipzig: F. W. v. Biedermann 1909, Nr. 1026, S. 506 (mit Friedrich Wilhelm Riemer, Karlsbad, 2. August 1807). In der Frankfurter Ausgabe: Johann Wolfgang Goethe, Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. Hg. von Friedmar Apel, Hendrik Birus (u. a.). II. Abt. Bd. 6 (33). Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1993 (Bibliothek deutscher Klassiker 99), Nr. 167, S. 218.]

ist Gegenüberstand. Der Krug reicht mit seinem Stehen hinter unseren Rücken; denn er steht dort, wo er steht, und steht so, wie er steht, auch wenn wir uns rückwärts von ihm entfernen. Der Gegenstand reicht nie nur bis an die Fassade unserer Gesichtsvorstellungen, wie alle Erkenntnislehre bisher gemeint hat. Der Gegenüberstand ist niemals nur ein bloßer Gegenstand für das Vorstellen. Der Gegenüberstand ist niemals nur Objekt für ein Subjekt. Jede Lehre von der Objektivität der Objekte, die sich anmaßt, das Anwesende als ein solches zu denken, trägt schon in ihrem Prinzip zu kurz. Sie reicht, wenn es hoch kommt, bis zum Gegenstand des Anwesenden. Eingespannt in das bloße Entgegen zu uns, den Vorstellenden, bleibt das Anwesende schon der Möglichkeit beraubt, uns gegenüber ins Wesen zu bringen, daß es, von sich aus anwesend, unserem Vorstellen *über* ist. Allein, auch das Anwesende im Sinne des Gegenüberstandes kann so nur stehen, weil es in sich selber steht. Es ist ein Selbststand. Sagen wir dies vom Krug, dann nehmen wir ihn rein so, wie er als er selbst anwest. Wir nehmen ihn nicht einmal. Wir lassen ihn stehen. Wir überlassen dieses Selbstständige seinem Selbststand. Aber sagen wir, wenn wir den Krug als dieses Selbstständige anwesen lassen, etwas über den Krug als Krug? Keineswegs. Im Selbststand als ein Selbstständiges ist auch der Baum. Der Krug steht jedoch in einer anderen Weise in sich als der Baum.

Was ist der Krug selbst, daß er aus seinem Krugwesen her in sich steht? Der Krug ist ein Gefäß. Ihm gehört, anderes in sich zu fassen. Das Fassende am Krug sind Boden und Wand. Dieses Fassende ist selbst wieder faßbar am Henkel. Der Krug bleibt Gefäß, ob wir ihn vor uns stellen oder nicht, ob er als Gegenüberstand uns begegnet oder nicht. Der Krug steht als Gefäß in sich. Wie steht dieses Fassende? Wie steht es mit dem Stand des Gefäßes? Es steht nur, insofern es zum Stand gebracht worden. Gemeint ist hier jener Stand, demzufolge der Krug dann erst auf dem Tisch hier oder an der Opferstätte aufgestellt werden kann. Gemeint ist der Stand, zu dem das Gefäß durch ein Stellen kommt, das wir als Herstellen kennen. Der Töpfer stellt den Krug her. Er stellt

das Aussehen von dergleichen wie Krug in die solchem Aussehen gemäß ausgewählte und zubereitete Erde. Daraus besteht der irdene Krug; durch das, woraus er besteht, kann er auf der Erde stehen. Aus Solchem her, aus Erde und Aussehen, steht der Krug. Der Stand des Hergestellten ist der Herstand. Dieser noch ungewohnte Name sagt ein Zwiefaches. Einmal: das Hergestellte steht aus dem, woraus es besteht, her und stammt so aus einem Machen her. Was in diesem Sinne von Herkunft hersteht, steht aber zugleich in einem zweiten Sinne her. Das in solcher Weise Hergestellte steht innerhalb des schon Anwesenden in die Unverborgenheit herein und *her*. Das Anwesen des Anwesenden von der Art des Kruges wird durch den Herstand in einer besonderen Weise bestimmt. Das zu vermerken, ist deshalb nötig, weil das abendländische Denken seit Platon und Aristoteles das Anwesen überhaupt für alles Anwesende vom Herstand aus begreift; nicht nur das Anwesende, das durch ein menschliches Herstellen zu Stand kommt, sondern auch und gerade das Anwesende, das, von sich her aufgehend, sich vor- und herbringt. Dessen Anwesen heißt im Beginn des abendländischen Denkens  $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ .

Im Herstand des Anwesenden gründet, daß es Selbststand ist. Im Selbststand gründet, daß es Gegenüber-Stand wird. Im Gegenüberstand gründet, daß das Anwesende Gegenstand sein kann für ein Vorstellen. Im Gegenstand gründet, daß er als Objekt für ein Subjekt vorgestellt und dieses Vorstellen dem Innern eines Ichbewußtseins zugewiesen werden kann. So weit her gegründet und im Wesen so vielfältig abhängig ist die Subjekt-Objektbeziehung, die man heute noch gern als die ursprüngliche nicht weiter begründungsbedürftige Urtatsache allem Denken zugrunde legt, mag man diese Begründung realistisch oder idealistisch auslegen [mag man es nackt stehen lassen oder in einem Umgreifenden unterbringen, auch in diesem und gerade in diesem Falle trägt und bestimmt sie alles Fragen].<sup>6</sup> Hätte sich das Anwesen des Anwesenden für Plato und Aristoteles nicht im Sinne des Herstandes

<sup>6</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

gelichtet, dann hätte weder Thomas von Aquin das *ens entium* als *actus purus*, noch Kant das Anwesen des Anwesenden als Gegenständlichkeit des Gegenstandes im Sinne der Objektivität des Objekts vorstellen können. [Beide reichen auf eine je verschiedene Weise in die Auslegung des Anwesens als Herstand zurück. Beide vermögen aber in gleicher Weise nicht, den Herstand als solchen zu denken, geschweige denn seine Wesensherkunft zu erfahren. Vielmehr versuchen beide nach ihrer Art das ursprünglich griechisch Gedachte in ihrem Sinne aufzufassen und als das Griechische auszugeben.]<sup>7</sup>

Der Krug steht als Gefäß in sich, weil sein Stand ein Herstand ist. Aber herständig ist auch das Schiff und der Schild, die Spange und der Spiegel, das Standbild und der Tempel.

Zwar sind wir jetzt, den Krug im Herstand denkend, zum Anwesen dieses Anwesenden gelangt. Aber so gedacht, west der Krug nur an als etwas Hergestelltes. Wir sind nicht beim Krug, wie [er] als Krug ist. Als solcher ist er ein Gefäß, etwas Fassendes. Um dieses und sein Fassen zu finden, hilft es uns nichts, wenn wir den Krug in der Hinsicht zergliedern, daß er hergestellt wurde. Der Krug ist nicht deshalb Gefäß, weil er hergestellt ist. Der Krug mußte hergestellt, in den Herstand gebracht werden, weil er Gefäß ist.

Wie gewahren wir das Fassende am Krug, damit wir ihm sein Krugwesen lassen und es wahren? Solange uns dies nicht glückt, sind wir nicht beim Krug, ist der Krug nicht in der Nähe. Was aber Nähe sei, suchen wir doch.

Das Krugwesen gewahren wir, wenn wir das Fassende des Gefäßes beachten. Das Fassende des Kruges kommt zum Vorschein, wenn wir den Krug füllen. Boden und Wandung des Kruges machen das Fassende aus; denn durch sie ist der Krug undurchlässig. Aber ist das Undurchlässige schon das Fassende? Gießen wir, wenn wir den Krug mit Wein füllen, den Wein in die Wandung und in den Boden? Offenbar nicht, sondern höchstens auf den Boden und

<sup>7</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

zwischen die Wandung. Im Füllen als Vollgießen fließt der Guß in den leeren Krug. Die Leere des Kruges ist das Fassende des Gefäßes. Die Leere, dieses Nichts am Krug, ist das, was der Krug als Gefäß ist. Allein, der Krug besteht doch aus Wand und Boden. Durch das, woraus er besteht, steht er. Was wäre ein Krug, der nicht stünde? Zum wenigsten ein mißratener Krug; also immer noch Krug, nämlich ein Gefäß, das zwar faßte, aber als ständig umfallendes immer wieder auslief. Doch auslaufen kann nur ein Gefäß.

Wand und Boden, daraus ein Krug besteht und wodurch er steht, sind nicht das eigentlich Fassende. Das Fassen übernimmt und vollbringt die Leere des Kruges. Sie ist das Wesende des Gefäßes. Dann stellt der Töpfer gar nicht den eigentlichen Krug her, wenn er auf der Drehscheibe Wand und Boden verfertigt. Er gestaltet nur den Ton zum Undurchlässigen. Nein! Er gestaltet die Leere. Für sie, in sie und aus ihr als das Fassende formt er den Ton als das Undurchlässige, das zum Fassenden gehört. Der Töpfer greift zuerst und stets das Unfaßliche der Leere. Sie stellt er als das Fassende in die Gestalt des Gefäßes her. Die Leere des Kruges lenkt jeden Griff des Herstellens.

Das Anwesen des Kruges als Krug beruht nicht im Herstand eines Gefäßes, sondern im Fassen, als welches die Leere des Kruges west. Allein, ist der leere Krug wirklich leer? Die physikalische Wissenschaft versichert uns, der vermeintlich leere Krug sei mit Luft angefüllt und mit all dem, was das Gemisch der Luft ausmacht. Der Hinweis auf die Leere des Kruges verirrt sich ins Unwirkliche. Wir ließen uns durch eine halbpoetische Schilderung des Kruges täuschen, statt nüchtern das Wirkliche dieses Gefäßes als den Maßstab aller Aussagen festzuhalten. Sobald wir uns nämlich herbeilassen, den wirklichen Krug wissenschaftlich auf seine Wirklichkeit hin zu untersuchen, zeigt sich ein anderer Sachverhalt. Wenn wir den Wein in den Krug gießen, wird lediglich die Luft, die den Krug bereits anfüllt, verdrängt und durch eine Flüssigkeit ersetzt. Den Krug füllen heißt, nach den wirklichen Verhältnissen vorgestellt, eine Füllung gegen eine andere

auswechseln. Die wissenschaftliche Vorstellung von einem Gefäß kennt keine leeren Krüge.

Diese Angaben der Physik sind richtig. Die Wissenschaft stellt in diesen objektiven Aussagen etwas Wirkliches vor. Sie stimmen mit ihrem wirklichen Objekt überein. Aber ist dieses Wirkliche — der Krug? Nein. Die Wissenschaft trifft immer nur das, was *ihre* Art des Vorstellens im vorhinein als den für sie allein möglichen Gegenstand zugelassen hat. Das physikalische Vorstellen im weiteren Sinne findet in seinem Gegenstandsbezirk niemals dergleichen wie einen Krug. Was die Wissenschaft dem Vorstellen als das objektiv Wirkliche zustellt, weist zwar an, aber nicht in die Nähe. Demnach konnte es scheinen, die wissenschaftliche Erforschung des objektiv Wirklichen und der jetzige Versuch, den Krug als Krug zu bedenken, seien lediglich zwei verschiedene, aber gleich mögliche Weisen des gegenständlichen Vorstellens. Aber der Schein, hier handle es sich nur um zwei Einstellungen, die man beliebig auswechseln könne wie eine Kopfbedeckung, trügt. Denn das wissenschaftliche Vorstellen, das den Krug als einen erklärbaren Gegenstand unter die übrigen beliebigen Gegenstände abstellt, vollzieht jenes Beseitigen aller Entfernungen, demzufolge alles gleich nah und gleich fern ist. Das Allgemeingiltige der Wissenschaft gehört in jenes überall Gleich-Giltige, das sich in das Abstandlose alles so Vorgestellten verfestigt.

Man sagt, das Wissen der Wissenschaft sei zwingend. Gewiß. Doch worin besteht ihr Zwingendes? Für unseren Fall in dem Zwang, den mit Wein gefüllten Krug preiszugeben und an seiner Statt einen Hohlraum vorzustellen, in dem sich Flüssigkeit ausbreitet. So geschah es auch. In dem Augenblick nämlich, da sich uns der Anschein aufdrängte, die Wissenschaft kann über die Wirklichkeit des wirklichen Kruges den allein verbindliche Aufschluß geben, war der Krug schon verschwunden. Wir stellten das Wesende des Gefäßes, sein Fassendes, die Leere, als einen mit Luft gefüllten Hohlraum vor. In der Tat. Das ist die Leere wirklich, als physikalischer Gegenstand vorgestellt. Aber dies ist nicht die Leere des Kruges. Wir ließen Leere des Kruges nicht *seine*

Leere sein. Wir mißachteten das, was am Gefäß das Fassende ist. Darum mußte uns auch das, *was* der Krug faßt, entgehen. Der Wein wurde zu einer gleichgiltigen Flüssigkeit, zu einem der möglichen Aggregatzustände der Stoffe. Das zwingende Wissen der Wissenschaft erzwang von uns die Unterlassung, dem nachzudenken, wie der Krug als Gefäß faßt und was er faßt, wie der Krug in solchem Fassen als Krug west. Wir sprechen wissenschaftliche Urteile über den Krug als Gegenstand aus. Aber wir entsprechen so nicht dem Wesen des Kruges. Versuchen wir aber dies, dann denken wir den Krug unwissenschaftlich. Gewiß. Aber nicht unsachlich, sondern allererst aus der einen Sache seines Wesens. Der Krug ist etwas Fassendes.

Wie faßt die Leere des Kruges? Sie faßt, indem sie, was eingegossen wird, nimmt. Sie faßt, indem sie, was eingegossen worden, behält und verwahrt. Das Fassen ist zwiefach, das nennende Wort zweideutig. Das Nehmen von Einguß und das Einbehalten von Guß gehören zusammen, denn beide sind einig und einzig auf das Ausgießen aus dem Krug abgestimmt. Sie sind vom Ausgießen her bestimmt. Ihr Fassen west im Ausgießen. Das Ausgießen von Guß ist das Schenken. Im Schenken des Gusses beruht das Fassen des Gefäßes, welches Fassen seine Leere als das Fassende verlangt. Das Fassen des Gusses ist seinem Wesen nach in das Schenken versammelt. Dieses ist im Wesen reicher als das bloße Ausgießen. Das bloße Ausgießen, für sich vorgestellt, ist nur die mögliche Verwendung des Schenkens. Das Schenken ist vielmehr die Versammlung von Fassen als Nehmen und Einbehalten und von Ausgießen des Verwahrten. Wir nennen die Versammlung der Berge das Gebirge. Wir nennen die Versammlung des vollen Wesens des Fassens und Ausgießens im Schenken und als Schenken das Geschenk. Im Geschenk des Gusses west das Krughafte des Kruges. Das Ausschenken bringt den Guß als eingeschenkten in ein anderes, das Trinkgefäß. Daraus kann der Guß, er kann aber auch im Ausgießen des Kruges unmittelbar aus diesem getrunken werden. Der Guß des Kruges ist dann ein Trunk. Jeder Trunk aus dem Krug, sei er unmittelbar aus diesem, sei er mittelbar aus dem

Becher, ist Geschenk. Der Trunk beruht zwar im schenkenden Wesen des Kruges. Aber dieses erfüllt sich nicht im Trunk; denn das eigentliche Geschenk west nicht im bloßen Ein- und Ausschenken des Gusses. Im eigentlichen Geschenk wird der Guß verschenkt. Das eigentliche Schenken versammelt sich im Sichverschenden. Es beschränkt sich nicht auf einen Nutzen und eine Dienlichkeit, darum kann das eigentliche Schenken aus dem Geschenk des Kruges nicht der Trunk sein. So spricht denn auch die Sprache dort, wo wir aus dem Krug trinken, nicht von einem Ausschenken.

Das Krughafte des Kruges beruht im Geschenk des Gusses, zu welchem Geschenk das Fassen und mit diesem die Leere gehört. Darum behält auch der leere Krug sein Wesen nur aus dem Geschenk des Gusses, obzwar ein leerer Krug ein Ausschenken nicht zuläßt. Aber dieses Nichtzulassen von seiten des Kruges eignet dem Krug und nur dem Krug, wogegen eine Sense oder ein Hammer unvermögend sind zu einem Nichtzulassen eines Schenkens.

Das Geschenk des Gusses kann ein Trunk sein. Er gibt Wasser, er gibt Wein zu trinken.

Im Wasser des Gusses weilt die Quelle. In der Quelle weilt das Gestein und aller dunkle Schlummer der Erde. Im Wasser des Gusses weilt die Erde, die Regen und Tau des Himmels empfängt. Im Wasser der Quelle weilt die Hochzeit von Himmel und Erde. Das aus der Quelle geschöpfte Wasser hat als Guß und Trunk sein Wesen aus dem Geschenk des Kruges. Im Geschenk west das Krughafte des Kruges. Im Wesenden des Kruges weilen Himmel und Erde.

Das Geschenk des Gusses ist Trunk den Sterblichen. Er labt ihren Durst. Er erquickt ihre Muße. Er erheitert ihre Geselligkeit. Aber das Geschenk wird auch Geschenk zur Weihe. Ist der Guß zur Weihe, dann stillt er nicht einen Durst. Er stillt die Feier des Festes ins Hohe. Das Geschenk des Gusses wird dann nicht mehr in der Schenke geschenkt. Das Geschenk des Gusses zur Weihe ist auch nicht mehr ein Trunk für die Sterblichen. Er ist der den unsterblichen Göttern gespendete Trank. Das Geschenk des Gusses als Trank ist das eigentliche Geschenk. In dem aus dem

Krug den Göttern gespendeten Trank erfüllt sich das volle Wesen des schenkenden Geschenks. Als geweihter Trank ist der Guß des Kruges das, was das Wort »Guß« eigentlich nennt: Spende und Opfer. »Guß«, »gießen« lautet griechisch χέειν, indogermantisch: ghu. Das bedeutet: opfern. Gießen ist, wo es wesentlich gedacht und so gedacht echt gesagt wird, nicht das bloße Ein- und Ausschütten. Gießen ist: spenden, opfern und deshalb schenken. Darum erst kann das Gießen, sobald sein Wesen verwest, zum bloßen Ein- und Ausschütten werden und dies gar in einem gewöhnlichen Ausschank.

Im Geschenk des Gusses, der Trank ist, weilen in ihrer Weise die Trinkenden, die Sterblichen. Im Geschenk des Gusses, der Trank ist, weilen sie, die das Geschenk des Geschenkes zurückempfangen, die Göttlichen. Im Geschenk des Gusses weilen je verschieden die Sterblichen und die Göttlichen. Im Geschenk des Gusses weilen Erde und Himmel. Das Geschenk des Gusses ist das Wesende des Kruges. Im Wesen des Kruges, im Krug als Krug, weilen zumal Erde und Himmel, die Sterblichen und die Göttlichen. Diese Vier gehören von sich her einig zusammen. Sie sind ursprünglich, nie nachträglich, eingefaltet in ein einziges Geviert. Im Krug als Krug *weilt* die Einfalt des Gevierts von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen. Doch wie sollen wir uns dieses Weilen denken? Wie müssen wir es denken, damit wir es nicht zu kurz denken und so zuletzt doch noch am Wesen des Kruges vorbeidenken? – »Weilen« besagt gewöhnlich: sich irgendwo aufhalten, dort beharren für eine Weile, die wir als eine Zeitspanne vorstellen. »Weilen« kann uns aber auch bedeuten: Anwesen. »Wesen« heißt: wahren; »an« heißt: herein in. Anwesen denken wir sachgemäß und deutlich als: Herein wahren nämlich in die Unverborgenheit und zwar aus dem Verborgenen. Im Krugwesen des Kruges, sagten wir, weile das Geviert. Das Krugwesen wäre demnach in sich *Anwesen* des Gevierts. Allein, wir mögen den Krug in allen seinen Eigenschaften nach allen Richtungen absuchen und durchforschen, wir werden doch nie an ihm den Himmel und die Erde in dem genannten Sinne, nicht die Sterblichen und nicht die

Göttlichen vorfinden. Wir finden allenfalls, wenn wir so suchen, Erde im irdenen Krug und die Menschenhand am Krug als einem Erzeugnis. Doch sobald wir in dieser Weise nachforschen, haben wir unversehens den Krug schon wieder als bloßen Gegenstand und als einen Herstand vorgestellt. Wir achteten nicht auf das Krugwesen des Kruges. Wir bedachten nicht die Versammlung des Schenkens im Krug, als welches Geschenk allein der Krug ein Krug ist. Gesetzt aber, wir stellten Krug nach dieser Hinsicht vor, dann zeigt sich das Geviert von Erde und Himmel, Sterblichen und Göttlichen auch nur insofern am Krug, als wir den vorgestellten bloßen Krug zugleich noch als etwas vorstellen, was unser Vorstellen auf das Geviert hinweist. Achten wir, wenn wir so vorgehen, auf das Krugwesen? Keinesfalls. Wir haben auch jetzt wieder nur den bloßen Krug als einen Gegenstand genommen und ihm dann noch die gegenständlich gemeinte Funktion gleichsam aufgestockt, um unser Vorstellen auf anderes hinzulenken. Wir stellen den vorgestellten Krug als ein vorstellendes Zeichen für anderes vor. Wir haben das Krugwesen im voraus in einen bloßen Gegenstand und in eine daran haftende Zeigengebung zerstückt. Der Krug als Krug ist durch diese Weise des Vorstellens preisgegeben. Solches Vorstellen wird den Krug auch nie mehr in seinem Krugwesen einholen. Wir müssen das Vorstellen, das uns den Krug als Gegenstand und Herstand zustellt, endgültig fahren lassen. Wir können aber den Gegenstand und alles dem Gegenstandwesen noch tributpflichtige Gegenstandslose nur dann fahren lassen, wenn wir den Krug als die Versammlung des Schenkens erfahren, als welches Geschenk allein der Krug ein Krug ist.

Der Krug west als das Geschenk des Gusses so, daß er das Geviert in der Weite des einigen Zueinander von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen in die Weile bringt. Das Geschenk des Gusses verweilt das Geviert. Wir gebrauchen jetzt das Wort »verweilen« aus seiner Entsprechung zu dem in seinem Krugwesen erfahrenen Krug. Verweilen bedeutet jetzt nicht mehr: bloßes Beharren eines Anwesenden oder andauerndes Entgegenstehen eines Gegenstandes. Das Wort »verweilen« spricht jetzt im Sinne

des Ereignens. Verweilen ist: in die Weite der Unverborgenheit bringen und das Gebrachte in der Einfachheit seiner Ankunft lassen. Das Verweilende bringt in seinem Bringen je nur das schon Angekommene, in dessen Ankunft erst das einzelne Anwesende anwest. [[Das Bringen ist ein Halten. Doch »Halten« selber sagt ursprünglich nicht: im Griff haben, sondern hüten, wahren. Verweilen wird jetzt als Verhältnis gedacht. Aber Verhältnis meinen wir nicht mehr als bloße Beziehung (Relation). Ver-hältnis nennt das Ereignen in die Unverborgenheit, das in der Hut behalten des so Ereigneten. Nur was ver-hält im Sinne von bei sich gehütet wahren, kann verhalten und das heißt an sich halten, um das Gewahrte wesen zu lassen, wie es west. Wir stellen das Verweilen nicht gegenständlich als bloßes Andauern vor. Wir denken das Verweilen als ereignendes Verhältnis verhältnismäßig. Doch »verhältnismäßig« heißt nicht mehr nur: relativ, beziehungsweise, sondern bedeutet. das ereignende Ver-halten als Maß nehmen, demgemäß das Wesende erfahren wird.]]\* Der Krug verweilt als der Fassende in der Weise seines Fassens. Der Krug verweilt als die Versammlung des Schenkens, als Geschenk des Gusses, die Einfachheit des Gevierts. Das Krughafte des Kruges ist dieses Verweilen des Gevierts und nichts außerdem. Aber es ist genug. Dergestalt verweilend ist der Krug weilig und so das Je-Weilige – nicht das Besondere eines allgemein Vorgestellten, sondern weilig aus der verweilten Einfachheit des Gevierts. Wie west demnach der Krug als Krug? Er west als das Geschenk des Gusses. Das Geschenk versammelt in sich, was zum Schenken gehört: das Fassen und das Fassende, die Leere. Das im Geschenk des Gusses Versammelte aber sammelt sich darin, das Geviert zu verweilen, es ereignend in die Weile seiner Weite zu versammeln. Dieses vierfältige einfache Versammeln des Gevierts ist das Wesende des Kruges. Unsere Sprache nennt, was Versammlung ist – Versammlung im thing. Das Wesen des Kruges ist als das reine Versammeln des Gevierts in die Sammlung (Weile der Weite) seiner Einfachheit: das *Ding*.

\* [Doppelte eckige Klammern in der Handschrift.]

Der Krug *ist* der Krug als ein Ding. Und das Wesen des Dinges, worin beruht es? Das Ding dingt. Das Dingen ist das versammelnd-ereignende Verweilen<sup>9</sup> des Gevierts. Das Dingen ist nicht eine Art von Anwesen des Anwesenden. Vielmehr bestimmt sich alles jeweilig Anwesende in seinem Anwesen erst aus dem verweilenden Ereignen des Gevierts als das Dingen.

Wenn wir dem so erfahrenen Wesen des Dinges den gedachten Namen »Ding« geben und dabei auf das altdeutsche Wort thing zurückweisen, dann muß freilich ein Mißverständnis abgewehrt werden. Es könnte sich so ausnehmen, als sei das jetzt gedachte Wesen des Dinges aus der willkürlich aufgegriffenen Wortbedeutung des althochdeutschen Namens thing gleichsam herausgedröselt. Der Anschein könnte sich breit machen,<sup>10</sup> die jetzt versuchte Erfahrung des Wesens des Dinges sei auf eine etymologische Spielerei gegründet. Doch das Gegenteil solcher Befürchtungen ist der Fall. Wohl bedeutet das althochdeutsche Wort thing: die Versammlung und zwar zur Verhandlung einer in Rede stehenden Angelegenheit, eines Streitfalles; demzufolge wird thing und dinc in der alten deutschen Sprache zum Namen für Angelegenheit, für etwas, das in Rede steht. Römisch wird solches mit dem Wort *res* bezeichnet, von griechisch  $\rho\acute{\epsilon}\omega$ ,  $\rho\acute{\eta}\mu\alpha$  – über etwas reden und verhandeln. Das deutsche Wort thing und dinc ist das geeignete Wort für die Übersetzung des römischen Wortes *res*; *res publica* bedeutet nicht Staat, sondern die Angelegenheit, die jedermann im Volk angeht. Die Grundbedeutung von *res* ist: das (den Menschen irgend<sup>11</sup>) Angehende; *darum* können die Römer von den

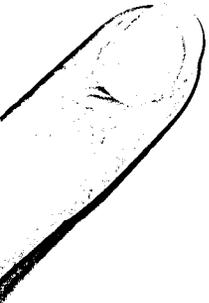
<sup>9</sup> [Randbemerkung:] (der einigen Vier)

<sup>10</sup> [Satzanfang (nicht durchgestrichen) am Rand ersetzt durch:] Der Verdacht regt sich, ...

<sup>11</sup> [Daruntergeschrieben; darüber steht die Einfügung:] Anliegen

[Vgl. dazu Martin Heidegger, *Das Ding* (1949). In: Ders., Bremer und Freiburger Vorträge. Hg. von Petra Jaeger. Gesamtausgabe Bd. 79. Frankfurt a.M.: Klostermann 1994; 2., durchges. Aufl. 2005, S. 5–25; hier S. 14 (oben); geringfügig überarbeitet in: Martin Heidegger, *Das Ding* (1950). In: Ders., Vorträge und Aufsätze. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 7. Frankfurt a.M.: Klostermann 2000, S. 165–187; hier S. 176 (unten).]

res adversae sprechen, von dem, was den Menschen in widriger Weise angeht, nach dem *Lexicon* (Wörterbuch): das Unglück; res secundae, das Angehende, was günstig begleitet, nach dem *Lexicon*: das Glück.<sup>12</sup> Nun ist aber seins- und begriffsgeschichtlich dies das Entscheidende: das römische erfahrene Wesen der res, des Angehenden und des Angangs wurde im Denken und in der Philosophie weder aufgenommen, noch gar entfaltet. res blieb zwar der Name für jegliches, was irgendwie den Menschen angeht, für jedes in irgendeiner Weise Anwesende. Aber die Art des Anwesens jedes Anwesenden wurde nicht aus dem gedacht, was res und was das deutsche Wort *dinc* nennt. Das Anwesende als Anwesendes, die res qua res wurde vielmehr aus dem Gesichtskreis der von dem Griechischen übernommenen und zugleich verflachten Philosophie gedeutet. Das Wort res wurde verstanden als ens – Anwesendes und das ens qua ens, das Anwesende als Gegenstand des Her- und Vorstellens. Das Wort *dinc* wird als Übersetzung von res zum Namen für jegliches, was ist, ohne Rücksicht auf die Weise, wie es ist. So gebraucht der Meister Eckhart das Wort *dinc* z. B. sowohl für Gott als auch für die Seele. Gott ist ihm das »höchste und oberste *dinc*«; die Seele ist ein *grôz dinc*.<sup>13</sup> Noch für Kant ist



<sup>12</sup> [Randbemerkungen zu dem römischen Wort *res*:]  
 res = Römisch heißt Angelegenheit, Streitfall, Fall a b  
*causa* was der Fall ist, daß etwas sich begibt – fällig wird  
 Erst weil *causa* – Fall – bedeutet, kann er dann zur Bedeutung der Ursache werden im Sinne der Kausalität einer Wirkung.

Causa – wie res:

*dinc* und *la chose* –

auf *causa* und *res*, im Sinne von Angelegenheit,  
 die irgend – den Menschen angeht.

[Zum Textzusammenhang vgl. Martin Heidegger, *Das Ding*. In: Ders., *Bremer und Freiburger Vorträge* (Gesamtausgabe Bd. 79), S. 14f.; geringfügig überarbeitet in: Ders., *Vorträge und Aufsätze* (Gesamtausgabe Bd. 7), S. 177.]

<sup>13</sup> [Meister Eckhart, *Predigt IJ* und *Predigt XI.II*. In: *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*. In 2 Bänden. Hg. von Franz Pfeiffer. Bd. II: Meister Eckhart. Aalen: Scientia Verlag 1962 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1857), S. 169 (Original: »hochste«) und S. 141.]

Gott ein Ding<sup>14</sup> an sich. Überall bedeutet hier »Ding« etwas, das irgendwie ist. Aber überall bleibt auch das Wesen des »ist« und des Seins ungedacht und das Anwesen unbestimmt. Vielleicht kommt noch einmal die Zeit, da das Wort Ding als Name für das Anwesende aus dem gedachten Wesen des Anwesens als echtes Wort in ehrfürchtigen Sprachen gesprochen wird. Weder die längst vernutzte Bedeutung des Wortes »Ding«, noch seine althochdeutsche Bedeutung hilft uns aber das mindeste in der Notlage, das sachliche Wesen dessen zu erfahren und hinreichend zu denken, was wir jetzt vom Wesen des Kruges sagen, daß es darin beruhe, das Geviert von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen in seiner Einfalt versammelnd zu verweilen. Wohl dagegen trifft zu, daß *ein* Bedeutungsmoment des alten Wortes »Ding«, nämlich »Versammeln«, auf das so gedachte Wesen des Kruges gleichsam anspricht. So wird das Wort Ding in der neueren [?] d[eut]schen und neuesten [?] Wesensbedeutung des Dinges geeignet zum Namen für Anwesendes von der Art des Kruges. Der Krug ist ein Ding, nicht im Sinne der römisch gesagten und mittelalterlich [oder] neuzeitlich ausgelegten *res*, der Krug ist ein Ding, nicht als Gegenstand des Herstellens und Vorstellens. Das Ding ist, insofern *es dingt*.

Am Beginn unseres Weges zeigte sich: Alles Anwesende ist heute gleich nah und gleich fern. Kein Beseitigen der Entfernungen bringt eine Nähe. Mit der Nähe bleibt die Ferne aus. Die Frage entstand: was geht hier vor? Was ist dieses Ausbleiben von Nähe, wodurch alles in das gleichförmig Giltige des Abstandlosen zu stehen kommt? Was ist Nähe?

<sup>14</sup> [Randbemerkung zu »Gott ein Ding«:] nicht ein Ding. Ding auch [?] nicht, was von Art eins. [Vgl. Immanuel Kant, Reflexionen zur Metaphysik, II. Theil, Nr. 5715: »Gott enthält attribute, aus deren jedem alle übrige geschlossen werden können. Ein solches Ding kan nicht unter eine Art gehören, sondern ist nur als ein einzelnes möglich: *conceptus singularis*.« (In: Kant's gesammelte Schriften. Bd. XVIII: 3. Abth.: Handschriftlicher Nachlaß, 5. Bd.: Metaphysik, Theil 2. Hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: De Gruyter 1928, S. 333.)]

Um das Wesen der Nähe zu finden, bedachten wir etwas *in* der Nähe: den Krug. Wir suchten das Wesen der Nähe und fanden das Wesen des Kruges als Ding. Wie aber ist es mit der Nähe? Das Ding dingt. Es verweilt das Geviert. Verweilend bringt es Erde und Himmel, Göttliche und Sterbliche in ihren Fernen einander nahe. Dieses Nahebringen ist das Nähern. Nähern ist das Wesen der Nähe. Nähe nähert die Ferne und zwar als Ferne. Nähe wahrt Ferne. Ferne während ist Nähe eigentlich die Nähe. Solchermaßen verbirgt die Nähe ihr Nähern und so sich selber.

Das Ding ist nicht »in« der Nähe, als sei diese ein Behälter. Nähe waltet als das Nähern im Dingen. Nähe ist nichts anderes als das Dingen des Dinges. Als Ding wahrt das Ding das Geviert in die Nähe.

Nähe und Ferne sind nicht zwei verschieden große Maße von Strecken, womit wir Raum und Zeit ab- und ausmessen. [Die Streckenmaße entnehmen zwar dem Raum und der Zeit etwas Gegenständliches. Solches Abmessen setzt voraus, daß Raum und Zeit schon aus der Hinsicht auf Erstreckungen im Sinne möglicher Strecken vergegenständlicht sind. Demgemäß findet man im Raum drei Erstreckungen, in der Zeit eine Erstreckung. Aber diese Dimensionen sagen nichts vom Wesen des Raumes, nichts vom Wesen der Zeit, nichts vollends vom Zeit-Raum, der nicht die Koordination beider ist, sondern solches, was im Wesen von Raum und im Wesen von Zeit schon waltet. Die mensura der Dimension des Zeit-Raumes ist nicht ein Maß für streckenförmige Abmessung. Das Maß und die Maßgabe der ursprünglich waltenden Durchmessung ist das Nähern der Ferne als Ferne. Das Durchmessen, die Dimension als das Nähern hat den Charakter des Verhaltens im Sinne des eröffnend zubringenden und verwahrenden Haltens, Hütens, d. h. des Verweilens von Weite. Denn Weite ist die aus dem Nähern in die Nähe gewahrte überallhin gelichtete Ferne. Die Nähe ist die als Verhältnis waltende und also ihr Gelichtetes durchgehende Dimension des Zeit-Raums. Diesem läßt sich jeweils erst das entnehmen, was man gewöhnlich als Raum und als Zeit kennt. Vorerst haben wir für die ursprüng-

liche Einheit des Zeit-Raums keinen anderen Namen als die Nähe. Aber die Nähe ist kein Behältnis, worin Nahes und Fernes nur vorkommt. Die Nähe ist das Verhältnis, als welches das Nähern fernt und naht. Nur insofern Nähe fernt, kann ihr das entstehen, was Entfernung heißt. Erde und Himmel, die Sterblichen und die Göttlichen sind im ursprünglichen Zeit-Raum nicht wie in einem Behälter untergebracht. Sie fernen und nahen einander verhältnismäßig aus dem Verhältnis der Nähe. Die eigentliche und einzige Dimension des Gevierts – Dimension verhältnismäßig gedacht – ist die Nähe.]<sup>15</sup>

Die Streckenmaße sind etwas im Raum und in der Zeit abgestecktes und so vorgestelltes Räumliches und Zeitliches. Diese Erstreckungen sind niemals das, was zuvor schon die ursprüngliche Einheit von Raum und Zeit, den Zeitraum des Gevierts durchwaltet und also waltend durchmißt. Das, was die weilende Weite des Gevierts durchmißt, die eigentliche Dimension des Gevierts, ist das Nähern der Ferne als Ferne; denn Weite ist die im Nähern gewährte überallhin gelichtete Ferne. Nähernd fernt die Nähe die Ferne. Nur insofern Nähe fernt, kann ihr das entstehen, was als Entfernung bestimmbar wird. Erde und Himmel, Göttliche und Sterbliche sind niemals wie vier Gegenstände in der Einfalt des gelichteten Zeit-Raums vorhanden. Sie nahen und fernen einander einfältig in das unzertrennliche Geviert.

Wo das Ding dingt, nähert die Nähe, hat Nähe sich ereignet. Wo Nähe ausbleibt, waltet kein Dingen des Dinges. Nähe ist ausgeblieben, wo das Abständliche herrscht. Unter der Herrschaft des Abstandlosen ist es mit allem so bestellt, daß jegliches gleich nah und gleich fern, daß alles gleich-giltig ist. Unsere Frage lautete: Was geht da vor sich, wenn das Abstandlose herrscht? Was heißt dies: Nähe bleibt trotz allem Verkürzen und Beseitigen der Entfernungen aus? Jetzt können wir antworten, unter dem Vorbehalt freilich, daß die Antwort nicht selber eine Frage wird. Wo

<sup>15</sup> [Einklammerung in der Handschrift. Der eingeklammerte Text wird durch den nun folgenden Absatz ersetzt.]

das Abstandlose herrscht, indem Nähe ausbleibt, dingt nicht das Ding. Das Ding ist nicht als Ding gewahrt. Dies meint keineswegs, das Ding sei lediglich nicht wahrgenommen, insofern wir immer nur Gegenstände vorstellen oder, was im Wesen das Selbe ist, das Un-gegenständliche meinen und das Gegenstandlose darstellen. Das Ding ist als Ding nicht gewahrt, heißt vielmehr: das Wesen des Dinges ist nicht gehütet, nicht in der Hut, nicht in der Wahr. Das alte Wort die »Wahr« lebt heute noch in der Mundart und nennt bei uns im Schwäbischen die der Hut der Mutter anvertrauten, aber ihr sich oft entziehenden Kinder. Die Wahr ist die Hut. Die Wahrnis ist das bergende Verbergen. Das Ding west nicht als Ding. Dies sagt: Das Dingwesen ist ohne die Wahr. Die Wahr ist dem Ding vorenthalten. Das Ding ist *als* das Ding wahrlos. Je ungehemmter das Beseitigen aller Entfernungen sich ausbreitet, um so entschiedener bleibt Nähe aus, um so wahrloser ist das Ding. Dem sich fortgesetzt steigenden Ausbleiben der Nähe, das sich hinter der Herrschaft des Abstandlosen verbirgt, ereignet und sammelt sich das Wahrloser werden des Dinges: die Verwahrlosung. Wir stehen mitten drin.

Das Wort »Verwahrlosung« bedeutet gewöhnlich das Abgleiten in das Ungepflegte, den Verfall in die Unordnung, den Verlust von Gesetz und Sitte. So gebraucht ist das Wort ein Scheltwort. Es enthält ein Werturteil. Sprechen wir jedoch von der Verwahrlosung des Dinges als Ding, dann ist das Wort beim Wort genommen, d. h. bei einer durchdachten Sache. Der Name »Verwahrlosung« ist jetzt weder ein Scheltwort, noch meint es einen Verfall oder einen Verlust. Das Ding ist als Ding ungewahrt. Das Ding ist noch nicht in die Wahr, die Hut seines gelichteten Wesens hervorgekommen. Verwahrlosung meint keineswegs einen Schwund, ein Nicht-Mehr, sondern ein Noch-Nicht, etwas Aufgespartes. Darum kann die Verwahrlosung des Dinges auch nicht als eine Begebenheit gelten, die erst in der geistigen Situation unserer Zeit auftritt. Die Verwahrlosung des Dinges hat überhaupt nichts zu tun mit einer Situation der Zeit, wohl dagegen mit der Konstellation des Seins. Die Art und Weise, wie das Sein und die Wahrnis seines

Wesens zueinander stehen, ob sie noch und wie sie aneinander vorbeigehen oder ob sie im Vorbeigang sich einander nähern, nennen wir die Konstellation des Seins.

Die Verwahrlosung des Dinges ist so alt wie die anfängliche Lichtung des Seins, der gemäß das Sein sich als Anwesen des Anwesenden ereignet. Sein als Anwesen des Anwesenden bestimmt den Beginn der abendländischen Geschichte. Demgemäß gelangt das Anwesende, als Anwesendes<sup>16</sup> vernommen, in das Gepräge des Herstandes, griechisch das ἔργον. Das Anwesen des Anwesenden im Sinne des Herständigen denkt Aristoteles als die ἐνέργεια, die Herständigkeit. Diese einzigartige Lichtung des Wesens des Anwesenden geht alsbald im hellenistischen, im römischen und mittelalterlichen Denken verloren. Sie wird unter Preisgabe der darin waltenden [den] Ἀλήθεια zur actualitas umgedeutet und als Wirklichkeit vorgestellt. Auf diesem Wege wird der im Wesen verdeckte Herstand zuletzt zum Gegenstand des Vorstellens. Die schrankenlose Vergegenständlichung des Anwesenden treibt zuletzt in die Herrschaft des Abstandlosen.

Mit dem Beginn der Lichtung des Seins als Anwesenheit des Anwesenden bleibt das Ding als Ding ungewahrt. Die Lichtung des Seins des Seienden beginnt aus der Verwahrlosung des Dinges und mit ihr, so zwar, daß die Verwahrlosung selbst als solche verborgen, d. h. im griechischen Sinne vergessen bleibt. Die Verwahrlosung des Dinges ist daher nicht eine Folge der Herrschaft des Gegenständigen und des Abstandlosen, sondern umgekehrt: die Herrschaft des Abstandlosen und mit ihr das Ausbleiben der Nähe ist eine Wesensfolge der im Beginn der Lichtung des Seins verborgen waltenden Verwahrlosung des Dinges.

Daß jedoch das Ding als Ding wahrlos bleibt, beruht nicht zuerst und nie lediglich in einem Versäumnis des menschlichen Denkens. Versäumen kann der Mensch nur, was ihm bereits zugewiesen worden. Vorstellen kann menschliches Denken, gleichviel

<sup>16</sup> [Nach »Anwesendes« (unvollständige) Fortsetzung der Zeile auf dem freigelassenen rechten Rand:] vom menschlichen |

in welcher Weise, immer nur solches, was erst von sich her zuvor sich gelichtet und innerhalb seiner dabei mitgebrachten Lichtung sich gezeigt hat.

Die Verwahrlosung des Dinges ereignet sich im Sein als das Wesen des Seins. Dieses hält mit der Lichtung seiner noch unge-dachten Wahrheit an sich. Wenn nun aber die Verwahrlosung des Dinges die eigenste Sache des Seins und seines Wesens bleibt, sind dann die Menschen nicht machtlos der Verwahrlosung des Dinges wie einem blinden Geschick ausgeliefert? Machtlos ist der Mensch gegenüber dem Wesen des Seins, aber er ist ihm nicht ausgeliefert. Machtlos ist der Mensch, insofern er des Seins und der Weise, wie es west, nicht mächtig ist. Aber der Mensch ist dem Wesen des Seins ebensowenig ausgeliefert. Er ist dies allein schon deshalb nicht, weil das Sein aus seinem eigenen Wesen her sich dem Menschenwesen überliefert hat, auch dort und gerade dort, wo in der Frühe das Sein sich als Anwesen des Anwesenden lichtet und das Menschenwesen in den Anspruch nimmt, das Anwesen des Anwesenden zu vernehmen und zu verwahren. Anwesend tritt das Sein in die Unverborgenheit. Das Anwesende als selbst es vernehmend, entbirgt der Mensch das Anwesen. Unverborgenheit des Seins und Entbergen durch den Menschen gehören zusammen. Sie sind in diesem Sinne das Selbe. Das sagt der alte Spruch des Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.<sup>17</sup> Das Sein braucht für die Wahrnis seines Wesens das Wesen des Menschen. Dann gehört zum Wesen des Seins das Wesen des Menschen! Allerdings. Dies sachgemäß zu denken und solchem Denken das eigene Maß zu finden, müssen wir erst lernen. Zunächst hindert uns daran eine sofort auftauchende Meinung. Man wird sagen: Wenn das Sein und die Wahrnis seines Wesens das Menschenwesen braucht, so daß der Mensch in das innerste Wesen des Seins gehört, dann ist das Sein etwas Menschliches und ein Gemächte seines Vorstellens. Solange wir freilich das Sein als Anwesen des Anwesenden und Anwesenheit als Gegenständlichkeit des Gegenstands im Vorstel-

<sup>17</sup> [Vgl. oben Vortrag Nr. XXI »Der Spruch des Parmenides«, S. 789–815.]

len denken, solange wir meinen, Denken sei nichts anderes als das im Innern des Bewußtseins und der Seele ablaufende Vorstellen des Anwesenden im Allgemeinen hinsichtlich seiner Anwesenheit, solange verfallen wir alsbald und unvermeidlich der Irrmeinung, Sein werde zum Gemächte des Menschen, wenn das Wesen des Menschen zum Sein als solchem gehört. In der Tat. Das Wesen des Seins ist menschlich in dem Sinne, daß das Wesen des Seins das Wesen des Menschen in den Anspruch nimmt, die Wahrheit seines Wesens zu wahren. Das Wesen des Seins aber ist durchaus *nicht* menschlich in dem Sinne, daß das Sein ledig ein Gebilde und Gemächte des menschlichen Vorstellens sein könnte.

Der Mensch ist nicht der Herr des Seins. Der Mensch ist in seinem noch verborgenen Wesen der Hirt der Wahrheit des Seins. Das Sein selbst aber erschöpft sein Wesen nicht darin, als Anwesen des Anwesenden zu wesen. Denn im Anwesen als solchem ereignet sich Unverborgenheit. Unverborgenheit aber west als Entbergung der Verborgenheit. Diese west als Sichverbergen. Waltete nicht das Sichverbergen des Wesen des Seins, dann ereignete sich niemals Entbergung und Unverborgenheit. Diese lebt gleichsam von jenem Sichverbergen. Doch alle diese Verhältnisse und mit ihnen das Wesen der Unverborgenheit sind noch ungedacht; so ungedacht wie die Zugehörigkeit des Menschenwesens in das Wesen des Seins. Wenn die Verwahrlosung des Dinges sich aus dem Wesen des Seins ereignet, der Mensch jedoch als der Hirt der Wahrheit des Seins in das Wesen des Seins gehört, dann *wird* der Mensch nur, was er in seinem verborgenen Wesen *ist*, wenn er *eigens* in die Verwahrlosung des Dinges gehört; denn sie ist ein Ereignis des Seins. Aber wie gehört das Menschenwesen in die Verwahrlosung des Dinges? Er gehört in sie auf die Weise, daß er sie aussteht. Doch was heißt dies: ausstehen? Soll der Mensch untätig die Verwahrlosung des Dinges erleiden und abwarten, bis sie sich kehrt in die Wahrnis des Dinges als Ding? Oder soll der Mensch *gegen* die Verwahrlosung angehen? Gegen die Verwahrlosung des Dinges kann der Mensch nichts tun. Versuchte er dies, dann würde er sich damit die Herrschaft über das Wesen

des Seins anmaßen. Aber für die Verwahrlosung des Dinges soll der Mensch da sein? Was soll er tun? Der Mensch soll endlich einmal in diesem entscheidenden Falle nichts tun. Seit langem tut der Mensch zu viel und handelt zu wenig. Was heißt: tun? Dem Wort nach sagt »tun« das Gleiche, was die griechische θέσις meint: setzen, stellen. Von altersher bewegt sich der Mensch im Her- und Vorstellen, im Auf- und Nachstellen, im Um- und Einstellen. Durch all dieses Stellen verstellt sich der Mensch mehr und unnachgiebiger sein eigenes Wesen: daß er nämlich aus dem Wesen des Seins in dieses vereignet ist und so für das Wesen des Seins gebraucht wird. Darum muß der Mensch, soll er nicht seinem Unwesen anheimfallen, von dem verstellenden Stellen zu seiner Zeit ablassen. Darum soll er angesichts der Verwahrlosung des Dinges nichts tun, nichts anstellen. Aber der Mensch muß handeln. Dies sagt: an die Hand gehen. Der Mensch muß endlich an *die* Hand gehen, die seinem Wesen aus dem Wesen des Seins her zugereicht ist, ihm dem Gebrauchten, gebraucht zur Wahrnis des Wesens des Seins.



Handeln, dem Wesen des Seins an die zugereichte Hand gehen, ist Denken. Aber Denken nicht im bisherigen Sinne der Metaphysik; Denken nicht im Sinne des bloßen Vorstellens von etwas im Allgemeinen, sondern Denken in der Weise des Entsprechens. Dieses Denken spricht, indem es sich in den Anspruch des Wesens des Seins entläßt und also entsprechend den Spruch sagt. Denken heißt: das Wesen des Seins in die Sprache sagen, damit die Sprache aus dieser Sage spricht. Dieses Denken, das dem Wesen des Seins an die Hand geht, ist nicht nur *auch* ein Handeln neben anderen Handlungen. Dieses Denken ist ebensowenig die Urhandlung. Vielmehr ist dieses Denken das Denken und als solches erst der Ursprung des Handelns.

Das Denken jedoch, das sich müht, dem Wesen des Seins zu dessen Wahrnis *an* die Hand zu gehen, nennen wir das Andenken. Es versucht an das Ding als das Ding hin zu denken.

Allein, wie können wir inmitten der Verwahrlosung des Dinges an das Ding denken? Wir vermögen dies so weit, daß wir das

Ding in seinem Dingen bedenken. (?<sup>18</sup>) Das geschieht, wenn wir im Sagen vom Ding dem Wesen des Dinges entsprechen. Doch entsprechen können wir nur, wenn wir auf den Anspruch dieses Wesens hören und auf das ungesprochene Wort der Wesensstille achten.

Das Ding dingt. Dingend verweilt es je weilig das Geviert von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen aus dem Verborgenen in die Unverborgenheit. Das je weilige Ding dingt aus der Einfalt des Gevierts. Darum bedenken wir das Dingen des Dinges erst dann aus seinem Eigenen, wenn wir es wagen und vermögen, das Geviert in seiner Einfalt zu denken.

Nach dem jetzt gegangenen weiten Weg zum Ding sei nur noch ein Wink in das zu denkende Wesen des Gevierts gegeben; und auch dies lediglich, daß wir noch nachdenklicher werden über das Ding.

Die einigen Vier, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen sind einzig aus der Einfalt des Gevierts.

Die Erde ist die bauend Tragende, die nährend Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier. Sagen wir Erde, dann denken wir, falls wir andenkend denken, die anderen Drei vierig aus der Einfalt des Gevierts.

Der Himmel ist der Sonnengang, der Moudlauf, das Grüßen der Gestirne, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter, Wolkengebirg und die blauende Tiefe der Heitere. Sagen wir Himmel, dann denken wir, falls wir andenkend denken, die anderen Drei vierig aus der Einfalt des Gevierts.

Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit, aus deren verborgenem Glanz der Gott erscheint, indem er sich entzieht. Nennen wir die Göttlichen, dann denken wir, falls wir andenkend denken, die anderen drei vierig aus der Einfalt des Gevierts.

<sup>18</sup> [Fragezeichen mit Bleistift ergänzt.]

Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen so, weil nur sie sterben können. Sterben ist: den Tod als Tod vermögen. Sterblich ist der Mensch nicht deshalb, weil sein irdisches Leben einmal endet, sondern weil das Wesen des Menschen das Verhältnis zum Tod als Tod ist. Das Wort »Verhältnis« verstehen wir hier wörtlich – nicht im abgeblaßten Sinn von Beziehung und Relation. Halten heißt ursprünglich: hüten. Verhalten und Verhältnis denken wir im Sinne von: Sichsammeln im Hüten; verhalten: ansichhalten mit diesem Sichhütenden Behüten. Der Mensch ist in seinem Wesen das Verhältnis des Todes. Der Tod aber ist der Schrein des Nichts, dessen, was in aller Hinsicht nicht und nie ein bloß Seiendes ist. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das einzigartig-höchste Verhältnis des Wesens des Seins. Der Tod versammelt als Abschied zu jeglichem Seienden in sich die Bergung des Wesens des Seins. Der Tod ist das Ge-Birg des Seins. Der Mensch ist der Sterbliche, sagt: das Wesen des Menschen ist vom Wesen des Seins als das Verhältnis des Seins in den Anspruch genommen. Die Metaphysik stellt den Menschen als animal, als Lebewesen vor. Der Mensch muß erst aus dem Lebewesen zum Sterblichen werden. Sagen wir die Sterblichen, dann denken wir, falls wir andenkend denken, die anderen Drei vierig aus der Einfalt des Gevierts.

Wir denken andenkend jedesmal das Geviert als das verborgene Wesen des Seins selbst.

Die einigen Vier, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen, sind jetzt nicht mehr nach der Ansicht vorgestellt, in der alle Metaphysik sie von jeher meinte, nämlich als vier für sich wirkliche, in einer gegenständlichen Ordnung verteilte und darin gestufte Gegenstände. Sie stehen nicht in der bloßen Beziehung von Ursache und Wirkung, Grund und folge untereinander in einem Wirkungszusammenhang. Dieser läßt lediglich zu, daß die Vier vorstellungsmäßig auseinander erklärt und in ihrer Wirklichkeit durcheinander bewiesen werden.

Die Vier sind vielmehr ursprünglich im Wesen einig aus der Einfalt einer Vierung. Deren Falten läßt sich weder erklären noch überhaupt irgendwoher begründen.

Die Einfalt der Vierung spielt jedes der Vier je verschiedenen übrigen Drei in einem mannigfaltigen Reigen zu. Aber der Ring dieses Reigenes umgreift das Geviert nicht wie einen Reif. Der Ring der Vierung ringt, indem er glänzt. Er glänzt, indem er das Geviert überall hin lichtet in das Rätsel seiner Einfalt. Die Vierung des Gevierts ist die Quadratur des Kreises, der sich im Glanz des Ringes jeder bloß umgreifenden Linie entringt. Im Geschmeide des Rings der Vierung sind die Vier einfältig fügsam und geschmeidig in ihr einiges Wesen. »Geschmeidig«, schmiedbar, fügsam heißt in unserer alten deutschen Sprache »ring«, gering. Im Ringen und Geringen, das aus der Einfalt des Rings der Vierung die einigen Vier zu ihrem Wesen entringt, wird das Wesen dessen frey, was das Geviert in seiner Vierung verweilt: das Ding, das dingt.<sup>19</sup>

Das Ding dingt je weilig aus dem Ring der Vierung des Geringen des Gevierts.

Wir haben gefragt: Sind noch Dinge um uns? Sind überhaupt schon Dinge als Dinge gewesen? Was ist das Ding?

Wir haben jetzt an das Ding als Ding gedacht. Wir wagten so einen Versuch, die Verwahrlosung des Dinges auszustehen. Wenn wir in solcher Weise an das Ding als Ding denken, sind wir vom Dingen des Dinges betroffen. Wir sind, also andenkend, die im strengen Sinne des Wortes Be-Dingten.

Sind wir andenkend die Bedingten, dann haben wir die menschliche Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen. Sind wir andenkend die Bedingten, dann schonen wir das Ding als das Ding. Wenn wir so das Dingwesen schonen, wohnen wir in der Nähe. Sie nähert das Geviert. Die Nähe ist die einzige Dimension der Einfalt der Vierung von Erde und Himmel, von Göttlichen und Sterblichen.

Wann aber und wie sind Dinge? So fragen wir jetzt, da inmitten der verborgenen Verwahrlosung des Dinges das Abstandlose

<sup>19</sup> [Randbemerkung mit Bleistift:] Das Ding dingt. Verweilend die Einfalt des Gevierts, dingt es Welt. Jedes Ding verweilt Welt in ein je Weiliges von Welt.

herrscht, indem die Nähe bei allem Beseitigen der Entfernungen ausbleibt.

Wann und wie kommen Dinge? Niemals so, daß eines Tages sich durch einen bloßen Wechsel der Einstellung alles und jedes, was jetzt als Gegenstand im Abstandlosen steht, zu einem Ding verwandeln läßt. Niemals auch kommen Dinge dadurch, daß wir uns im bloßen Ausweichen vor den Gegenständen an vormalige alte Gegenstände erinnern, die vielleicht einmal unterwegs waren, Dinge zu werden und als Dinge anzuwesen und so dingend alles Anwesen zu bestimmen.<sup>20</sup>

Was Ding wird, ereignet sich nur aus dem Ring der Vierung des Geringen. Erst wenn, jäh vielleicht, die Einfalt des Gevierts (V[ierung]) einfältig waltet, erglänzt der Ring der Vierung, entringt sich ihm das Geringe von Erde und Himmel, von Göttlichen und Sterblichen. Diesem Gering gemäß ist das Ding selbst ring und gering; gering auch in der Zahl, gemessen an der Unzahl der überall gleich gültigen Gegenstände.

Nur was gering wird einmal Ding.

<sup>20</sup> [Randbemerkung mit Bleistift:] Wann und wie? Niemals durch den Menschen – aber ebensowenig ohne das Wesen der Nähe, ohne daß vom Menschen ein Ding als Ding sich ansetzen läßt, so daß er als vom Ding betroffen, der im strengen Sinne des Wortes Be-dingte ist. [Weitere Ergänzung mit Bleistift unleserlich.]

## XXVII. DIE SPRACHE

(1. *Fassung*: Vortrag am 7. Oktober 1950 auf Bühlerhöhe;

2. *Fassung*: Vortrag am 14. Februar 1951 in Stuttgart)



## *Die Sprache*<sup>1</sup>

### 1. Fassung.<sup>2</sup>

Wie könnte ein Gedenken eher glücken als so, daß wir denken? Wir bemühen uns zu denken, indem wir denkend der Sprache *nachgehen*. Wenn solches Nachdenken nötig wird, dann ist bezeugt, daß die Sprache sich uns entzieht. Doch wie kann sie dies? Wir sprechen doch ständig eine Sprache, oft sogar mehrere Sprachen. Sprechend haben wir Menschen stets eine Sprache. Wir haben sie sogar, wie man sagt, von Natur. Die Lehre gilt, der Mensch sei im Unterschied zu Pflanze und Tier das sprachfähige Lebewesen. Dies heißt nicht nur, der Mensch besitze neben anderen Fähigkeiten auch diejenige, zu sprechen. Vielmehr befähigt die Sprache den Menschen erst zu dem Wesen (zu sein<sup>3</sup>), das er als Mensch ist. Der Mensch ist als Mensch der Sprechende. Wie soll, wenn es mit dem Menschen so steht, die Sprache je sich uns entziehen können? Gar so weit, daß wir sie erst einholen müssen, indem wir ihr nachdenken?

Der Mensch ist wesenhaft der Sprache fähig. Aber vermutlich weiß der Mensch nichts oder nur wenig und Flüchtiges von der Sprache. So gilt es denn, uns eine Vorstellung vom Wesen der Sprache zu beschaffen.<sup>4</sup> Das Wesen *der* Sprache ist jenes, was für jede Sprache gilt. Allgemeingültiges dieser Art im allgemeinen vorstellen ist nach dem herrschenden Urteil der Grundzug des Denkens. Der Sprache nachdenken heißt demgemäß: uns vom

<sup>1</sup> [Zusatz auf dem 1. Blatt des Manuskripts (eckige Klammern von Heidegger):  
[Bühlerhöhe am 7. Oktober 1950]  
Zum Gedächtnis für Max Kommerell.

<sup>2</sup> [Zusatz (nur) auf dem Deckblatt. »1.« ist mit grünem Stift unterstrichen.]

<sup>3</sup> [Darübergeschrieben und Randbemerkung:] Als der Sprech[de] ist er Mensch. [Ergänzung in eckigen Klammern vom Herausgeber nach dem erstmals 1959 von Heidegger selbst veröffentlichten Text in: Martin Heidegger, *Die Sprache*. In: Ders., *Unterwegs zur Sprache*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 12. Frankfurt a. M.: Klostermann 1985; 2. Aufl. 2018, S. 7–30; hier S. 9.]

<sup>4</sup> [Randbemerkung mit Bleistift:] Geschichtlich – Sprache etwas, was vorkommt.

Wesen der Sprache eine Vorstellung bilden. Allein, der Titel unseres Denkversuches lautet nicht »Vom Wesen der Sprache«, sondern nur: Die Sprache. Er lautet nicht einmal: Über die Sprache. Denn über die Sprache sprechen ist vermutlich noch schlimmer als über das Schweigen schreiben. Wir wollen nicht über die Sprache herfallen, um sie in unseren Griff und so<sup>5</sup> ihr Wesen auf einen Begriff zu bringen, damit dieser eine Ansicht über die Sprache darstelle, die herungereicht werden soll.

Der Sprache selbst möchten wir nachgehen. Wir versuchen, in ihr Sprechen zu gelangen, um darin zu wohnen. Wir möchten erst nur dieses Wohnen lernen. Zwar erweckt der Titel »Die Sprache« den Anschein einer Anmaßung. Gewiß, ein Unterfangen bleibt es, nur der Sprache nachzudenken, um in sie selbst zu gelangen.

Die Sprache selbst ist nichts anderes als Sprache. Darin liegt: Die Sprache *spricht*.<sup>6</sup> Die *Sprache* spricht, also nicht der *Mensch*. Der Mensch spricht, wo aber er spricht, auf seine Weise und das heißt nur soweit, als er in der Sprache, die eigentlich spricht, wohnt.

Der Sprache nachdenken heißt: die Sprache in ihrem Sprechen denken, heißt: denkend bei<sup>7</sup> der Sprache selber (bei ihrem Sprechen<sup>8</sup>) ausharren. Nur so gelangen wir in den Bereich, innerhalb dessen es glückt oder auch mißglückt, daß die Sprache – als die Sprechende – uns ihr Wesen zuspricht (das kann sie nur als die Sprechende<sup>9</sup>). Der *Sprache* überlassen wir das Sprechen. *Wir* dagegen möchten die Sprache weder aus Anderem, was nicht sie selbst

<sup>5</sup> [Ersetzung des ersten Teils des Satzes am Rand:] [Wir wollen] die Sprache nicht überfallen, um sie in den Griff schon festgemachter Vorstellungen zu zwingen und so ...

<sup>6</sup> [Ergänzung mit Bleistift auf der rechten Seite des Blattes:]

Sprache unwissend [?] verstanden. Aber was ist Sprache? Doch wenn wir so fragen, erkunden wir sogleich wieder jenes, *was* die Sprache als das Andere ihrer selbst sein soll. So fragen fragend bleiben wir nicht bei der Sprache. So fragen wir denn: wie west die Sprache? Die Antwort lautet: Die Sprache *spricht*.

<sup>7</sup> [Mit Bleistift darübergeschrieben:] in

<sup>8</sup> [Ergänzung mit Bleistift,]

<sup>9</sup> [Einfügung daruntergeschrieben.]

ist, begründen, noch möchten wir Anderes durch die Sprache erklären.

Am 10. August 1784 schrieb Hamann an Herder (Hamann's Schriften, ed. Roth. VII<sup>o</sup>, 151 f.):

»Wenn ich so beredt wäre, wie Demosthenes, so würde ich doch nicht mehr als ein einziges Wort dreymal wiederholen müssen: Vernunft ist Sprache, λόγος. An diesem Markknochen nage ich und werde mich zu Tode darüber nagen. Noch bleibt es immer finster über dieser Tiefe für mich; ich warte noch immer auf einen apokalyptischen Engel mit einem Schlüssel zu diesem Abgrund.«

Für Hamann besteht dieser Abgrund darin, daß die Vernunft Sprache ist. Allein, das Abgründige dieses Abgrundes öffnet sich bereits dadurch, daß die Sprache Sprache ist. Dieses Abgründige des Abgrundes ist nicht verschlossen. Der Abgrund, als welcher die Sprache Sprache bleibt, ist offen. Nötig ist nicht ein Schlüssel, der ihn aufschlüsse. Not ist allein, daß wir uns diesem Abgründigen nicht verschließen, sondern uns in den Abgrund fallen lassen. Dies geschieht, wenn wir der Sprache und nur ihr uns überlassen, indem wir dem Sprechen der Sprache nachdenken. Dies verlangt, daß wir davon ablassen, die Sprache aus Anderem, was nicht sie selber ist, zu begründen und nach Ursachen zu fahnden, die den Ursprung der Sprache erklären sollen. Der Sprache geht jeder Grund *ab*, der sie begründen könnte. Von Grund aus gesehen, bleibt sie ein Abgrund.

Der Sprache nachdenken heißt: so in das Sprechen der Sprache gelangen, daß es sich als das ereignet, was unserem Wesen den Aufenthalt gewährt. Was heißt sprechen? Die gängige Meinung darüber stellt fest: Sprechen ist das lautliche Ausdrücken und Mitteilen menschlicher Gemütsbewegungen, dazu auch die Gedanken gehören. In dieser Kennzeichnung der Sprache gilt dreierlei für ausgemacht.

<sup>19</sup> [Hamann's Schriften. Hg. von Friedrich Roth. Siebenter Theil. Leipzig: G. Reimer 1825.]

Einmal: Sprechen ist Ausdrücken. Die Charakteristik der Sprache als Äußerung ist die äußerlichste, aber auch die älteste und darum die geläufigste.

Sprechen gilt zum anderen als eine menschliche Tätigkeit.

Sprechen ist schließlich als die vom Menschen betätigte lautliche Äußerung ein mitteilendes Vor- und Darstellen des Wirklichen und Unwirklichen.

Man hat früh und seitdem oft das Ungenügende dieser Charakteristik der Sprache erkannt. Man hat deshalb versucht, diesem Ungenügen abzuweichen. Gegenüber der lautlichen Äußerung und Kundgabe verlegte man das Gewicht auf das im sprachlichen Ausdruck Bedeutete, auf die sinnverleihenden Akte des Sprechens. Gegenüber der Bestimmung des Sprechens als einer nur menschlichen Leistung betonte man, das Wort der Sprache sei göttlichen Ursprungs.

Man weiß seit langem, daß diese richtigen Kennzeichnungen der Sprache nicht genügen, vor allem dann nicht, wenn [man<sup>11</sup>] die eine ausschließlich auf Kosten der übrigen zur Geltung bringt, statt sie alle zu vereinigen. Man hat daher versucht, den sprachlichen Ausdruck als eine Form der Leistung in die Gesamtökonomie einzubauen, durch die angeblich der Mensch sich selber macht.<sup>12</sup>

Gegenüber der oft ausschließlichen Kennzeichnung der Wortbedeutungen als eines begrifflichen Vorstellens rückte man den Bild- und Symbolcharakter der Sprache in den Vordergrund. Man bemüht die Biologie, Anthropologie, die Soziologie und Psychopathologie, die Theologie und die Aesthetik.<sup>13</sup> Doch alle diese notwendigen Ergänzungen der Charakteristik des Sprechens be-

<sup>11</sup> [Wort vom Herausgeber ergänzt nach der »2. Fassung« (vgl. unten S. 1008).]

<sup>12</sup> [Der Text dieses Absatzes stellt eine auf der rechten Blattseite aufgenommene Überarbeitung des vorangehenden Absatzes dar (vgl. dazu die »2. Fassung«, unten S. 1008).]

<sup>13</sup> [Ergänzung am äußersten rechten Rand des Blattes:] Jede bes[ondere] Wissenschaft entdeckt etwas an den Erscheinungen der Sprache. Doch wesentlicher als dieses ist die Tatsache [Der Satz bricht hier ab.]

treffen überall nur die von<sup>14</sup> altersher maßgebende Erscheinungsweise der Sprache. Die Ergänzungen verfestigen nur das schon lange festliegende Wesensganze der Sprache. So kommt es, daß die grammatische, sprachphilosophische und sprachwissenschaftliche Vorstellung von der Sprache seit zweiundeinhalb Jahrtausenden die gleiche geblieben ist, trotzdem die Erkenntnisse über sie mannigfach sich fortgesetzt mehrten und verwandelten. Man könnte dies freilich als einen Beweisgrund für die unerschütterliche Richtigkeit der leitenden Vorstellungen über die Sprache anführen. Niemand wird es auch wagen, die Kennzeichnung der Sprache als lautlicher Äußerung innerer Gemütsbewegungen, als Leistung menschlicher Tätigkeit, als eines bildhaft-begrifflichen Bedeutens für unrichtig zu erklären und als nutzlos zu verwerfen. Diese Vorstellung von der Sprache ist richtig, denn sie richtet sich nach etwas, was die Untersuchung an der Sprache jederzeit feststellen kann. Im Bezirk dieses Richtigen hält sich dann aber auch alles Fragliche, bewegen sich alle Fragen, von denen die Erforschung und Deutung der sprachlichen Erscheinungen geleitet wird.

Allein, diese richtigen Vorstellungen von der Sprache als einer menschlichen Fähigkeit zum lautlichen Ausdruck der Gemütsbewegungen gelangen, auch wenn sie theologisch und soziologisch, ästhetisch und psychopathologisch noch so vielfältig ergänzt werden, überhaupt niemals zum Sprechen der Sprache selbst. [Warum richtige Vorstellungen von der Sprache gleichwohl ihr Wesen nicht erlangen und niemals erlangen können, ist eine Frage, die hier nicht zur Erörterung steht. Sie hängt mit der Tragweite des metaphysischen Vorstellens überhaupt zusammen.]<sup>15</sup> Wie können wir dahin gelangen? Nur durch einen Sprung. Wohin muß unser Denken springen? In das Gesprochene der Sprache, insofern es als die Sprache selber spricht.

<sup>14</sup> [Andere Formulierung bzw. Verbesserung des Satzanfangs am Rand:] Aber man bezieht diese vielfach ab[ge]wandelten Ergänzungen [und] Ausweisungen im voraus überall auf die von ...

<sup>15</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

Dergleichen zu denken bleibt allerdings so lange keine willkürliche Zumutung, als wir nicht einen Weg bahnen, der uns der Sprache nach- und in ihr Sprechen eingehen läßt.

Wir hören ein Gesprochenes. Es ist ein Gedicht von Georg Trakl.<sup>16</sup> Schon in der Wahl dieses Gedichtes zeigt sich der Sprung unseres Denkens. Wir hören das Gedicht in seiner letzten Fassung. Es trägt die Überschrift »*Ein Winterabend*«.<sup>17</sup>

Wenn der Schnee ans Fenster fällt,  
Lang die Abendglocke läutet,  
Vielen ist der Tisch bereitet  
Und das Haus ist wohlbestellt.

Mancher auf der Wanderschaft  
Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden.  
Golden blüht der Baum der Gnaden  
Aus der Erde kühlem Saft.

Wanderer tritt still herein;  
Schmerz versteinerte die Schwelle.  
Da erglänzt in reiner Helle  
Auf dem Tische Brot und Wein.

[Die zwei letzten Verse der zweiten Strophe und die dritte Strophe lauten in der ersten Fassung (Brief an Karl Kraus vom 13. 12. 1915<sup>18</sup>):

<sup>16</sup> [Randbemerkung von mehreren mit Bleistift ergänzten Wörtern unleserlich.]

<sup>17</sup> [In: Georg Trakl, Die Dichtungen. 6. Aufl. Salzburg: Otto Müller 1948 (1. Aufl. 1938), S. 126 (vgl. den Hinweis in: Martin Heidegger, Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht (1952). In: Ders., Unterwegs zur Sprache (Gesamtausgabe Bd. 12), S. 31–78; hier S. 36, Anm. 1).]

<sup>18</sup> [Brief abgedruckt in: Georg Trakl, Nachlaß und Biographie. Gedichte, Briefe, Bilder, Essays. Hg. von Wolfgang Schneditz. (Georg Trakl, Gesammelte Werke. Hg. von Wolfgang Schneditz. Bd. 3.) Salzburg: Otto Müller 1949, S. 51. (Im Original steht: »Der mit Engeln ...«, ferner mit Komma: »Langt, von heiligem Schmerz ...«); in der historisch-kritischen Ausgabe: Georg Trakl, Dichtungen und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe hg. von Walther Killy und Hans Szklenar. 2., erg. Aufl. Salzburg: Otto Müller 1987, Bd. 1, S. 530 f.]

Seine Wunde voller Gnaden  
Pfleget der Liebe sanfte Kraft.

O! des Menschen bloße Pein.  
Wer mit Engeln stumm gerungen,  
Langt von heiligem Schmerz bezwungen,  
Still nach Gottes Brot und Wein.]

[Vgl. die Schweizer Neuausgabe der Dichtungen G. Trakls besorgt von Kurt Horwitz. 1947<sup>19</sup>.]<sup>20</sup>

Das Gesprochene ist durch drei Strophen geformt. Ihr Versmaß und die Reimart lassen sich nach den Schemata der Metrik und Poetik genau bestimmen. Der so geformte Inhalt des Gedichtes ist verständlich. Kein Wort findet sich darin, das, für sich genommen, unbekannt oder unklar wäre. Befremdlich lauten zwar der dritte und vierte Vers der zweiten Strophe:

Golden blüht der Baum der Gnaden  
Aus der Erde kühlem Saft.

Insgleichen überrascht der zweite Vers der dritten Strophe:

Schmerz versteinerte die Schwelle.

Aber die jetzt herausgehobenen Verse bekunden zugleich (auch<sup>21</sup>) eine besondere Schönheit der gebrauchten Bilder. Sie erhöht den Reiz des sonst einfachen Gedichtes und bekräftigt die ästhetische Vollendung dieses edlen dichterischen Gebildes.

<sup>19</sup> [Georg Trakl, Die Dichtungen. Gesamtausgabe. Mit einem Anhang Zeugnisse und Erinnerungen. (6. Gesamtausgabe der Dichtungen Georg Trakls mit einem dokumentarischen Anhang.) Hg. von Kurt Horwitz. Zürich: Verlag Die Arche 1946 (?).]

<sup>20</sup> [Ergänzung aus der »ersten Fassung« und Verweis auf die »Schweizer Neuausgabe« auf der rechten Seite des Blattes (eckige Klammern in der Handschrift).]

<sup>21</sup> [Darübergeschrieben.]

Das Gedicht beschreibt einen Winterabend. Die erste Strophe schildert, wie es draußen ist: Schneefall und Läuten der Abendglocke.<sup>22</sup> Das Draußen rückt sogleich in eine Beziehung zum Drinnen der menschlichen Wohnstatt. Der Schnee fällt ans Fenster. Die Abendglocke läutet in jeglich Haus herein, wo drinnen alles bestellt und der Tisch bereitet ist.<sup>23</sup>

Die zweite Strophe stellt einen Gegensatz dar (auf<sup>24</sup>). Gegenüber den Vielen, die im Haus und am Tisch heimisch sind, wandern Manche unheimisch auf dunklen Pfaden. Doch solche Wege führen ans Tor des bergenden Hauses. Zwar wird dieses nicht eigens vorgestellt. Statt dessen nennt das Gedicht den Baum der Gnaden.

Die dritte Strophe bittet den Wanderer von draußen herein.<sup>25</sup> Mancher gelangt so nach Haus. Ob er dadurch unter die Vielen zurückkehrt, wird nicht gesagt. Aus den Häusern der Vielen und aus den Tischen ihrer täglichen Mahlzeiten ist unausgesprochen das Gotteshaus und der Altartisch geworden. Eindeutig spielt die christliche Welt in das Gedicht herein. Der Dichter gehörte zur protestantischen Enklave seiner salzburgischen Heimat.

Wollten wir noch mehr über den Inhalt des Gedichtes ausmachen und ihn philosophisch oder gar theologisch deuten, dann liefen wir Gefahr, seine kostbare Poesie zu zerreden und deren Klang unhörbar zu machen.

Doch zum Glück steht es dem einzelnen Hörer und Leser frei, an den literaturhistorischen und philosophischen Auslegungen vorbeizugehen, um sich dem ungetrübten ästhetischen Genuß der Gedichte zu überlassen. Gewiß. Aber dieses beliebige Auskosten der Gedichte als sprachlicher Gebilde bestätigt nur die ungebrochene Herrschaft der üblichen Vorstellung von der Sprache. Darnach gilt sie als das Mittel der Darstellung des dichterisch

<sup>22</sup> [Randbemerkung:] Was draußen geschieht.  
Das Draußen rührt an das Drinnen der menschlichen Wohnstatt.

<sup>23</sup> [Randbemerkung:] Drinnen ist –

<sup>24</sup> [Darüberschrieben.]

<sup>25</sup> [Ergänzung am Rand:] Aus dem Dunkel draußen in die Helle drinnen – Aus



Eingebildeten, als Werkzeug des gestaltenden Ausdrucks. Darum hilft uns die bloße Zuflucht zum Gesprochenen eines Gedichtes noch nicht auf den Weg, in das Sprechen der Sprache zu gelangen. Denn unversehens haben wir auch dieses Gesprochene des Gedichtes schon und nur als ein aus sprachlichem Material gefertigtes Gebilde vorgestellt.

Ob wir uns dann beim Hören und Lesen auf unseren zufälligen ästhetischen Geschmack verlassen, ob wir weitläufige literaturhistorische Erklärungen zu Rate ziehen, ob wir uns in philosophische Deutungen hinaufsteigern, immer bleibt das Gesprochene des Gedichtes unangefochten nur das Ausgesprochene eines inneren Erlebens oder einer Weltansicht. Wir bleiben in diese Auffassung des Gesprochenen gebannt, ohne den Bann im geringsten noch zu merken. Jetzt aber versuchen wir, ihn zu lösen.

Wir bemühen uns, im Gesprochenen des Gedichtes auf das Sprechen der Sprache zu achten.

Das Gedicht ist überschrieben: Ein Winterabend.<sup>26</sup> Wenn es ein gutes Gedicht ist, wird man von ihm die Beschreibung eines Winterabends erwarten, wie er wirklich ist. Allein, das Gedicht stellt nicht einen irgendwo irgendwann anwesenden Winterabend vor. Es zeichnet weder einen schon anwesenden nur ab, noch versucht es, einem nicht anwesenden den Anschein eines Anwesenden und den Eindruck eines solchen zu verschaffen. Natürlich nicht, wird man entgegenen. Alle Welt weiß doch, daß ein Gedicht Dichtung ist. Es dichtet sogar dort, wo es zu beschreiben scheint. Dichtend bildet das Gedicht (sich der Dichter<sup>27</sup>) ein möglicherweise Anwesendes in seinem Anwesen vor. Dichtend bildet das Gedicht das so Vorgebildete unserem Vorstellen ein. Im Sprechen des Gedichtes spricht sich die dichterische Einbildungskraft aus. Das Gesprochene des Gedichtes zeigt sich erneut als ein Ausgesprochenes, das selber ausspricht. So läßt uns das Gesprochene des Gedichtes,

<sup>26</sup> [Andere Formulierung bzw. Verbesserung am Rand:] »Ein Winterabend« lautet die Überschrift des Gedichtes. Wir erwarten [, wenn es ein gutes Gedicht ist, ...]

<sup>27</sup> [Andere Formulierung (als Ersatz für »das Gedicht«) am Ende der Zeile ergänzt.]

selbst wenn wir dieses in seinem Dichten vorstellen, nicht in das Sprechen der Sprache gelangen.<sup>28</sup> Wir verfallen wie unter einem Zwang immer wieder auf das Gesprochene als das ausgesprochene Aussprechen.

(Bisher meinte das mehr abwehrende Sprechen [...]\*) und sein Wesen, sondern wo es unter der Leistung, Ausdruck und Leisten liege. Doch am Ende *ist* das Gesprochene nichts anderes denn [das] Ausgesprochene und Sprache ist Ausdruck. Warum fügen wir uns diesem unbestreitbaren Tatbestand nicht? Weil uns ein Anderes bindet als nur die vorfindlichen Spracherscheinungen. Was ist das Andere? Unser Leitsatz sagt es: Die Sprache spricht. Jener (der Leitsatz) sollte der bisher erst nur abwehren, das Sprechen der Sprache [...]\*\*) unter die weiteren und auch nicht Sprachliches betreffen[den] Vorstellungen des Ausdrückens und Leistens [zu bringen].<sup>29</sup> Der Leitsatz sagt vor allem: Die *Sprache* spricht – die Sprache selbst und nicht der Mensch. Wollen wir nun auch die Tatsache wegleugnen, daß der Mensch spricht? Keineswegs. Aber wir sollen auch die Frage stellen, inwiefern der Mensch spricht. Der Mensch vermag nur zu sprechen, insofern die *Sprache* spricht. Was ist denn Sprechen?)<sup>30</sup>

<sup>28</sup> [Umarbeitung dieses und des vorangehenden Satzes am Band:] [Das Gesprochene des Gedichtes] ist das vom Dichter Ausgesprochene, welches Ausgesprochene seinerseits ausspricht, indem es ausspricht. Die Sprache des Gedichtes ist mehrfältiges Aussprechen. Die Sprache erweist sich als Ausdruck. Das Erwiesene steht gegen den Satz: die Sprache spricht und ist eigentlich weder Ausdruck noch Leistung. Selbst wenn wir das Sprechen des Gedichtes als Dichten denken, gelangen wir [nicht in das Sprechen der Sprache.]

\* [Mehrere Wörter unleserlich.]

\*\* [Ein Wort unleserlich.]

<sup>29</sup> [Ergänzung daruntergeschrieben, Zuordnung unklar:] wir es gewohnt sind und das nicht lassen.

[Umarbeitung des Satzes daruntergeschrieben:] [Bisher sollte der Leitsatz nur abwehren] und bedenklich machen, ob *sich* denn das Sprechen [?] und die Sprache, wenn wir es in der Herrschaft [von] Ausdruck und Leistung unterbringen, treffen.

<sup>30</sup> [Der vom Herausgeber in Klammern gesetzte Text ist eine Ergänzung auf der rechten Seite des Blattes. Vgl. dazu Martin Heidegger, Die Sprache. In: Ders., Unterwegs zur Sprache (Gesamtausgabe Bd. 12), S. 17 f.; ferner die »2. Fassung«, unten S. 1013.]



»Wenn der Schnee ans Fenster fällt,  
Lang die Abendglocke läutet,«

Dies Sprechen nennt den Schnee, der spät am schwindenden Tag, während die Abendglocke läutet, lautlos das Fenster trifft. In solchem lautlosen Flockenfall währt alles Währende länger. Darum läutet die Abendglocke, die doch täglich ihre streng begrenzte Zeit hindurch ertönt, »lang«. Das Sprechen *nennt* die Winterabendzeit. Doch was ist dieses Nennen? Stattet es vorstellbare Gegenstände und Vorgänge, Schnee, Glocke, Fenster, fallen, läuten nur mit Namen aus? Keineswegs. Das Nennen verteilt nicht Benennungen. Das Nennen ist Rufen. Der Ruf bringt sein Gerufenes näher. Doch dieses Näherbringen schafft das Gerufene nicht herbei, um es dann innerhalb des schon Anwesenden unter dieses einzuordnen (um es gar im Umkreis des schon Anwesenden abzusetzen und unterzubringen<sup>31</sup>). Der Ruf bringt das Anwesen des Gerufenen näher. Dies ereignet sich jedoch so, daß der selbe Ruf, indem er ruft, sein Gerufenes aus dem Anwesenden weg und ihn fernhalten muß. Schneefall und Läuten der Abendglocke sind jetzt und hier zu uns gesprochen. Sie wesen im Ruf an. Dennoch fallen sie niemals unter das jetzt hier in diesem Saal Anwesende. Das Gesprochene ist gerufen. Der Ruf hält es in ein Anwesen her, so zwar, daß er das Gerufene in sein Abwesen hinweg birgt.

»Vielen ist der Tisch bereitet  
Und das Haus ist wohlbestellt.«

Die beiden Verszeilen sprechen wie Aussagesätze, die einen vorhandenen Tatbestand feststellen. Das entschiedene »ist« klingt so und spricht doch rufend. Die Verse bringen den bereiteten Tisch und das wohlbestellte Haus zu jenem ins Abwesen gehaltenen Anwesen. Die erste Strophe ruft die Dinge. Das Rufen heißt die Dinge kommen. Aber der mitgerufenen Ort ihrer Ankunft

<sup>31</sup> [Ergänzung auf der rechten Seite.]

ist nicht das Anwesende, eher das ins Abwesen geborgene Anwesen. Das Sprechen heißt die Dinge in eine solche Ankunft. Das Heißen ist Einladen. Es ladet Dinge ein. Wozu? Dazu, daß sie als Dinge die Menschen, die Vielen, bedingen. Der Schneefall bringt die Menschen unter den in die Nacht verdämmernden Himmel. Das Läuten der Abendglocke bringt sie als die Sterblichen vor das Göttliche. Haus und Tisch binden die Sterblichen an die Erde. Also gerufen versammeln die Dinge bei sich Himmel und Erde, die Göttlichen und die Sterblichen. Die Dinge lassen Himmel und Erde, das Göttliche und die Sterblichen, das ursprünglich einige Zueinander dieser Vier, verweilen. Dieses versammelnde Verweilen lassen ist das Dingen der Dinge. Wir nennen die im Dingen der Dinge versammelte Vierung der Vier, das einige Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen: die Welt. Gerufen dingen die Dinge. Sie lassen Welt sich ausfalten, in der je die Dinge weilen und so je weilige sind.<sup>52</sup> Dingend tragen die Dinge Welt aus. Unsere alte Sprache nennt das Austragen bärn – bären – daher das Wort gebären. Dingend sind die Dinge Dinge. Dingend gebärden sie Welt.

Die erste Strophe ruft die Dinge in ihr Dingen. Das Rufen ist Kommen-Heißen. Das Heißen der Dinge aber ist in sich zwiefältig.<sup>53</sup> Es heißt die Dinge einmal, insofern es sie einladet. Doch im Einladen der Dinge wird ihr Dingen geheißt, die Gebärde von Welt. Das Heißen der Dinge empfiehlt sie der mitgeheißenen Welt an, in der sie verweilen. Das Heißen, das die Dinge heißt, ist als Einladen zugleich das Anbefehlen an Welt. Insofern ruft die erste Strophe nicht nur Dinge, sondern zugleich die Vielen, die als die Sterblichen ins Geviert der Welt gehören. Die Dinge be-dingen die Sterblichen. Dies meint nicht, die Menschen seien von den

<sup>52</sup> [Unvollständige Ergänzung oder Ersetzung auf der rechten Seite:] Die Dinge sind in ihr Dingen gerufen. Dingend entfalten sie [Welt, in der die Dinge weilen und so je die weiligen sind.] [Satzende vom Herausgeber ergänzt nach der »2. Fassung« (unten S. 1015) sowie Martin Heidegger, *Die Sprache*. In: Ders., *Unterwegs zur Sprache* (Gesamtausgabe Bd. 12), S. 19.]

<sup>53</sup> [Randbemerkung mit mehreren Abkürzungen nicht auflösbar.]

Dingen abhängig. Es heißt: dingend besuchen die Dinge jeweilig die Sterblichen mit Welt. Die Dinge holen die Sterblichen eigens als Gäste in das Geviert der Welt. Die erste Strophe spricht, indem sie auf zwiefältige Weise die Dinge heißt.

Die zweite Strophe spricht anders als die erste. Sie beginnt mit dem Rufen der Sterblichen.

»Mancher auf der Wanderschaft ...«

Nicht alle Sterblichen sind gerufen, auch nicht Viele, sondern nur »Manche«; jene, die eigens auf dunklen Pfaden wandern. Diese Sterblichen vermögen das Sterben als die Wanderschaft zum Tode. Sie müssen Haus und Tisch erst durch das Dunkel ihrer Pfade erwandern, nicht nur und nicht einmal zuerst für sich, sondern für die Vielen, die meinen, wenn sie sich nur in Häusern einrichteten und an Tischen säßen, seien sie schon von den Dingen bedingt, sei schon das Wohnen erlangt.

Die zweite Strophe beginnt ihr Sprechen, indem sie die »Manchen«, diese Gezeichneten der Sterblichen, heißt. Obzwar die Sterblichen mit den Göttlichen, mit Erde und Himmel ins Geviert der Welt gehören, rufen die zwei ersten Verse der zweiten Strophe doch nicht eigens die Welt. Die beiden ersten Verse der zweiten Strophe nennen fast wie die voraufgehende Strophe nur in anderer Folge zugleich die Dinge: das Tor, die dunklen Pfade. Erst die beiden anschließenden letzten Verse der zweiten Strophe heißen eigens die Welt. Zwar scheinen sie gerade nicht anzuschließen, denn jäh ist ganz anderes gerufen:

»Golden blüht der Baum der Gnaden  
Aus der Erde kühlem Saft.«

Der Baum wurzelt gediegen in der Erde und gedeiht so in das Blühen, das sich dem Licht und dem Glanz des Himmels öffnet. Das Ragen des Baumes ist gerufen. Es durchmißt zumal den Rausch des Erblühens und das Nüchterne der nährenden Säfte. Unschein-

bares Wachstum der Erde und leuchtendes Erglühen des Himmels spiegeln sich ineinander. Der Baum spielt das Spiel dieser Spiegelung. Aber das Gesprochene heißt ihn den Baum der Gnaden. In seinem gediegenen Erblühen birgt er die unverdient zufallende Frucht, das rettende Heilige, das den Sterblichen hold ist. Im golden blühenden Baum spielen, je eines die anderen spiegelnd, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen sich zu. Ihr Spiegel-Spiel ist das Geviert, das wir die Welt nannten. Dieses Wort »Welt«, das wörtlich »Menschenzeit« bedeutet, ist jetzt nicht mehr im metaphysischen Sinne gebraucht. Es nennt weder das säkularisiert vorgestellte Universum von Natur und Geschichte, noch nennt es den theologisch als Schöpfung vorgestellten Kosmos.

Welt, als das Spiegel-Spiel des Gevierts gedacht, ist die anfängliche Auf-Heiterung des Glanzes, der die Dinge in ihr Dingen erglänzen läßt.

Der dritte und vierte Vers der zweiten Strophe rufen den Baum der Gnaden. Sie heißen eigens die Welt. Daß die Verse mit dem Wort »Golden« anheben, spricht betont dafür, daß sie die Welt heißen.

Damit wir das Wort »golden« und sein Gerufenes recht hören, sei an eine Ode Pindars erinnert (Isthm. V). Zu Beginn dieses Gedichtes nenn Pindar das Gold χρυσόν [...] περιώσιον ἄλλων<sup>34</sup>, das, was alle οὐσία, was jegliches Anwesen, jegliches Erscheinen ins Unverborgene, durch alles hindurch überglänzt. Das Wort »golden« ruft das lichte Erglänzen lassen, das alles ins Heitere vorbringt und darin birgt.

Wie das Heitere der Dinge so ist auch das Heißen von Welt zwiefältig. Welt rufend traut dieses Heißen das Spiegel-Spiel des Gevierts den Dingen zu, nämlich als die anfängliche Aufheiterung, die erst die Dinge zu ihrer Gebärde erheitert. Das Rufen von Welt traut Welt den Dingen zu und ein. So birgt das Heißen von Welt die Dinge in die Gunst des Gevierts.

Das Heißen der Dinge ist zwiefältig als Einladen und Anemp-

<sup>34</sup> [Pindar, Fünfte istiche Ode, Strophe 1, Vers 5.]

fehlen. Das Heißen von Welt ist zwiefältig als Einvertrauen und Bergen. Aber kein Heißen ruft nur Dinge, keines ruft nur Welt. Das Heißen der Dinge ruft Welt-Dinge. Das Heißen von Welt ruft Ding-Welt. Jedes Heißen, das der Dinge und das von Welt, ist in sich zwiefältig. Als solche gehören beide Weisen des Heißens in das Selbe zusammen. Dessen Einfalt (Die *Einfalt* des Selben<sup>35</sup>) ereignet einfach die zwei in sich zwiefältigen Weisen des Heißens.

Das Heißen der Dinge und das Heißen von Welt sind verschieden und dennoch das Selbe. Aber das Selbe ist nicht das einförmige Einerlei des unterschiedlosen Gemisches. Das Heißen der Dinge und das Heißen von Welt sind geschieden, aber nicht getrennt. Obzwar geschieden, nehmen sie doch niemals von einander Abschied. Denn der Schied, der die in sich schon zwiefältigen Weisen des Heißens scheidet, scheidet so, daß die geheißenen Dinge Welt gebärden, daß die geheißene Welt Dinge gönnt. Der Schied ereignet die Zwei Weisen des Heißens in ihre Mitte. Die Mitte von Zweien heißt das Zwischen. Die Mitte für Ding und Welt ist keine irgendwo anwesende Stelle. Die Mitte der Zwei, ihr Zwischen, ereignet sich. Es ereignet sich im Schied, der beide je in ihr Eigenes: Ding zu Gebärde, Welt zu Gunst – enteignet. Aus ihrem Eigenen her entfalten sie einander sich vor. In diesem Vor-enthalt durchgehen sie einander, durchmessen Welt und Dinge ihre Innigkeit. Sie ist die Mitte der Zwei, das Zwischen von Ding und Welt. Die Innigkeit beider, als welche der Schied sie in ihr je Eigenes enteignet, ist scheidender als jeder Abschied, aber zugleich kommender als alles Anwesen.

Die Mitte von Zweien, das Zwischen, heißt in der lateinischen Sprache »inter«; die deutsche Sprache sagt »unter«. Der Schied, der die Mitte der Zwei, das Zwischen von Ding und Welt enteignend ereignet, ist der Schied des Unter: der Unter-Schied.

Der jetzt zu denkende Unter-Schied enteignet Ding und Welt erst in ihr Eigenes, aus welchem Eigenen der Unter-Schied die Unterschiedenen in ihre Innigkeit vereignet.

<sup>35</sup> [Andere Formulierung bzw. Verbesserung daruntergeschrieben.]

Gemäß dieser ursprünglichen Vereingung sind beide Weisen des Heißens einfältig ein einiges Heißen. Ihr Heißen ist darein versammelt, je Ding-Welt und Welt-Dinge zu rufen, dies sagt: das Heißen verheißt den Welt und Ding ereignenden Unter-Schied.

Das Sprechen der Sprache ist das Verheißten des Unterschiedes. Ihr Sprechen ruft weder nur Dinge, noch nur Welt. Ihr Sprechen ruft auch niemals lediglich sowohl Dinge als auch Welt. Das Sprechen der Sprache heißt eigentlich und stets den Unterschied.

Dieses Wort meint jetzt nicht mehr eine Distinktion, die unser Vorstellen zwischen Gegenständen erst anfertigt. Der Unterschied ist aber ebensowenig nur eine Relation, die zwischen Welt und Ding vorhanden und als so Vorhandenes sich dann feststellen läßt. Der Unterschied wird nicht erst von Welt und Ding abgehoben. Es ist nicht ein Unterschied von beiden, sondern der Schied für beide in ihre Mitte. Der Unterschied für Welt und Ding ereignet Ding in sein Gebärden von Welt, ereignet Welt in ihr Gönner der Dinge.

Der Unterschied ist weder Distinktion noch Relation. Der Unterschied ist allenfalls die Dimension für Welt und Ding. Aber auch das Wort »Dimension« meint dann nicht einen neutralen Bereich für beliebige Erstreckungen. Dimension: das ereignend enteignende Durchmessen, das Welt zu Ding, Ding zu Welt in ihr Eigenes auseinander und so beide zu einander hält [das Verhältnis].<sup>56</sup> Der so zu denkende Unterschied ist im Heißen, im Sprechen der Sprache das Geheißene. Die Sprache spricht, indem sie den Unterschied heißt.

Die erste Strophe des Gedichtes heißt die Dinge, die jedoch dingend Welt gebärden.

<sup>56</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift und Ergänzung auf der rechten Seite:] Der Unterschied ist die Dimension, insofern er Welt und Ding in ihr Eigenes ermißt und so ihr Aus- und Zu-einander durchmißt. Der Unterschied durchwaltet und verwaltet Welt und Ding als das Maß ihres Wesens. Er ist das im Heißen von Welt und Ding eigentlich Geheißene. [Abkürzungen vom Herausgeber aufgelöst nach der »2. Fassung«, unten S. 1018; vgl. auch Martin Heidegger, Die Sprache. In: Ders., Unterwegs zur Sprache (Gesamtausgabe Bd. 12), S. 23.]

Die zweite Strophe heißt die Welt, die jedoch weltend die Dinge gönnt. Beide Strophen heißen das Ungesprochene des Unterschiedes.

Die dritte Strophe heißt den Unterschied, ohne ihn doch auszusprechen.<sup>37</sup> Das Sprechen der dritten Strophe beginnt mit einem betonten Fleißen,

»Wanderer tritt still herein;«

Wohin? Das bleibt ungesprochen. Dagegen wird der zum Eintreten gerufene Wanderer in die Stille geheißt. Sie verwaltet das Tor und seinen Durchgang. Doch ist weder dieser noch jenes genannt. Jäh spricht der folgende Vers, noch befremdlicher als der dritte und vierte Vers der zweiten Strophe.

»Schmerz versteinerte die Schwelle.«

Einsam spricht dieser Vers im Gesprochenen des ganzen Gedichtes. Zwar verweist das Nennen der Schwelle zurück auf das Geheiß zum Eintreten. Aber woher und inwiefern ist der Schmerz geheißt? Er versteinerte die Schwelle. Wann ereignete sich dies und weshalb?

Schwelle heißt der Grundbalken, der das Tor im ganzen trägt. Er hält die Mitte, in der die Zwei, das Draußen und das Drinnen, einander durchgehen, aus. Die Schwelle trägt das Zwischen aus. In seine Verlässlichkeit fügen sich die Zwei. Das Verlässliche ihrer Mitte darf nirgendshin nachgeben. Der Austrag des Zwischen braucht die Härte. Hart ist die Schwelle als der Austrag des Zwischen, weil der Schmerz sie versteinerte. Aber der zu Stein gewordene Schmerz hat sich nicht bloß in die Schwelle verhärtet, um in ihr zu erstarren. Der Schmerz bleibt als die Schwelle standhaft der Schmerz. Doch was ist der Schmerz selbst? Der Schmerz reißt.

<sup>37</sup> [Andere Formulierung bzw. Verbesserung am Rand:] Aber sie spricht ihn nicht aus.

Er ist der Riß. Allein, er zerreißt nicht in umherfahrende Splitter. Der Schmerz reißt zwar auseinander, er scheidet, aber so, daß er zugleich alles auf sich zieht, in sich versammelt. Sein Reißen ist als dieses sammelnde Scheiden zugleich das Ziehen, Zeichnen, das wie der Vorriß und der Aufriß das im Schied Auseinandergehaltene fügt. Der Schmerz ist die Fuge des Risses. Die Fuge trägt als die Schwelle die Mitte der Zwei in sie Geschiedenen, ihr Zwischen aus. Der Schmerz ist der Riß der Fuge des Unterschiedes. Der Schmerz ist der Unterschied selber in seinem fügenden Reißen.<sup>38</sup>

»Schmerz versteinerte die Schwelle.«

Der Vers heißt den Unterschied, aber bezeichnet ihn nicht mit diesem Namen.<sup>39</sup> Das Gesprochene heißt den Unterschied in seinem reißen den Enteignen, das Dinge und Welt in ihr Eigenes hält, um die sammelnde Mitte auszutragen, in deren Innigkeit die Gebärde der Dinge und die Gunst der Welt einander durchgehen.

So wäre denn die Innigkeit des Unterschiedes der Schmerz? Allerdings. Nur dürfen wir den Schmerz nicht anthropologisch vorstellen als jenes, was wehleidig macht. Nur dürfen wir die Innigkeit nicht psychologisch vorstellen als jenes, worin sich die Sentimentalität einnistet.

»Schmerz versteinerte die Schwelle.

Da erglänzt in reiner Helle

Auf dem Tische Brot und Wein.«

Wo erglänzt die reine Helle? Auf der Schwelle, im Austrag des Schmerzes. Der Riß des Unterschiedes läßt die reine Helle glänzen. Sein Reißen entscheidet die Heitere in ihr Eigenes. Der Riß des Unterschiedes enteignet Welt in die Gunst ihres Weltens.

<sup>38</sup> [Ergänzung am Rand:] Die Fuge im Riß des Unterschiedes.

<sup>39</sup> [Ergänzung am Rand:] Aber er denkt ihn weder eigens in seinem Wesen, noch nennt er dieses.



Aber nicht nur dies, aber nicht nur anderes außerdem. Durch die Aufheiterung von Welt in ihren goldenen Glanz kommen Brot und Wein zu ihrem Erglänzen. Also leuchten die großgenannten Dinge im Einfachen ihres Dings. Denn sie versammeln als die Frucht der Erde und des Himmels, von den Göttlichen den Sterblichen geschenkt, diese Vier in das Einfache ihrer Vierung. Die geheißenen Ding, Brot und Wein, sind die einfachen, weil ihre Gebärde von der Gunst der Welt unmittelbar einig erfüllt wird. Diese Dinge begnügen sich, das in sie verschenkte Spiegel-Spiel des Weltgevierts zu gebärden.

Die reine Helle der Welt und das vierfache Erglänzen der Dinge durchmessen ihr Zwischen, die Mitte der Zwei, den Unterschied.

Die dritte Strophe heißt den Unterschied. Sie ruft den Schied des Zwischen, ruft Welt und Dinge in die Mitte ihrer Innigkeit, deren reißende Fuge der Schmerz ist.

Die dritte Strophe versammelt erst das Heißen der Dinge und das Heißen von Welt. Im Sprechen der dritten Strophe vollendet sich das Sprechen des Gesprochenen – als die Verheißung des Unterschiedes.<sup>40</sup>

Dieser wird jedoch nicht ausgesprochen. Denn das ausdrückende Aussprechen ist nicht das Sprechen der Sprache. Sie spricht, indem sie das Gesprochene ins Ungesprochene hütet, damit dieses die Dimension bleibe, als welche das Sprechen der Sprache den Unterschied durchmißt.

Solange wir jedoch die Sprache lediglich in der Hinsicht auf das Ausgesprochene vorstellen, finden wir ihre Grenze immer nur am Unausgesprochenen. Tiefer Denkende erkennen dann das Rätsel der Sprache im Unausprechlichen. Aber die Sprache spricht als das Sprechen des Ungesprochenen. Dieses ist der Abgrund, auf dem alles Unausprechliche schon ruht, aus dem jedes Unsägliche zehrt.

<sup>40</sup> [Ergänzung am Rand:] Das in sich gesammelte Wesen des Sprechens ist das Verheißen des Unterschiedes.

Dennoch hat Max Kommerell dort sein Schönstes gesagt, wo er auf seinem Wege in das Weiteste dachte. Das ist nach meinem Urteil die Abhandlung, deren Überschrift lautet: »Die Sprache und das Unausprechliche. Eine Betrachtung über Heinrich von Kleist.« Das jetzt zu seinem Andenken Gesagte möchte der Nachklang des letzten Gesprächs bleiben, das uns auf einem gemeinsamen Weg über eine Schwarzwaldhöhe bewegte. Sie [die Abhandlung] erschien zuerst 1937 in der Zeitschrift »Das Innere Reich«. Sie ist wieder abgedruckt in einer Sammlung von Aufsätzen, die unter dem Titel »Geist und Buchstabe der Dichtung« in 3. Auflage 1944 bei Vittorio Klostermann erschienen sind.<sup>41</sup>



Es galt, mit dem heutigen Versuch, dem Gesprochenen des Gedichtes nachzudenken, um in das Sprechen der Sprache zu gelangen. Die Sprache spricht.<sup>42</sup> Ihr Sprechen ist das rufende Heißen, das sein Geheißenes in das Kommen einvertraut. Das Geheißenene, das in die Kunft eines solchen Kommens gerufen wird, ist befohlen, aber befohlen im alten Sinne von »befehlen«. Diesen kennen wir noch aus dem Wort »befiehl dem Herrn deine Wege«.<sup>43</sup> In solcher Weise befiehlt das Heißen der Sprache das Geheißenene dem Geheiß des Unterschiedes an. Der Unterschied enteignet als der Reiß des Schmerzes die Gebärde der Dinge und die Gunst der Welt in ihr Eigenes. Der Unterschied vereignet als der Schmerz der Innigkeit Welt und Dinge in die einfältige Mitte ihres Zueinander. Der Unterschied läßt das Dingen des Dinges im Welten der Welt beruhen. Der Unterschied enteignet das Ding in die Ruhe des in sich spielenden Gevierts der Welt. Dieses Enteignen raubt dem

<sup>41</sup> [Max Kommerell, Geist und Buchstabe der Dichtung. Goethe, Schiller, Kleist, Hölderlin. 3., durchges. und verm. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 1944, S. 243–317 (unverändert in der 6. Aufl. mit editorischem Anhang, Frankfurt a. M.: Klostermann 1991 (auch als Sonderausgabe 2009, Klostermann Rote Reihe Bd. 31)).]

<sup>42</sup> [Einfügung des Satzes mit Bleistift.]

<sup>43</sup> [Das Alte Testament, Psalm 37, 5.]

Ding nichts. Das Enteignen in die Ruhe des Welt-Gevierts bringt das Ding erst in sein Eigenes: daß es Welt verweilt.

In die Ruhe bergen ist das Stillen. Der Unterschied stillt das Ding als Ding in die Welt.

Dieses Stillen ereignet sich jedoch nur so, daß zugleich das Geviert der Welt die Gebärde des Dinges erfüllt, seinem Gebärden das Genüge gönnt, Welt zu verweilen.<sup>44</sup> Der Unterschied stillt zwiefach. Er stillt, indem er die Dinge in der Gunst der Welt beruhen läßt. Er stillt, indem er die Welt im<sup>45</sup> Ding in seiner Gebärde sich begnügen läßt. In dem zwiefachen Stillen des Unterschiedes ereignet sich die Stille.

Sie ist nie nur das Lautlose. Darin verharret lediglich das Reglose des Lautens. Aber das Reglose ist weder nur auf das Lauten bezogen, noch ist das Reglose selber schon das eigentlich Beruhende. Das Reglose ist gleichsam nur die Rückseite des Ruhenden. Die Ruhe hat sich von sich her in das Stillen versammelt. Als das Stillen ist die Ruhe, streng gedacht, bewegter denn alle Bewegung und regsamer als jede Regung.

Der Unterschied stillt zwiefach zumal Ding in das Dingen und Welt in das Welten. So gestillt entweichen Ding und Welt dem Unterschied nicht. Sie retten vielmehr ihn in sein Stillen, als welches er selbst die Stille ist.

Dergestalt Dinge und Welt in ihr Eigenes stillend, heißt der Unterschied die Zwei in die Mitte ihrer Innigkeit. Der Unterschied versammelt sie aus sich, indem er sie in den Riß ruft, der er selbst ist. Das versammelnde Rufen ist das Läuten. Darin geschieht anderes als das bloße Verlauten von Tönen, anderes als die bloße Verbreitung eines Schalls.

Das Heißen des Unterschiedes aber versammelt Welt und Dinge nur deshalb in die Einfalt des Schmerzes ihrer Innigkeit, weil das Heißen von sich her als Geheiß des stillenden Unterschie-

<sup>44</sup> [Ergänzung am Rand:] Welt gönnt [?] d[em] Di[n]g Geb[ärden] des G[evier]ts.

<sup>45</sup> [In der Handschrift steht »die Welt das Ding«. Präposition »im« übernommen aus der »2. Fassung« (unten S. 1022); ebenso nach: Martin Heidegger, Die Sprache. In: Ders., Unterwegs zur Sprache (Gesamtausgabe Bd. 12), S. 26.]

des in sich gesammelt ist. Das in sich schon gesammelte und nur so sammelnde Rufen ist das Läuten als das Geläut. Das Rufen des Unterschiedes ist das zwiefältige Stillen. Das Heißen, als welches das Geheiß des Unterschiedes Welt und Dinge ruft, ist das Geläut der Stille. Die Sprache spricht, indem das Geheiß des Unterschiedes Welt und Dinge in die Einfalt ihrer Innigkeit heißt.

Das Sprechen der Sprache spricht als das Geläut der Stille des Unterschiedes.<sup>46</sup>

Die Sprache ist als das Geläut der Stille des Unterschiedes nichts Menschliches. Wohl dagegen ist das Menschliche in seinem Wesen sprachlich. Das jetzt gebrauchte Wort »sprachlich« sagt hier soviel wie: aus dem Sprechen der Sprache als dem Geläut der Stille in das Geheiß des Unterschiedes vereignet, weil zum Heißen gebraucht. Nur insofern die Menschen in das Geläut der Stille des Unterschiedes gehören, vermögen die Sterblichen auf ihre Weise ein Sprechen.

Allein, es wird niemals gelingen, im sterblichen Sprechen das Sprechen der Sprache zu hören, solange wir das menschliche Sprechen nur als ein lautliches Sichäußern vorstellen, das von einem mit Bewußtsein ausgestatteten Lebewesen geleistet wird.

Zu gewagt wäre es freilich, heute schon, aber nötig wird es, zu seiner Zeit dem nachzudenken, wie sich im Sprechen der Sprache als dem Geläut der Stille des Unterschiedes die Verlautbarung des sterblichen Sprechens ereignet. Da wäre zu bedenken, daß und wie die Stille sich selber bricht, daß und wie die gebrochene Stille das Wort erst in einen Wortlaut bringt, worin das Sprechen der Sterblichen dann verlautet.

Doch selbst dann, wenn wir es einmal vermögen, das sterbliche Sprechen als lautendes rein zu denken, müssen wir uns doch hüten, die Verlautbarung ihres Sprechens für das Element der menschlichen Sprache zu halten. Der Grundzug auch des menschlichen Sprechens kann nur *die* Weise sein, in die das Sprechen der Spra-

<sup>46</sup> [Ergänzung am Rand:] In solcher Weise *spricht* die Sprache. Die *Sprache* spricht. Das Geläut der Stille ist nichts Menschliches.

che, das Geläut der Stille des Unterschiedes, durch sein Geheiß die Sterblichen vereignet.

Die Weise aber, nach der die Sterblichen, aus dem Unterschied in diesen geheißten, sprechen, ist das *Entsprechen*. Das Entsprechen bleibt stets ein Gehör auf das Geheiß, als welches die Stille des Unterschiedes Welt und Dinge in den Riß ihrer Einfalt heißt. Jedes Wort des sterblichen Sprechens ist als ein solches Gehör stets schon und immer nur Antwort.

Das Sprechen der Sterblichen ist das Hören, das auf den heißenden Ruf der Stille des Unterschiedes achtet. Dieses Hören *ent*-nimmt dem Geheiß des Unterschiedes, was es ins lautende Wort bringt. Das hörend *ent*-nehmende Sprechen ist Entsprechen. Aber indem das sterbliche Sprechen sein Gesprochenes dem Geheiß des Unterschiedes entnimmt, ist es auf seine Weise schon dem Ruf gefolgt. Das Entsprechen ist als hörendes Entnehmen zugleich Entsprechen als anerkennendes Entgegenen, das dem Geheiß des Unterschiedes antwortet.

Jedes echte Hören hält mit dem eigenen Sagen an sich. Denn das Hören hält sich in das Gehören zurück, durch das es dem Geläut der Stille vereignet bleibt. Auf das an sich haltende Zurückhalten ist alles Entsprechen durch das Geläut der Stille gestimmt. Darum muß dem Zurückhalten im Entsprechen daran liegen, *für* das Geheiß des Unterschiedes hörend sich bereit zu halten. Das Zurückhalten muß darauf achten, dem Geläut der Stille nicht erst nach-, sondern ihm *vor*zuhören und so gleichsam seinem Geheiß zuvorkommen. Das Zuvorkommen in der Zurückhaltung ist die Weise, nach der die Sterblichen dem Unterschied entsprechen. Auf diese Weise wohnen die Sterblichen im Sprechen der Sprache.

Nichts liegt daran, eine neue Ansicht über die Sprache auszusprechen. Alles liegt an dem, das Wohnen im Sprechen der Sprache zu lernen. Bei diesem Lernen müssen wir ständig prüfen, ob und inwieweit wir das Eigentliche des Entsprechens vermögen: das Zuvorkommen in der Zurückhaltung.

Hören wir darum noch einmal auf das Sprechen der Sprache im Gesprochenen des Gedichtes. Lassen wir alles Erklären der

Sprache fallen, lassen wir ab von allem Ergründen des Ursprungs der Sprache aus solchem, was nicht sie selber ist. Lassen wir uns in den Abgrund der Sprache fallen, die spricht, indem sie als das Geläut der Stille den Unterschied kommen heißt, der Welt und Dinge in ihre Einfalt enteignet. Das Kommen des Unterschiedes bringt uns in die Bereitschaft, zu gehen, wenn die Himmel ihre Sterne wechseln.

*Die Sprache*<sup>1</sup>  
2. Fassung.<sup>2</sup>

Der Mensch spricht. Wir sprechen im Wachen und im Traum. Wir sprechen stets; auch dann, wenn wir nichts sagen, sondern nur zuhören oder lesen; sogar dann, wenn wir nicht einmal zuhören oder lesen, sondern ruhig der Arbeit nachgehen oder in der Muße aufgehen. Wir sprechen ständig, in irgendeiner Weise. Wir sprechen, weil Sprechen uns natürlich *ist*. Es entspringt nicht erst aus einem besonderen Wollen. Man sagt, der Mensch habe die Sprache von Natur. Die Lehre gilt, der Mensch sei im Unterschied zu Pflanze und Tier das sprachfähige Lebewesen. Dies heißt nicht nur, der Mensch besitze neben anderen Fähigkeiten auch diejenige, zu sprechen. Vielmehr befähigt erst die Sprache den Menschen, dasjenige Wesen zu sein, das er als Mensch ist. Als der *Sprechende* ist der Mensch: Mensch.

So gehört denn die Sprache in die nächste Nachbarschaft des Menschenwesens. Darum kann es nicht verwundern, daß der Mensch, sobald er sich denkend in *dem* umsieht, was ist, alsbald auf die Sprache trifft und fragt, was sie sei. Das Nachdenken versucht, sich eine Vorstellung vom Wesen der Sprache zu beschaffen. Als Wesen gilt dabei jenes, was auf jede Sprache zutrifft. Allgemeingültiges im allgemeinen vorstellen, das ist nach dem herrschenden Urteil der Grundzug des Denkens. Der Sprache nachdenken heißt demgemäß: vom Wesen der Sprache eine Vorstellung bilden und diese gegen andere Vorstellungen gehörig abgrenzen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> [Zusatz auf dem 1. Blatt des Manuskripts:]

Stuttgart 14. Februar 1951.

Vgl. Bühlerhöhe 7. Oktober 1950.

[Zusatz oberhalb der Überschrift auf dem 1. Blatt der Maschinenabschrift:]  
(Stuttgart 14. 2. 1951)

[Mit handschriftlicher Ergänzung:] zuerst 7. Oktober 1950 Bühlerhöhe

<sup>2</sup> [Zusatz (nur) auf dem Deckblatt der Handschrift. »2.« ist mit Rotstift unterstrichen.]

<sup>3</sup> [Die mit hochgestellten Kleinbuchstaben (a, b, c . . .) gekennzeichneten Stellen verweisen auf die handschriftliche Umarbeitung des Textes, die Heidegger an der

Allein, der Titel unseres Denkversuches lautet nicht: »Vom Wesen der Sprache«. Er lautet nur: Die Sprache.

»Nur« sagen wir und setzen doch offenbar einen weit anmaßenderen Titel über unser Vorhaben, als wenn wir uns dabei bescheiden, einiges »Über die Sprache« zu erörtern. Allein, über die Sprache sprechen ist vermutlich noch schlimmer, als über das Schweigen schreiben.<sup>b</sup> Wir wollen die Sprache nicht überfallen, um sie in den Griff schon festgemachter Vorstellungen zu zwingen. Wir wollen das Wesen der Sprache nicht auf einen Begriff bringen, damit dieser eine Ansicht über die Sprache darstelle, die unser Vorstellen beruhigt.

Der Sprache selbst und nur ihr möchten wir nachdenken. Die Sprache selbst ist: die Sprache – und nichts außerdem.<sup>c</sup> Die Sprache selbst ist die Sprache. Der logisch geschulte und darum leicht hochfahrende Verstand nennt diesen Satz eine nichtssagende Tautologie. Zweimal nur das Gleiche sagen: Sprache ist Sprache, wie soll dies uns weiter bringen? Allein, wir wollen nicht weiter kommen. Wir möchten erst einmal bei der Sprache – ankommen. Darum bedenken wir: Wie ist es mit der Sprache selbst? Darum fragen wir: Wie west die Sprache als Sprache?

Wir antworten: Die Sprache *spricht*. Ist dies im Ernst eine Antwort? Vermutlich schon; dann nämlich, wenn ans Licht kommt, was »sprechen« heißt. Der Sprache nachdenken, verlangt somit, dem Sprechen der Sprache entgegenzugehen, in der Sprache bei ihrem Sprechen auszuharren. Nur so gelangen wir in den Bereich, innerhalb dessen es glückt oder auch mißglückt, daß die Sprache uns ihr Wesen zu-spricht. Der Sprache überlassen wir das Sprechen. Wir möchten die Sprache weder aus Anderem, was nicht sie selber ist, begründen, noch möchten wir Anderes durch die Sprache erklären.

(nahezu wörtlichen) Maschinenabschrift dieser »2. Fassung« vorgenommen hat. Die jeweilige Umarbeitung ist unter Bezugnahme auf die Kleinbuchstaben im Text in den »Anhang zur 2. Fassung« (S. 1027–1032) aufgenommen.]

Am 10. August 1784 schrieb Hamann an Herder (Hamann's Schriften, ed. Roth VII<sup>4</sup>, 151 f):

»Wenn ich so beredt wäre, wie Demosthenes, so würde ich doch nicht mehr als ein einziges Wort dreymal wiederholen müssen: Vernunft ist Sprache, λόγος. An diesem Markknochen nage ich und werde mich zu Tode darüber nagen. Noch bleibt es immer finster über dieser Tiefe für mich; ich warte noch immer auf einen apokalyptischen Engel mit einem Schlüssel zu diesem Abgrund.«

Für Hamann besteht dieser Abgrund darin, daß die Vernunft Sprache ist. Allein, das Abgründige dieses Abgrundes hat sich bereits insofern geöffnet, als die Sprache Sprache ist. Dieses anscheinend Nichtssagende ist das Abgründige des Abgrundes. Dieses Abgründige ist keineswegs verschlossen. Es bleibt offen. Nötig ist nicht ein Schlüssel, der den Abgrund aufschlüsse. Not ist allein, daß wir uns diesem Abgründigen nicht verschließen.<sup>d</sup> Wir müssen uns dahin fallen lassen. Dies geschieht, wenn wir uns der Sprache und nur ihr überlassen. Dem folgen wir, wenn wir der Sprache in ihrem Sprechen nachdenken. Dazu gehört, daß wir endlich die alles verwirrende Vormeinung aufgeben, die Sprache habe Wurzeln, aus denen sie erst ersprieße. Die Sprache ist selber die Wurzel aller Wurzeln. Der Sprache geht jeder Grund ab, der ihr Wesen noch begründen könnte. Auf Gründe hin gesehen, bleibt die Sprache ein Abgrund.

Die Sprache ist: Sprache. Die Sprache spricht. Wenn wir uns in den Abgrund, den dieser Satz nennt, fallen lassen, stürzen wir nicht ins Leere weg. Wir fallen in die Höhe, deren Hoheit erst dem Menschen die Würde seines Wesens zuteilt.

Der Sprache nachdenken heißt: so in das Sprechen der Sprache gelangen, daß es sich als das ereignet, was dem Wesen der Sterblichen den Aufenthalt gewährt.<sup>e</sup>

<sup>4</sup> [Hamann's Schriften. Hg. von Friedrich Roth. Siebenter Theil. Leipzig: G. Reimer 1825.]

Was heißt sprechen? Die gängige Meinung darüber stellt fest: Sprechen ist das lautliche Ausdrücken und Mitteilen menschlicher Gemütsbewegungen, dazu auch die Gedanken gehören.

In dieser Kennzeichnung der Sprache gilt dreierlei für ausgemacht:

Zum ersten und vor allem ist Sprechen ein Ausdrücken. Die Vorstellung von der Sprache als einer Äußerung ist die äußerlichste und darum die geläufigste.

Zum anderen gilt das Sprechen als eine Tätigkeit des Menschen.

Schließlich ist das Sprechen ein Vorstellen und Darstellen des Wirklichen und Unwirklichen.<sup>f</sup>

Man weiß seit langem, daß diese Kennzeichnungen der Sprache nicht genügen, vor allem dann nicht, wenn man eine von ihnen ausschließlich auf Kosten der übrigen zur Geltung bringt. Man hat daher versucht, den sprachlichen Ausdruck als eine unter anderen Leistungen in die Gesamtökonomie einzubauen, durch die angeblich der Mensch sich selber macht.<sup>g</sup>

Gegenüber der Kennzeichnung des Sprechens als einer nur menschlichen Leistung betonen andere, das Wort der Sprache sei göttlichen Ursprungs. Entgegen der oft ausschließlichen Charakteristik der Wortbedeutungen als Begriffe rückt man den Bild- und Symbolcharakter der Sprache in den Vordergrund.

Man bemüht die Biologie und die philosophische Anthropologie, die Soziologie und die Psychopathologie, die Theologie und die Poetik, um die sprachlichen Erscheinungen zu beschreiben und zu erklären. Man bezieht jedoch alle Feststellungen in voraus auf die von altersher maßgebende Erscheinungsweise der Sprache. Man verfestigt hierdurch das schon entschiedene Wesensganze der Sprache. So kommt es, daß die grammatisch-logische, die sprachphilosophische und die sprachwissenschaftliche Vorstellung von der Sprache seit zweiundeinhalb Jahrtausenden die gleiche geblieben ist, trotzdem die Erkenntnisse der Sprache sich fortgesetzt mehrten und verwandelten. Man könnte dies sogar als einen Beweisgrund für die unerschütterliche Richtigkeit der leitenden Vorstellungen über die Sprache anführen.<sup>h</sup>

Niemand wird wagen, die Kennzeichnung der Sprache als lautlicher Äußerung innerer Gemütsbewegungen, als menschlicher Tätigkeit, als eines bildhaft-begrifflichen Vorstellens für unrichtig zu erklären oder gar als nutzlos zu verwerfen. Solches Betrachten der Sprache ist richtig; denn es richtet sich nach dem, was eine Untersuchung sprachlicher Erscheinungen an diesen jederzeit ausmachen kann. Im Bezirk dieses Richtigen bewegen sich denn auch alle Fragen, von denen das Beschreiben und das Erklären der sprachlichen Erscheinungen geleitet wird.<sup>1</sup>

Zu wenig bedenken wir freilich noch die seltsame Rolle dieser richtigen Vorstellungen von der Sprache. Sie behaupten, gleich als seien sie unerschütterlich, überall das Feld der verschiedenartigen wissenschaftlichen Betrachtungsweisen der Sprache. Sie reichen in eine alte Überlieferung zurück und lassen dennoch die älteste Wesensprägung der Sprache völlig unbeachtet. So geleiten sie denn, trotz ihres Alters und trotz ihrer Verständlichkeit, niemals zur Sprache als Sprache.<sup>1</sup>

Die Sprache spricht. Wie ist es mit ihrem Sprechen? Wo finden wir solches? Am ehesten doch im Gesprochenen. Darin nämlich hat das Sprechen sich vollendet. Im Gesprochenen hört das Sprechen nicht auf. Im Gesprochenen bleibt das Sprechen geborgen. Im Gesprochenen versammelt das Sprechen sein Wesen. Das Gesprochene ist das Gewese des Sprechens, sein Gewesen, aber nie das Vergangene des Sprechens.

Wenn wir darum das Sprechen der Sprache im Gesprochenen suchen müssen, werden wir gut daran tun, statt nur beliebig Gesprochenes wahllos aufzugreifen, ein rein Gesprochenes zu finden. Rein Gesprochenes ist jenes, worin die Vollendung des Sprechens, die dem Gesprochenen eignet, ihrerseits eine vollendete ist. Rein Gesprochenes ist das Gedicht. Welches Gedicht? Wir können hier, müssen sogar in gewissen Grenzen wählen. Wir sind frei und doch gebunden. Wodurch? Durch das, was uns schon als das Wesende der Sprache zudedacht ist, wenn wir dem Sprechen der Sprache nachdenken. Dieser Bindung zufolge wählen wir als rein Gesprochenes ein Gedicht, das, eher als andere, bei den ersten Schritten

uns helfen kann, das Bündige jener Bindung zu erfahren. Wir hören das Gesprochene. Das Gedicht trägt die Überschrift:

*Ein Winterabend*

Wenn der Schnee ans Fenster fällt,  
Lang die Abendglocke läutet,  
Vielen ist der Tisch bereitet  
Und das Haus ist wohlbestellt.

Mancher auf der Wanderschaft  
Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden.  
Golden blüht der Baum der Gnaden  
Aus der Erde kühlem Saft.

Wanderer tritt still herein;  
Schmerz versteinerte die Schwelle.  
Da erglänzt in reiner Helle  
Auf dem Tische Brot und Wein.<sup>5</sup>

(Die zwei letzten Verse der zweiten Strophe und die dritte Strophe lauten in der ersten Fassung (Brief an Karl Kraus vom 13. 12. 1913<sup>6</sup>):

<sup>5</sup> [In: Georg Trakl, Die Dichtungen. 6. Aufl. Salzburg: Otto Müller 1948 (1. Aufl. 1938), S. 126 (vgl. den Hinweis in: Martin Heidegger, Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht (1952). In: Ders., Unterwegs zur Sprache (Gesamtausgabe Bd. 12), S. 31–78; hier S. 36, Anm. 1).]

<sup>6</sup> [Brief abgedruckt in: Georg Trakl, Nachlaß und Biographie. Gedichte, Briefe, Bilder, Essays. Hg. von Wolfgang Schneditz. (Georg Trakl, Gesammelte Werke. Hg. von Wolfgang Schneditz. Bd. 3.) Salzburg: Otto Müller 1949, S. 51. (Im Original steht: »Der mit Engeln ...«, ferner mit Komma: »Langt, von heiligem Schmerz ...«); in der historisch-kritischen Ausgabe: Georg Trakl, Dichtungen und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe hg. von Walther Killy und Hans Szklenar. 2., erg. Aufl. Salzburg: Otto Müller 1987, Bd. I, S. 530 f.]

»Seine Wunde voller Gnaden  
Pfleget der Liebe sanfte Kraft.

O! des Menschen bloße Pein.  
Wer mit Engeln stumm gerungen,  
Langt von heiligem Schmerz bezwungen,  
Still nach Gottes Brot und Wein.«

Vgl. die Schweizer Neuauflage  
der Dichtungen von G. Trakl,  
besorgt von Kurt Horwitz, 1947<sup>7</sup>)

Das Gedicht hat Georg Trakl gedichtet. Daß er der Dichter ist, bleibt unwichtig, hier wie bei jedem anderen großgeglückten Fall eines Gedichtes. Das Großgeglückte besteht sogar mit darin, daß es Person und Namen des Dichters verleugnen kann.

Das Gedicht ist durch drei Strophen geformt. Ihr Versmaß und die Reimart lassen sich nach den Schemata der Metrik und Poetik genau bestimmen. Der Inhalt des Gedichtes ist verständlich. Kein Wort findet sich, das, für sich genommen, unbekannt oder unklar wäre. Zwar lauten einige Verse befremdlich, der dritte und vierte der zweiten Strophe:

»Golden blüht der Baum der Gnaden  
Aus der Erde kühlem Saft.«

Insgleichen überrascht der zweite Vers der dritten Strophe:

»Schmerz versteinerte die Schwelle.«

<sup>7</sup> [Georg Trakl, Die Dichtungen. Gesamtausgabe. Mit einem Anhang Zeugnisse und Erinnerungen. (6. Gesamtausgabe der Dichtungen Georg Trakls mit einem dokumentarischen Anhang.) Hg. von Kurt Horwitz. Zürich: Verlag Die Arche 1946 (I).]

Aber die jetzt herausgehobenen Verse bekunden auch eine besondere Schönheit der gebrauchten Bilder. Sie erhöht den Reiz des Gedichtes und bekräftigt die aesthetische Vollendung des Kunstgebildes.

Das Gedicht beschreibt einen Winterabend. Die erste Strophe schildert, was draußen geschieht: Schneefall und Läuten der Abendglocke. Das Draußen rührt an das Drinnen der menschlichen Wohnstatt. Der Schnee fällt ans Fenster. Die Glocke läutet in jegliches Haus hinein. Drinnen ist alles gut bestellt und der Tisch bereitet.

Die zweite Strophe läßt einen Gegensatz entstehen. Gegenüber den Vielen, die im Haus und am Tisch heimisch sind, wandern Manche unheimisch auf dunklen Pfaden. Doch führen solche vielleicht bösen Wege bisweilen an das Tor des bergenden Hauses. Dieses wird zwar nicht eigens vorgestellt. Statt dessen nennt das Gedicht den Baum der Gnaden.

Die dritte Strophe bittet den Wanderer herein aus dem dunklen Draußen in die Helle drinnen. Aus den Häusern der Vielen und aus den Tischen ihrer täglichen Mahlzeiten ist das Gotteshaus und der Altartisch geworden.

Der Inhalt<sup>8</sup> des Gedichtes ließe sich noch deutlicher zergliedern, seine Form noch genauer umgrenzen, wir blieben bei solchem Verfahren jedoch überall in die Vorstellung von der Sprache gebannt, die seit Jahrtausenden herrscht. Darnach ist die Sprache der vom Menschen vollzogene Ausdruck innerer Gemütsbewegungen und der sie leitenden Weltansicht. Läßt sich der Bann dieser Vorstellung über die Sprache brechen? Weshalb soll er gebrochen werden?<sup>k</sup> Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck noch eine Betätigung des Menschen. Die Sprache spricht. Wir suchen jetzt das Sprechen der Sprache im Gedicht. Demnach liegt das Gesuchte im Dichterischen des Gesprochenen.

»Ein Winterabend« lautet die Überschrift des Gedichtes. Wir erwarten von ihm die Beschreibung eines Winterabends, wie er

<sup>8</sup> [Doppelpfeil mit Rotstift in diesem Satz zwischen »Inhalt« und »Form«.]



wirklich ist. Allein, das Gedicht stellt nicht einen irgendwo und irgendwann anwesenden Winterabend vor. Es schildert weder einen schon anwesenden nur ab, noch will es einem nicht anwesenden Winterabend den Anschein eines Anwesenden und den Eindruck eines solchen verschaffen. Natürlich nicht, wird man entgegnen. Alle Welt weiß, daß ein Gedicht Dichtung ist. Es dichtet sogar dort, wo es zu beschreiben scheint. Dichtend bildet sich der Dichter ein möglicherweise Anwesendes in seinem Anwesen vor. Gedichtet bildet das Gedicht das so Vorgebildete unserem Vorstellen ein. Im Sprechen des Gedichtes spricht sich die dichterische Einbildungskraft aus. Das Gesprochene des Gedichtes ist das vom Dichter aus ihm Herausgesprochene. Dieses Ausgesprochene spricht, indem es seinen Gehalt ausspricht. Die Sprache des Gedichtes ist ein mehrfältiges Aussprechen. Die Sprache erweist sich als Ausdruck. Das jetzt Erwiesene steht aber gegen den Satz: Die Sprache spricht, gesetzt, daß Sprechen im Wesen nicht ein Ausdrücken ist.

Selbst wenn wir das Gesprochene des Gedichtes vom Dichten her verstehen, erscheint uns das Gesprochene wie unter einem Zwang immer wieder und immer nur als ausgesprochenes Aussprechen. Sprache *ist* Ausdruck. Warum fügen wir uns diesem unbestreitbaren Tatbestand nicht? Weil uns ein Anderes bindet. Das Sprechen widersetzt sich zwar dem nicht, daß man es als Ausdrücken vorstellt. Doch wer oder was verbürgt, daß sich uns dabei die Sprache ihrerseits in ihrem Wesen vorstellt?

Die Sprache spricht. Bisher sollte dieser Leitsatz eher nur die verhärtete Gewohnheit abwehren, das Sprechen, statt es aus ihm selber zu denken, sogleich unter die Erscheinungen des Ausdrückens abzuschieben.

Die Sprache *spricht*. Dies heißt zugleich und zuvor: Die *Sprache* spricht. Die Sprache? – und nicht der Mensch? Ist, was der Leitsatz uns jetzt zumutet, nicht noch ärger? Wollen wir auch noch leugnen, daß der Mensch der sei, der spricht. Keineswegs. Wir leugnen dies so wenig wie die Möglichkeit, die sprachlichen Erscheinungen unter dem Titel »Ausdruck« zu registrieren. Aber wir fragen: inwiefern spricht der Mensch? Wir fragen: was ist Sprechen?

»Wenn der Schnee ans Fenster fällt,  
Lang die Abendglocke läutet,«

Dieses Sprechen nennt den Schnee, der spät am schwindenden Tag, während die Abendglocke läutet, lautlos das Fenster trifft. Bei solchem Flockenfall währt alles Währende länger. Darum läutet die Abendglocke, die täglich ihre strengbegrenzte Zeit hindurch ertönt, lang. Das Sprechen nennt die Winterabendzeit. Was ist dieses Nennen? Behängt es nur die vorstellbaren Gegenstände und Vorgänge: Schnee, Glocke, Fenster, fallen, läuten – mit Bezeichnungen? Nein. Das Nennen verteilt nicht Titel. Das Nennen ruft. Das Rufen bringt sein Gerufenes näher. Gleichwohl schafft dieses Näherbringen das Gerufene nicht herbei, um es im nächsten Bezirk des Anwesenden abzusetzen und darin unterzubringen.<sup>1</sup> Der Ruf ruft zwar her. So bringt er das Anwesen des vordem Ungerufenen in eine Nähe. Allein, indem der Ruf her-ruft, hat er dem Gerufenen schon zugerufen, ihm dem Gerufenen; zu diesem hin hat der Ruf gerufen. Wohin? In die Ferne, in der Gerufenes weilt als noch Abwesendes.

Das Her-Rufen ruft in eine Nähe. Aber der Ruf entreißt gleichwohl das Gerufene nicht der Ferne, in der es durch das Hinrufen gehalten bleibt. Das Rufen ruft in sich, und darum stets, hin und her; her: ins Anwesen; hin: ins Abwesen. Schneefall und Läuten der Abendglocke sind jetzt und hier im Gedicht zu uns gesprochen. Sie wesen im Ruf an. Dennoch fallen sie keineswegs unter das jetzt und hier in diesem Saal Anwesende. Welche Anwesenheit ist die höhere, die des Vorliegenden oder die des Gerufenen?<sup>m</sup>

»Vielen ist der Tisch bereitet  
Und das Haus ist wohlbestellt.«

Die beiden Verszeilen sprechen wie Aussagesätze, als ob sie Vorhandenes feststellten. Das entschiedene »ist« klingt so.<sup>n</sup> Dennoch spricht es rufend. Die Verse bringen den bereiteten Tisch und das wohlbestellte Haus in jenes dem Abwesen zu gehaltene Anwesen.

Was ruft die erste Strophe? Sie ruft Dinge, heißt sie kommen. Wohin? Nicht als anwesende unter das Anwesende, nicht den im Gedicht genannten Tisch hierher zwischen die von Ihnen besetzten Sitzreihen. Der im Ruf mitgerufene Ort der Ankunft ist ein ins Abwesen geborgenes Anwesen. In solche Ankunft heißt der nennende Ruf kommen. Das Heißen ist Einladen. Er lädt die Dinge ein, daß sie als Dinge die Menschen angehen. Der Schneefall bringt die Menschen unter den in die Nacht verdämmernden Himmel. Das Läuten der Abendglocke bringt sie als die Sterblichen vor das Göttliche. Haus und Tisch binden die Sterblichen an die Erde. Die genannten Dinge versammeln, also gerufen, bei sich Himmel und Erde, die Sterblichen und die Göttlichen. Die Vier sind ein ursprünglich-einiges Zueinander. Die Dinge lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen. Dieses versammelnde Verweilenlassen ist das Dingen der Dinge.<sup>o</sup> Wir nennen das im Dingen der Dinge verweilte einige Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen: die Welt. Im Nennen sind die genannten Dinge in ihr Dingen gerufen. Dingend entfalten sie Welt, in der die Dinge weilen und so je die weiligen sind. Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus. Unsere alte Sprache nennt das Austragen bärn, bären, daher die Wörter »gebären« und »Gebärde«. Dingend sind die Dinge: Dinge. Dingend gebären sie Welt.

Die erste Strophe ruft die Dinge in ihr Dingen, heißt sie kommen. Dies Heißen, das Dinge ruft, ruft her, lädt sie ein, und ruft zugleich zu den Dingen hin, empfiehlt sie der Welt an, aus der sie erscheinen. Darum nennt die erste Strophe nicht bloß Dinge. Sie nennt zugleich Welt. Sie ruft die »Vielen«, die als die Sterblichen zum Geviert der Welt gehören. Die Dinge be-dingen die Sterblichen. Dies sagt jetzt: die Dinge besuchen jeweilig die Sterblichen eigens mit Welt. Die erste Strophe spricht, indem sie *die Dinge* kommen heißt.

Die zweite Strophe spricht in anderer Weise als die erste. Zwar heißt auch sie kommen. Aber ihr Rufen beginnt, indem sie die Sterblichen nennt:

»Mancher auf der Wanderschaft ...«

Weder alle Sterblichen sind gerufen, noch die Vielen, sondern nur »Manche«; jene, die auf dunklen Pfaden wandern. Diese Sterblichen vermögen das Sterben als die Wanderschaft zum Tode. Im Tod versammelt sich die höchste Verborgtheit des Seyns. Der Tod hat jedes Sterben schon überholt. Die »auf der Wanderschaft« müssen erst Haus und Tisch durch das Dunkel ihrer Pfade erwandern, nicht nur und nicht einmal zuerst für sich, sondern für die Vielen; denn diese meinen, wenn sie sich nur in Häusern einrichteten und an Tischen säßen, seien sie von den Dingen schon be-dingt, sei das Wohnen erlangt.

Die zweite Strophe beginnt, indem sie manche der Sterblichen ruft. Obzwar die Sterblichen mit den Göttlichen, mit Erde und Himmel zum Geviert der Welt gehören, rufen die beiden ersten Verse der zweiten Strophe doch nicht eigens die Welt. Vielmehr nennen sie fast wie die erste Strophe, nur in anderer Folge, zugleich die Dinge: das Tor, die dunklen Pfade. Erst die beiden anderen Verse der zweiten Strophe heißen eigens die Welt.<sup>P</sup> Jäh nennen sie ganz Anderes:

»Golden blüht der Baum der Gnaden  
Aus der Erde kühlem Saft.«

Der Baum wurzelt gediegen in der Erde. So gedeiht er in das Blühen, das sich dem Segen des Himmels öffnet. Das Ragen des Baumes ist gerufen. Es durchmißt zumal den Rausch des Erblühens und die Nüchternheit der nährenden Säfte. Verhaltenes Wachstum der Erde und die Spende des Himmels gehören zu einander. Das Gedicht nennt den Baum der Gnaden. Sein gediegenes Blühen birgt die unverdient zufallende Frucht: das rettend Heilige, das den Sterblichen hold ist. Im golden blühenden Baum walten Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Ihr einiges Geviert ist die Welt. Das Wort »Welt« ist nicht mehr im metaphysischen Sinne gebraucht. Es nennt weder das säkularisiert vor-



gestellte Universum von Natur und Geschichte, noch nennt es die theologisch vorgestellte Schöpfung (mundus), noch meint es lediglich das Ganze des Anwesenden (κόσμος).

Der dritte und vierte Vers der zweiten Strophe rufen den Baum der Gnaden. Sie heißen eigens die Welt kommen. Sie rufen das Welt-Geviert her und rufen so Welt zu den Dingen hin.

Die Verse heben mit dem Wort »Golden« an. Damit wir dieses Wort und sein Gerufenes deutlicher hören, sei an ein Gedicht Pindars erinnert (Isthm. V). Der Dichter nennt am Beginn dieser Ode das Gold χρυσόν [...] περιώσιον ἄλλων<sup>9</sup>, das, was alle οὐσία, jegliches Anwesende ringsum vor allem durchglänzt. Der Glanz des Goldes birgt alles Anwesende in das Unverborgene seines Erscheinens.

Wie das Rufen, das die Dinge nennt, her- und hinruft, so ruft das Sagen, das die Welt nennt, in sich her und hin. Es traut Welt den Dingen zu und birgt zugleich die Dinge in den Glanz von Welt. Diese gönnt den Dingen ihr Wesen. Die Dinge gebärden Welt. Welt gönnt die Dinge.

Das Sprechen der beiden ersten Strophen spricht, indem es Dinge zur Welt und Welt zu den Dingen kommen heißt. Beide Weisen des Heißens sind geschieden, aber nicht getrennt. Sie sind aber auch nicht nur aneinander gekoppelt. Denn Welt und Dinge bestehen nicht neben einander. Sie durchgehen einander. Hierbei durchmessen die Zwei eine Mitte. In dieser sind sie einig. Als so einige sind sie innig. Die Mitte der Zwei ist die Innigkeit. Die Mitte von Zweien nennt unsere Sprache das Zwischen. Die lateinische Sprache sagt: inter. Dem entspricht das deutsche »unter«.

Die Innigkeit von Welt und Ding ist keine Verschmelzung. Innigkeit waltet nur, wo das Innige, Welt und Ding, rein sich scheidet und geschieden bleibt. In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem inter, in diesem Unter- waltet der Schied. Die Innigkeit von Welt und Ding west im Schied des Zwischen, west im Unter-Schied. Das Wort Unter-Schied wird jetzt dem gewöhnlichen und gewohnten Gebrauch entzogen. Was das

<sup>9</sup> [Pindar, Fünfte isthmische Ode, Strophe 1, Vers 3.]

Wort »der Unter-Schied« jetzt nennt, ist nicht ein Gattungsbegriff für vielerlei Arten von Unterschieden. Der jetzt genannte Unter-Schied ist nur als dieser Eine. Er ist einzig. Der Unter-Schied hält von sich her die Mitte auseinander, auf die zu und durch die hindurch Welt und Dinge zu einander einig sind. Die Innigkeit des Unter-Schiedes ist das Einigende der *Δια-Φορά*, des durchtragenden Austrags.

Der Unter-Schied trägt Welt in ihr Welten, trägt die Dinge in ihr Dingen aus. Also sie austragend, trägt er sie einander zu.

Der Unter-Schied vermittelt nicht nachträglich, indem er Welt und Dinge durch eine herzugebrachte Mitte verknüpft. Der Unter-Schied er-mittelt als die Mitte erst Welt und Dinge zu ihrem Wesen, d. h. in ihr Zueinander, dessen Einheit er austrägt.<sup>4</sup>

Das Wort »Unterschied« meint demnach nicht mehr eine Distinktion, die erst durch unser Vorstellen zwischen Gegenständen aufgestellt wird. Der Unterschied ist gleichwenig nur eine Relation, die zwischen Welt und Ding vorliegt, so daß ein Vorstellen, das darauf trifft, sie feststellen kann. Der Unterschied wird nicht nachträglich von Welt und Ding als deren Beziehung abgehoben. Der Unter-Schied für Welt und Ding ereignet Dinge in das Gebärden von Welt, ereignet Welt in das Gönnen von Dingen.<sup>5</sup>

Der Unter-Schied ist weder Distinktion noch Relation. Der Unter-Schied ist im höchsten Fall Dimension für Welt und Ding. Aber in diesem Fall meint »Dimension« auch nicht mehr einen für sich vorhandenen Bereich, worin sich dies und jenes ansiedelt. Der Unter-Schied ist *die* Dimension, insofern er Welt und Ding in ihr Eigenes er-mißt. Sein Er-messen eröffnet erst das Aus- und Zu-einander von Welt und Ding. Solches Eröffnen ist die Art, nach der hier der Unter-Schied beide durchmißt. Der Unter-Schied vermißt als die Mitte für Welt und Ding das Maß ihres Wesens. Im Heißen, das Ding und Welt ruft, ist das eigentlich Geheißene: der Unter-Schied.

Die erste Strophe des Gedichtes heißt die Dinge kommen, die als dingende Welt gebärden. Die zweite Strophe heißt die Welt kommen, die als weltende die Dinge gönnt. Die dritte Strophe

heißt die Mitte für Welt und Dinge kommen: den Austrag ihrer Innigkeit. Die dritte Strophe beginnt deshalb mit einem betonten Rufen:

»Wanderer tritt<sup>10</sup> still herein;«

Wohin? Der Vers sagt es nicht. Dagegen ruft er den eintretenden Wanderer in die Stille. Sie verwaltet das Tor. Jäh und befremdlich ist es gerufen:

»Schmerz versteinerte die Schwelle.«

Einsam spricht dieser Vers im Gesprochenen des ganzen Gedichtes. Er nennt den Schmerz. Welchen? Der Vers sagt nur: »Schmerz ...«. Woher und inwiefern ist Schmerz gerufen?

»Schmerz versteinerte die Schwelle.«

»... versteinerte ...« Dies Wort ist das einzige im Gedicht, das in der Zeitform der Vergangenheit spricht. Gleichwohl nennt es nicht ein Vergangenes, solches, was nicht mehr anwest. Es nennt Wesendes, das schon gewesen. Im Gewese des Versteinerns west allererst die Schwelle an.

Die Schwelle ist der Grundbalken, der das Tor im ganzen trägt. Er hält die Mitte, in der die Zwei, das Draußen und das Drinnen, einander durchgehen, aus. Die Schwelle trägt das Zwischen. In seine Verlässlichkeit fügt sich, was im Zwischen aus- und eingeht. Das Verlässliche der Mitte darf nirgendshin nachgeben. Der Austrag des Zwischen braucht das Ausdauernde und in solchem Sinne Harte. Die Schwelle ist als der Austrag des Zwischen hart, weil Schmerz sie versteinerte. Aber der zu Stein ereignete Schmerz hat sich nicht in die Schwelle verhärtet, um in ihr zu erstarren. Der Schmerz west in der Schwelle ausdauernd als Schmerz.

<sup>10</sup> [Ausrufezeichen mit Rotstift hinter »tritt« ergänzt.]

Doch was ist Schmerz? Der Schmerz reißt. Er ist der Reiß. Allein, er zerreißt nicht in auseinanderfahrende Splitter. Der Schmerz reißt zwar auseinander, er scheidet, jedoch so, daß er zugleich alles auf sich zieht, in sich versammelt. Sein Reißen ist als das versammelnde Scheiden zugleich jenes Ziehen, das wie der Vorriß und Aufriß das im Schied Auseinandergehaltene zeichnet und fügt. Der Schmerz ist das Fügende im scheidend-sammelnden Reißen. Der Schmerz ist die Fuge des Risses. Sie ist die Schwelle. Sie trägt das Zwischen aus, die Mitte der Zwei in sie Geschiedenen. Der Schmerz fügt den Reiß des Unter-Schiedes. Der Schmerz ist der Unter-Schied selber.

»Schmerz versteinerte die Schwelle.«

Der Vers ruft den Unterschied, aber er denkt ihn weder eigens, noch nennt er sein Wesen bei diesem Namen. Der Vers ruft den Schied des Zwischen, die versammelnde Mitte, in deren Innigkeit die Gebärde der Dinge und die Gunst der Welt einander durchmessen.

So wäre denn die Innigkeit des Unter-Schiedes für Welt und Ding der Schmerz? Allerdings. Nur dürfen wir den Schmerz nicht anthropologisch als Empfindung vorstellen, die wehleidig macht. Nur dürfen wir die Innigkeit nicht psychologisch als jenes vorstellen, worin sich die Empfindsamkeit einnistet.

»Schmerz versteinerte die Schwelle.«

Der Schmerz hat die Schwelle schon in ihr Tragen gefügt. Der Unter-Schied west schon als das Gewese, woher sich der Austrag von Welt und Ding ereignet. Inwiefern?

»Da erglänzt in reiner Helle  
Auf dem Tische Brot und Wein.«

Wo erglänzt die reine Helle? Auf der Schwelle, im Austrag des Schmerzes. Der Riß des Unter-Schiedes läßt die reine Helle glänzen. Sein lichtendes Fügen ent-scheidet die Auf-Heiterung von Welt in ihr Eigenes. Der Riß des Unter-Schiedes enteignet Welt in ihr Welten, das die Dinge gönnt. Durch die Aufheiterung von Welt in ihren goldenen Glanz kommen zugleich Brot und Wein zu ihrem Erglänzen. Die großgenannten Dinge leuchten in der Einfalt ihres Dingens. Brot und Wein sind die Früchte des Himmels und der Erde von den Göttlichen den Sterblichen geschenkt. Brot und Wein versammeln bei sich diese Vier aus dem Einfachen der Vierung. Die geheißenen Dinge, Brot und Wein, sind die einfachen, weil ihr Gebärden von Welt aus der Gunst der Welt unmittelbar erfüllt wird. Solche Dinge haben ihr Genüge darin, das an sie verschenkte Spiegel-Spiel des Welt-Geviert's zu gebärden.<sup>11</sup> Die reine Helle der Welt und das einfache Erglänzen der Dinge durchmessen ihr Zwischen, den Unter-Schied.

Die dritte Strophe ruft Welt und Ding in die Mitte ihrer Innigkeit. Die Fuge ihres Zu-einander ist der Schmerz.

Die dritte Strophe versammelt erst das Heißen der Dinge und das Heißen von Welt. Denn die dritte Strophe ruft ursprünglich aus der Einfalt des innigen Heißens, das den Unter-Schied ruft, indem sie ihn ungesprochen läßt. Das ursprüngliche Rufen, das die Innigkeit von Welt und Ding kommen heißt, ist das eigentliche Heißen. Dieses Heißen ist das Wesen des Sprechens.

Im Gesprochenen des Gedichtes west das Sprechen. Es ist das Sprechen der Sprache. Die Sprache spricht. Sie spricht, indem sie das Geheißene, *Ding-Welt* und *Welt-Dinge* in das Zwischen des Unter-Schiedes kommen heißt. Was so geheißt wird, ist zur Ankunft aus dem Unter-Schied in diesen befohlen. Hier denken wir den alten Sinn von Befehlen, den wir noch kennen aus dem Wort: »befiehl dem Herrn deine Wege.«<sup>12</sup> Das Heißen der Spra-

<sup>11</sup> [Verbesserung des Satzes am Rand zu:] [Solche Dinge haben ihr Genüge darin,] das Geviert der Welt bei sich weilen zu lassen.

<sup>12</sup> [Das Alte Testament, Psalm 37, 5.]

che befiehlt ihr Geheißenes in solcher Weise dem Geheiß des Unter-Schiedes an.

Der Unter-Schied läßt das Dingen des Dinges im Welten der Welt beruhen. Der Unter-Schied enteignet das Ding in die Ruhe des Gevierts. Solches Enteignen raubt dem Ding nichts. Es enthebt das Ding erst in sein Eigenes: daß es Welt verweilt.

In die Ruhe bergen ist das Stillen. Der Unter-Schied stillt das Ding als Ding in die Welt. Solches Stillen ereignet sich jedoch nur in der Weise, daß zugleich das Geviert der Welt die Gebärde des Dinges erfüllt, insofern das Stillen dem Ding das Genüge gönnt, Welt zu verweilen.

Der Unter-Schied stillt zwiefach. Er stillt, indem er die Dinge in der Gunst von Welt beruhen läßt. Er stillt, indem er die Welt im Ding sich begnügen läßt. In dem zwiefachen Stillen des Unter-Schiedes ereignet sich: die Stille. Was ist Stille? Sie ist keineswegs nur das Lautlose. Darin verharrt lediglich das Reglose des Tönens und des Lautens. Aber das Reglose ist weder nur auf das Ver-lauten beschränkt, als dessen Aufhebung, noch ist das Reglose selber schon das eigentlich Ruhende. Das Reglose bleibt stets gleichsam nur die Rückseite des Ruhenden. Das Reglose beruht selber noch auf der Ruhe. Die Ruhe aber hat ihr Wesen darin, daß sie stillt. Als das Stillen der Stille ist die Ruhe, streng gedacht, stets bewegter denn alle Bewegung und immer regsamer als jede Regung.

Zwiefach zumal stillt das Unter-Schied: die Dinge ins Dingen und die Welt ins Welten. So gestillt entweichen Ding und Welt dem Unter-Schied nie. Vielmehr retten sie ihn in das Stillen, als welches er selbst die Stille ist.

Dinge und Welt in ihr Eigenes stillend, ruft der Unter-Schied Welt und Ding in die Mitte ihrer Innigkeit. Der Unter-Schied ist das Heißende. Der Unter-Schied versammelt aus sich die Zwei, indem er sie in den Riß ruft, der er selber ist. Das versammelnde Rufen ist das Läuten. Darin geschieht anderes als das bloße Versuchen und die bloße Verbreitung eines Schalls.

Wenn der Unter-Schied Welt und Dinge in die Einfalt des

Schmerzes der Innigkeit versammelt, heißt er die Zwei in ihr Wesen kommen. Der Unter-Schied ist das Geheiß, aus dem jedes Heißen selber erst gerufen wird, daß jedes dem Geheiß gehöre. Das Geheiß des Unter-Schiedes hat immer schon alles Heißen in sich versammelt. Das bei sich versammelte Rufen, das im Rufen zu sich sammelt, ist das Läuten als das Geläut.

Das Rufen des Unter-Schiedes ist das zwiefache Stillen. Das gesammelte Heißen, das Geheiß, als welches der Unterschied Welt und Dinge ruft, ist das Geläut der Stille. Die Sprache spricht, indem das Geheiß des Unter-Schiedes Welt und Dinge in die Einfalt ihrer Innigkeit ruft.

Die Sprache spricht als das Geläut der Stille. Die Stille stillt, indem sie Welt und Dinge in ihr Wesen austrägt. Das Austragen von Welt und Ding in der Weise des Stillens ist das Ereignis des Unter-Schiedes. Die Sprache, das Geläut der Stille, ist, indem sich der Unter-Schied ereignet. Die Sprache west als der sich ereignende Unter-Schied für Welt und Dinge.

Das Geläut der Stille ist nichts Menschliches. Wohl dagegen ist das Menschliche in seinem Wesen sprachlich. Das jetzt genannte Wort »sprachlich« sagt hier: aus dem Sprechen der Sprache ereignet. Das so Ereignete, das Menschenwesen, ist durch die Sprache in sein Eigenes gebracht, daß es dem Wesen der *Sprache*, dem Geläut der Stille, übereignet bleibt. Solches Ereignen ereignet sich, insofern das Wesen der Sprache, das Geläut der Stille, das Sprechen der Sterblichen braucht, um als Geläut der Stille für das Hören der Sterblichen zu verlauten. Nur insofern die Menschen in das Geläut der Stille gehören, vermögen die Sterblichen auf ihre Weise ein Sprechen.

Das sterbliche Sprechen ist nennendes Rufen, Kommen-Heißen von Ding und Welt *aus* der Einfalt des Unter-Schiedes. Das rein Geheißene des sterblichen Sprechens ist das Gesprochene des Gedichtes. Eigentliche Dichtung ist niemals nur eine höhere Weise (Melos) der Alltagssprache. Vielmehr ist umgekehrt das alltägliche Reden ein vergessenes und darum vernutztes Gedicht, aus dem kaum noch eine Rufen erklingt.

Der Gegensatz zum rein Gesprochenen, zum Gedicht, ist nicht die Prosa. Reine Prosa ist nie »prosaisch«. Sie ist so dichterisch und darum so selten wie die Poesie.

Heftet man die Aufmerksamkeit ausschließlich an das menschliche Sprechen, nimmt man dieses lediglich als die Verlautbarung des Inneren im Menschen, hält man das so vorgestellte Sprechen für die Sprache selbst, dann kann das Wesen der Sprache immer nur als Ausdruck und Tätigkeit des Menschen erscheinen. Das menschliche Sprechen ruht aber als Sprechen der Sterblichen nicht in sich. Das Sprechen der Sterblichen beruht im Verhältnis zum Sprechen der Sprache.

Zu seiner Zeit wird es nötig, vielleicht auch möglich, dem nachzudenken, wie sich im Sprechen der Sprache als dem Geläut der Stille des Unter-Schiedes das sterbliche Sprechen und seine Verlautbarung ereignet. Im Verlauten, sei dies Rede oder Schrift, ist die Stille gebrochen. Woran bricht sich das Geläut der Stille? Wie gelangt die Stille als die gebrochene in das Lauten des Wortes? Wie prägt das gebrochene Stillen die sterbliche Rede, die in Versen und Sätzen erklingt?<sup>s</sup>

Gesetzt, dem Denken glücke eines Tages, auf diese Fragen zu antworten, so muß es sich dennoch hüten, die Verlautbarung und gar den Ausdruck für das maßgebende Element des menschlichen Sprechens zu halten.

Das Gefüge des menschlichen Sprechens kann nur die Weise (das Melos) sein, *in* die das Sprechen der Sprache, das Geläut der Stille des Unter-Schiedes, die Sterblichen durch das Geheiß des Unter-Schiedes vereignet.

Die Weise, nach der die Sterblichen, aus dem Unter-Schied in diesen gerufen, ihrerseits sprechen, ist: das Entsprechen. Das sterbliche Sprechen muß allem zuvor auf das Geheiß gehört haben, als welches die Stille des Unter-Schiedes Welt und Dinge in den Riß seiner Einfalt ruft. Jedes Wort des sterblichen Sprechens spricht als ein solches Gehör.

Die Sterblichen sprechen, insofern sie hören. Sie achten auf den heißenden Ruf der Stille des Unter-Schiedes, auch wenn sie ihn

nicht kennen. Das Hören *ent*-nimmt dem Geheiß des Unter-Schiedes, was es ins lautende Wort bringt. Das hörend-entnehmende Sprechen ist Ent-sprechen. Indem jedoch das sterbliche Sprechen sein Gesprochenes dem Geheiß des Unter-Schiedes entnimmt, ist es auf seine Weise schon dem Ruf gefolgt. Das Entsprechen ist als hörendes Entnehmen zugleich anerkennendes Entgegnen. Die Sterblichen sprechen, insofern sie auf eine zwiefältige Weise, entnehmend-entgegnend, der Sprache entsprechen. Das sterbliche Wort spricht, insofern es entspricht.

Jedes echte Hören hält mit dem eigenen Sagen an sich. Denn das Hören hält sich in das Gehören zurück, durch das es dem Geläut der Stille vereignet bleibt. Alles Entsprechen ist auf das an sich haltende Zurückhalten gestimmt. Darum muß solchem Zurückhalten daran liegen, hörend *für* das Geheiß des Unter-Schiedes sich bereit zu halten. Das Zurückhalten aber muß darauf achten, dem Geläut der Stille nicht nur erst nach-, sondern ihm sogar vor-zuhören und darin seinem Geheiß gleichsam zuvorzukommen.

Das Zuvorkommen in der Zurückhaltung bestimmt die Weise, nach der die Sterblichen dem Unter-Schied entsprechen. Auf diese Weise wohnen die Sterblichen im Sprechen in der Sprache.

Die Sprache *spricht*. Ihr Sprechen heißt den Unter-Schied kommen, der Welt und Dinge in die Einfalt ihrer Innigkeit enteignet.

Die *Sprache* spricht.

Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht.

Das Entsprechen ist Hören. Es hört, insofern es dem Geheiß der Stille gehört.

Nichts liegt daran, eine neue Ansicht über die Sprache vorzutragen.<sup>1</sup> Alles beruht darin, das Wohnen im Sprechen der Sprache zu lernen. Dazu bedarf es der ständigen Prüfung, ob und inwieweit wir das Eigentliche des Entsprechens vermögen: das Zuvorkommen in der Zurückhaltung. Denn:

Der *Mensch* spricht nur, indem er der Sprache entspricht.

Die *Sprache* spricht.

Ihr Sprechen spricht für uns im Gesprochenen:

*Ein Winterabend*

Wenn der Schnee ans Fenster fällt,  
Lang die Abendglocke läutet,  
Vielen ist der Tisch bereitet  
Und das Haus ist wohlbestellt.

Mancher auf der Wanderschaft  
Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden.  
Golden blüht der Baum der Gnaden  
Aus der Erde kühlem Saft.

Wanderer tritt still herein;  
Schmerz versteinerte die Schwelle.  
Da erglänzt in reiner Helle  
Auf dem Tische Brot und Wein.

ANHANG ZUR 2. FASSUNG

*Handschriftliche Umarbeitung der Maschinenabschrift  
der »2. Fassung«<sup>15</sup>*

a) [Umarbeitung dieses Absatzes (S. 1005)]

So gehört denn die Sprache in die nächste Nachbarschaft des Menschenwesens. Darum kann es nicht verwundern, daß der Mensch, sobald er sich denkend in dem umsieht, was ist, alsbald auf die Sprache trifft und fragt, was sie sei. Das Nachdenken versucht, sich eine Vorstellung vom Wesen der Sprache zu beschaffen. Als Wesen gilt dabei jenes Allgemeine, das jede Sprache als Sprache kennzeichnet, weil es für alle Sprachen gilt. Allgemeingültiges im allgemeinen vorstellen, das ist nach dem herrschenden Urteil der Grundzug des Denkens. Der Sprache nachdenken heißt demgemäß: über die Sprache eine Vorstellung im allgemeinen, ihrem Begriff bilden und ihn gegen andere Vorstellungen gehörig abgrenzen.

b) [Umarbeitung dieses und des  
vorangehenden Satzes (S. 1006)]

»Nur« sagen wir und setzen zugleich einen anspruchsvolleren Titel über unser Vorhaben, als wenn wir uns dabei bescheiden, einiges »Über die Sprache« darzulegen. Über die Sprache sprechen ist indessen noch schlimmer als über das Schweigen schreiben.

<sup>15</sup> [Die handschriftlichen Umarbeitungen, die Heidegger an einigen Stellen der (nahezu wörtlichen) Maschinenabschrift der »2. Fassung« vorgenommen hat, sind im aufgenommenen Text der Handschrift (S. 1005–1026) und in diesem Anhang durch Kleinbuchstaben (a, b, c ...) gekennzeichnet. Rein sprachliche oder stilistische Änderungen sind nicht aufgenommen.]

c) [Umarbeitung dieses Satzes (S. 1006)]

Die Sprache selbst – was ist sie? Sie ist: die Sprache, – und nichts außerdem.

d) [Umarbeitung des ersten Teils dieses Absatzes (S. 1007)]

Für Hamann besteht dieser Abgrund darin, daß die Vernunft Sprache und die Sprache *λόγος* ist. Der Abgrund verschließt sich im *λόγος* und als dieser. Doch was heißt *λόγος*? Woher nehmen wir die Antwort auf die Frage? Sind wir schon im rechten Stand, sie auch nur zu fragen? Wir begnügen uns jetzt damit, die Frage vorzubereiten. Wir lassen offen, ob und inwieweit der von Hamann genannte *λόγος* sich mit dem anfänglich griechisch erfahrenen Wesen des *λόγος* deckt. Der von Hamann gewiesene Abgrund zeigt schon des Abgründigen genug, wenn wir dabei ausharren, daß die Sprache Sprache ist. Dieses anscheinend Nichtssagende ist das Abgründige des Abgrundes. Er ist keineswegs verschlossen. Er bleibt offen. Nötig ist nicht ein Schlüssel, der den Abgrund erst aufschlüsse. Not ist allein, daß wir uns dem Abgrund nicht verschließen.

e) [Umarbeitung dieses Absatzes (S. 1007)]

Der Sprache nachdenken heißt: in das Sprechen der Sprache gelangen, wobei es sich als das ereignet, was dem Wesen der Sterblichen den Aufenthalt gewährt.

f) [Umarbeitung ab dem oberen Absatz, beginnend mit »Was heißt sprechen?« (S. 1008)]

Doch was heißt sprechen? Die gängige Meinung darüber stellt fest: Sprechen ist das lautliche Ausdrücken und Mitteilen menschlicher Gemütsbewegungen, dazu auch die Gedanken gehören.

Diese Kennzeichnung der Sprache hält dreierlei für ausgemacht:

Zum ersten und vor allem ist Sprechen ein Ausdrücken. Die Vorstellung von der Sprache als einer Äußerung ist die äußerlichste. Die Äußerung ist unmittelbar oder mittelbar an andere Menschen gerichtet, damit diese sich nach dem Gesprochenen richten. Die Sprache verlangt als Ausdruck ein Sich-richten-nach ... Die Sprache ist als Ausdruck Nachricht. Die Benachrichtigung geht hin und her. Die Vorstellung von der Sprache als Ausdruck und Nachricht ist darum die geläufigste.

Zum anderen gilt das Sprechen als eine Tätigkeit des Menschen.

Schließlich ist das Sprechen ein Darstellen des Wirklichen, aber auch ein Vorstellen von Unwirklichem.

g) [Umarbeitung dieses Absatzes (S. 1008)]

Man weiß seit langem, daß diese Kennzeichnungen der Sprache nicht genügen, vor allem dann nicht, wenn man eine von ihnen ausschließlich auf Kosten der übrigen in den Ansatz bringt. Man hat daher versucht, den sprachlichen Ausdruck als eine unter anderen Leistungen in die Gesamtwirtschaft einzubauen, durch die angeblich der Mensch, der, am Tier gemessen, ein Mangelwesen ist, sich selber erst in Form bringen muß.

h) [Umarbeitung dieses Absatzes ab »Man bezieht« (S. 1008)]

Man bezieht jedoch bei diesem Verfahren alle Feststellungen im voraus auf die von altersher maßgebende Erscheinungsweise der Sprache. Man verfestigt nur durch die genannten vielfältigen Forschungen das bereits für entschieden gehaltene Wesensganze der Sprache. So kommt es, daß die grammatisch-logische, die sprachphilosophische und die sprachwissenschaftliche Vorstellung von der Sprache seit zweiundeinhalb Jahrtausenden die gleiche geblieben ist, obgleich die Erkenntnisse über die Sprache sich fortgesetzt anhäufte und änderten. Man könnte diese Beständigkeit der maßgebenden Leitvorstellung von der Sprache sogar als einen Beweisgrund für ihre unerschütterliche Richtigkeit ins Feld führen.

## i) [Umarbeitung dieses Satzes (S. 1009)]

Im Bezirk dieses Richtigen bewegen sich demnach auch alle *fragen*, von denen das Beschreiben und das Erklären der sprachlichen Erscheinungen geleitet wird: die Probleme der Sprachwissenschaft und der Sprachphilosophie bis hin zu der Frage nach dem Ursprung der Sprache.

## j) [Umarbeitung dieses Absatzes (S. 1009)]

Zu wenig bedenken wir freilich die Folgen der seltsamen Rolle dieser richtigen Vorstellungen von der Sprache. Die genannten Vorstellungen behaupten, gleich als seien sie unerschütterlich, überall das Feld der verschiedenartigen wissenschaftlichen Betrachtungsweisen der Sprache. Sie reichen in eine alte Überlieferung zurück und lassen dennoch die älteste abendländische Wesensprägung der Sprache, nämlich das Erscheinen des Sagens als  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , völlig unbeachtet und das Wesen des  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  im Unbedachten So geleiten denn die geläufigen Vorstellungen über die Sprache trotz ihres hohen Alters und trotz ihrer zunehmenden Verständlichkeit niemals zur Sprache als Sprache.

## k) [Umarbeitung des ersten Teils dieses Absatzes (S. 1012)]

Der Inhalt des Gedichtes ließe sich noch deutlicher zergliedern, seine Form noch genauer umgrenzen, wir blieben bei solchem Verfahren jedoch überall in die erwähnte Vorstellung von der Sprache gebannt. Darnach ist die Sprache der vom Menschen vollzogene Ausdruck innerer Gemütsbewegungen und der sie leitenden Weltansicht. Läßt sich der Bann dieser Vorstellung über die Sprache brechen? Weshalb soll er denn gebrochen werden? Weil er uns verwehrt, das Wesen der Sprache zu bedenken.

l) [Umarbeitung dieses Absatzes ab »Behängt es« (S. 1014)]

Behängt es die vorstellbaren und bereits vorgestellten Gegenstände und Vorgänge: Schnee, Glocke, Fenster, fallen, läuten – nur mit Bezeichnungen? Nein. Das Nennen verteilt nicht Titel. Das Nennen ordnet auch nicht vorhandenen Gegenständen bloße Wörter zu. Die nennenden Wörter sind Worte eines Sagens. Das nennende Sagen ruft. Das Rufen bringt sein Gerufenes näher. Gleichwohl schafft dieses rufende Näherbringen das Gerufene nicht herbei, um es im nächsten Bezirk des Anwesenden abzusetzen und darin unterzubringen.

m) [Umarbeitung dieses Satzes (S. 1014)]

Welche Anwesenheit ist die höhere, die des handgreiflich Vorliegenden oder die des Gerufenen?

n) [Umarbeitung dieses Satzes (S. 1014)]

Das entschieden gesprochene »ist« scheint so zu klingen.

o) [Umarbeitung dieses und des vorangehenden Satzes (S. 1015)]

Die Dinge selber lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen. Dieses versammelnde Verweilenlassen ist die den Dingen eigene Weise, nach der sie wesen. Die Dinge stehen nicht herum als Gegenstände. Die Dinge dingen.

p) [Umarbeitung dieses Satzes (S. 1016)]

Erst die beiden anderen Verse der zweiten Strophe rufen eigens die Welt.

q) [Umarbeitung dieses Satzes (S. 1018)]

Der Unter-Schied ermittelt als die Mitte erst Welt und Dinge zu ihrem Wesen, d. h. in ihr Zueinander, dessen Einig-Heit<sup>14</sup> (m[ittel-]a[lterlich]) er austrägt.

r) [Umarbeitung dieses Satzes (S. 1018)]

Der Unter-Schied ereignet, und zwar Dinge in das Gebärden von Welt; der Unter-Schied ereignet, und zwar Welt in das Gönnen von Dingen.

s) [Umarbeitung dieses Satzes (S. 1024)]

Wie prägt das gebrochene Stillen die sterbliche Rede, die im Sagen und Aussagen, in Versen und Sätzen erklingt?

t) [Umarbeitung dieses Satzes (S. 1025)]

Nichts liegt daran, durch das jetzt Gesagte eine neue Ansicht über die Sprache vorzutragen.

<sup>14</sup> [Vgl. Stichwort »Einheit« in: Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch. Bd. 3. Leipzig: Hirzel 1862, Sp. 198 (Nachdruck u. a.: Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch (33 Bde.), München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1984 (Fotomechan. Nachdr. der Erstausgabe 1854–1984) (dtv 5945).]

XXVIII. ZUR HEUTIGEN DICHTUNG  
(10. März 1951)



## *Zur heutigen Dichtung<sup>1</sup>*

Wenn wir über die heutige Dichtung ins Klare kommen wollen, müssen wir etwas hervorheben, was jedermann weiß, aber nicht weiter bedenkt: die heutige Dichtung bewegt sich in den überlieferten Formen und Gattungen der Lyrik, des Dramas, des Romans. Diese Gattungen schweben losgelöst von ihrer Wesensherkunft grundlos über einem Abgrund. Sie bestehen nur noch dadurch, daß sie fortgesetzt neu, auf eine zeitgemäße Weise ausgefüllt werden.

Verstehen wir unter dem Neuen lediglich das, was dem jeweils Heutigen zugeordnet ist, so darf an der heutigen Dichtung vorwiegend das Stoffliche als neu gelten. Zum Vorschein kommt es durch den zweiten Weltkrieg, durch die Weltpolitik, die ihn bestimmte, die er seinerseits vorzeichnete. Der Stoffbereich der neuen Dichtung wird vor allem aber durch die seit langem sich anbahnende technische Eroberung der Welt ausgegrenzt und durch die hiermit zusammengehende Veränderung der menschlichen Gesellschaft geprägt.

Neu in dem genannten Sinne ist zugleich die von solchen Stoffen geforderte Schärfe der gegenständlichen Beobachtung der außermenschlichen Vorgänge ebenso wie die Hemmungslosigkeit der Zergliederung menschlicher Zustände. Gegenüber der hier herrschenden Kälte und Genauigkeit der Berichterstattung über das nackte Wirkliche, das man für das Seiende ausgibt, nimmt sich der vormals gefürchtete Realismus in einem Roman Zolas<sup>2</sup> romantisch aus.

Das Schrankenlose im Abschildern und Aussagen, was man für Dichtung hält und doch nur Schriftstellerei ist, bezieht seine noch ungebrochene Vorherrschaft wesentlich aus der immer mehr durchsickernden psychoanalytischen Vorstellungsweise.

<sup>1</sup> [Handschriftlich in der oberen linken Ecke von S. 1 des Typoskripts ergänztes Datum:] 10. III. 51. [Typoskript aus dem Nachlaß von Martin Heideggers Bruder Fritz Heidegger. Das Manuskript ist verschollen.]

<sup>2</sup> [Der französische Schriftsteller und Journalist Émile Zola (1840–1902).]

Die Analyse, mag sie als historische die geschichtliche Lage des Menschen, mag sie als psychologische seine seelisch-geistige Lage betreffen, ist längst nicht mehr bloße Zergliederung. Die Analyse ist Auflösung, Zerspaltung in Splitter und Fetzen.

Alle Versuche, der Analyse durch eine Synthese zu begegnen, bleiben zum voraus und notwendig in einer Botmäßigkeit gegenüber dem Analytischen hängen. Alle Synthesen bestätigen nur und verfestigen die Auflösung. Sie führen nirgends in das Freie eines wesenhaften Anfangs. Wie sollten sie auch, da sie so blind sind wie der Rausch der Analyse. Blind sind sie, weil geblendet durch das von der Technik durchwaltete Wirkliche. Dieses Blendende des Wirklichen verstellt die Sicht auf das Wesen der Wirklichkeit dieses Wirklichen. Die Wirklichkeit beruht in einem [...]\*. Das ist die Gewalt der Technik. Diese richtet sich nicht neben der Kultur und Zivilisation ein; sie durchsetzt diese auch nicht lediglich mit ihrer Apparatur. Das Walten der modernen Technik ist der Wesensursprung für Kultur und Zivilisation. Darum werden die in sich schon bodenlos gewordenen Formen der Dichtung ohne ihr Wissen längst schon gelenkt vom Walten des verborgenen Wesens der Technik.

Bei einem so erhellten Hinblick auf die heutige Dichtung kann es daher nicht verwundern, daß die Literatur der angelsächsischen Welt weithin eine beispielgebende Rolle übernommen hat. Das gilt im besonderen vom amerikanischen Roman.

Was vormalig noch in den abendländisch geschichtlichen Völkern wurzelhaft gedeihen konnte, gerät in die Strömung der Neuzeit, die das kaum erstandene Nationale mehr und mehr in das Europäische umprägt. Dieses erweitert sich in eine planetarische Herrschaft. Das Nationale wird vom Europäischen, das Europäische wird vom Planetarischen aufgesogen.

Aber das Planetarische ist nur der Beginn der Vollendung des europäisch-neuzeitlichen Weltzustandes. Kein menschliches Auge

\* [Auslassung (Leerstelle) eines wohl nicht entzifferten Wortes im Typoskript.]

vermag zu sehen, wie dieser Vorgang der Ausbreitung des Planetarischen aufgehalten oder auch nur aufgefangen werden soll.

Der Nährboden des europäisch-Neuzeitlichen, das griechisch-christliche Abendland, scheint zu versteppen. Es scheint jetzt so. Der Anschein wird sich vermutlich in den nächsten Jahren und Jahrzehnten noch verstärken. Eine Weltkatastrophe könnte so wenig ins Anfängliche führen wie die bisherigen Weltkriege. Aus Sturz und Fall gedeiht kein Steigen, wenn nicht zuvor das Saatkorn des Anfangs ausgesät und lang behütet ist. Deshalb bleibt jede Vorbereitung des Anfänglichen unberührt davon, ob eine Weltkatastrophe eintritt oder nicht, ob die Ausbreitung des Planetarischen Jahrhunderte braucht oder der technischen Steigerung der im Wesen der Technik geforderten Schnelligkeit zufolge sich bereits in abschabaren Zeiträumen vollendet.

Für die Vorbereitung des Anfänglichen und der hierzu nötigen Rückkehr des Menschen in sein Wesen ist aber Eines zu bedenken:

Die Überwindung und Verwindung der planetarischen Welt kann nur dem selben Boden entwachsen, dem das europäisch-Neuzeitliche entstanden und in das Planetarische entflohen ist.

Darum müssen wir, was die heutige Dichtung angeht, beachten, daß eine Dichtung dadurch noch nicht eigentlich neu ist, daß sie, in welcher ihrer Gattungen immer, die Zerstörung, den Verfall, die Verfinsterung, die Ratlosigkeit, das bloße Rasen der Maschine registriert und dabei immer schlagkräftigere Formen solcher Registratur ausdenkt.

*Eigentlich neu ist nur jenes, was vermag, zu erneuen.* Doch erneuen läßt sich nur, was nie veraltet, insofern es das Älteste bleibt. Das aber ist der Anfang. Eigentlich neu ist stets nur, was den Anfang bereitet, ohne sich je in das bloß Vergangene zu flüchten.

Der Weg zu *diesem* Neuen ist lang; einzig deshalb, weil es uns näher liegt, als wir meinen, die wir an die heutigen Vorstellungsweisen gekettet sind.

Wir finden bisweilen Spuren dieses Neuen schon dort, wo wir es am wenigsten vermuten, wo die Tore zum Einfachen offen stehen.

So bedarf es denn einer vorsichtigen und vorhörenden Haltung,

um die rechte Aufmerksamkeit für das eigentlich Neue einer Dichtung einzuüben. Davon versuchte ich neulich in einer Vorbemerkung zu einer Dichterlesung einiges zu sagen.

Sie lautete:<sup>3</sup>

Nur als einer unter den Zuhörern erlaube ich mir diese Vorbemerkung. Sie möchte bloß andeuten, in welcher Weise wir wohl zuhören müssen.

Was ist in dieser wankenden Welt fragwürdiger als ein Gedicht? Was ist zu einer Zeit, da alle Räume des Daseins durcheinanderstürzen, gewagter als ein anscheinend beliebiges öffentliches Vortragen von Gedichten?

Und dennoch!

».... dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde.«<sup>4</sup>

Sogar das Wesen und die Herrschaft der Technik leben aus der Wahrheit dieses Wortes.

Inwiefern wohnt der Mensch dichterisch? Er wohnt so, weil er spricht.

Wie spricht der Mensch? Er spricht, indem er der Sprache entspricht. Denn eigentlich spricht die Sprache. Die Sterblichen sprechen immer nur, indem sie entsprechen und so ihr Wesen dem Zuspruch der Sprache versprochen haben.

Wie aber spricht die Sprache? Ursprünglich und vollendet spricht sie im Gedicht. Allein, die Dichtung ist nicht gleichbedeutend mit der Poesie. Denn in der selben Weise ist auch die Prosa Dichtung. Deren Sprechen ist nichts Prosaisches. Darum bleibt echte Prosa so selten wie hohe Poesie.

<sup>3</sup> [Das Typoskript bricht hier ab. Es handelt sich um die »Erbetene Vorbemerkung zu einer Dichterlesung auf Bühlerhöhe am 24. Februar 1951«, veröffentlicht in: Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (Gesamtausgabe Bd. 16), S. 470–472. Dieser Text wird hier unverändert übernommen.]

<sup>4</sup> [Anm. des Hg. dieses Bandes: Friedrich Hölderlin, In lieblicher Bläue ... (Incipit), Vers 32f. In: Hölderlin, Sämtliche Werke. Bd. VI: Dichtungen, Jugendarbeiten, Dokumente 1806–1843. Besorgt durch Ludwig v. Pigenot und Friedrich Seebaß. Berlin: Propyläen-Verlag 1923 (Hölderlin, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Begonnen durch Norbert v. Hellingrath. Fortgeführt durch Friedrich Seebaß und Ludwig v. Pigenot. Bd. VI), S. 25.]

Was können wir jedoch tun, um das Gedicht aus seiner Heimatlosigkeit zu retten? Vermögen wir es, das Dichterische aus seiner Verbannung zu befreien?

Wohin ist denn alle Dichtung verbannt?

In das Schriftstellertum, in die Literatur. Das Schrift-Stellen bestellt das Gedichtete zum voraus und nur in das Geschriebene. Dieses wird dem bloßen Lesen der verstreuten, durch nichts gesammelten Leser zugestellt. Das Gedicht wird nur noch von Lesern gelesen. Es singt nicht mehr. Vielleicht dann, wenn im Glücksfall der Dichtende selber liest und dabei selbst doch »nur ein Ton« des Zu-Dichtenden bleibt.

*Die Dichtung aus dem Schriftstellertum zu befreien*, ist das Eine.

Das Andere aber, was not tut, heißt: *Die Erde für die Welt retten*. Es gilt, die Erde aus dem hohen Spiel zwischen den Göttlichen und den Sterblichen für dieses Spiel in ihr Unversehrliches zu bergen. Hier entspringt die Notwendigkeit, das, was wir Heutigen, in allem unzureichend und Wesentliches nicht mehr wissend, noch »die Natur« nennen, wieder anfänglich zu erfahren. Darum kann heute schon hinter dem Anschein einer bloß nachhinkenden und romantischen »Naturpoesie« ein unscheinbarer Anfang einer Rettung der Erde anheben. Jäh wie ein donnerloser Blitz kann sich uns die unversehrte Nähe des Seyns zusprechen.

Beides, jene Befreiung und diese Rettung, vermögen wir nur so, daß wir erst einmal beginnen, hören zu lernen. Darin liegt das anfängliche Lernen beschlossen. Es verlangt von uns, auf das Wesen der Sprache zu achten, damit wir aus solcher Achtung rein Gesprochenes vernehmen und erfahren, wie dieses selber noch einem Zuspruch entstammt.

Alle Mühe muß sich in dies Eine sammeln: Daß wir Sterblichen einander zum reinen Sagen und Hören *ermuntern*. Diese Ermunterung läßt uns jede Anmaßung meiden. Sie läßt uns wissen, daß eine öffentliche Geltung von Geschriebenem noch keine Gültigkeit des Wortes ist. Darum darf es hier jetzt nicht geschehen, daß wir Leistungen von Personen bestaunen oder, was im Grunde das Selbe bleibt, bemängeln.

Gleichwenig sollen bei dieser Gelegenheit ungenügend bekannte Namen herausgestellt werden.

In wechselweiser Ermunterung gehen wir mit der freudigen Bemühung des Sagens hörend mit; weder kritiklos noch als unberufene Kunstrichter. Diejenigen, die heute zu uns sprechen, wissen bei sich selber am deutlichsten von der Vorläufigkeit und der Unscheinbarkeit ihres Sprechens.

Oft in den wenigen Tagen, seit ich von diesem Vorhaben Herrn Dr. Stroomanns weiß, denke ich an das schönste Gedicht der größten aller Lyriker des Abendlandes, an die Verse Sapphos, die im Herbeiruf der Göttin sagen:

κάλοι δέ σ' ἄγον  
ὄκεες στρουῖθοι περὶ γᾶς μελαίνας  
πύκνα δίννεντες πτέρ' ἀπ' ὠράνωϊθε-  
ρος διὰ μέσσω.<sup>5</sup>

»Schöne aber zogen dich  
eilige Sperlinge über die Erde, die schwarze,  
dicht schwirrend schwingend vom Himmel her  
hin durch die Mitte.«

Schöne, schwer schwingende Sperlinge dieses heiligen Dienstes sind wesentlicher denn alle Pfauen, die sich nur in die eigene Eitelkeit aufspreizen.

<sup>5</sup> [Anm. des Hg. dieses Bandes: Sappho, Carmina, 1 D (= 1 LP), V. 9–12. In: Sappho, Griechisch und deutsch von Hans Rupé. 2. Aufl. München: Heimeran 1945 (Tusculum-Buch), S. 6. Folgende Übersetzung von Heidegger.]

XXIX. ΛΟΓΟΣ  
DAS LEITWORT HERAKLITS  
(4. Mai 1951)



*Λόγος*  
Das Leitwort Heraklits<sup>1</sup>

Das Leitwort eines Denkers geleitet das Denken. Wohin? Auf Jenes hin, was vor allem anderen stets das zu-Denkende ist und deshalb das Frag würdige bleibt. Das Leitwort nennt das Rätsel des Denkens, löst es aber nicht. Im Leitwort behält sich der Denker dasjenige Wort vor, worin das Gedachte seines Denkens eigentlich genannt wäre. Das Leitwort ist darum das Vorwort des Denkens. Das Vorwort bleibt das letzte der gesprochenen Worte eines Denkers.

Das Leitwort Heraklits lautet: ὁ Λόγος. Dieses Wort ist wie jedes echte Leitwort der täglichen Sprache entnommen. Darum fragen wir zuerst: was bedeutet überhaupt λόγος in der täglichen Sprache der Griechen? [1045]

Die Beantwortung dieser vorbereitenden Frage gibt uns den Boden für die Hauptfrage: was nennt das Wort ὁ Λόγος als das Leitwort Heraklits? [1052]

[ὁ Λόγος als Wort des Denkers Heraklit? Die Antwort auf die Hauptfrage weist uns den Weg zur Erörterung der dritten Frage: inwiefern ist ὁ Λόγος das Leitwort Heraklits? Damit wäre die Gliederung dieses Vortrags gegeben.]<sup>2</sup>

Die erste Frage findet dadurch ihre Antwort, daß wir uns auf den Sprachgebrauch der alten Griechen *besinnen* – besinnen, denn ein Anderes ist es, nur das griechisch-deutsche Wörterbuch nachzuschlagen und hieraus die gerade geltende Bedeutung und Etymologie eines Wortes festzustellen; ein Anderes, die im Wort ge-

<sup>1</sup> [Zusatz auf dem 1. Blatt des Manuskripts:]  
März 1951. Club zu Bremen am 4. Mai 1951  
[Mit Widmung:] Für Recardala [?]  
zum Andenken an den Gang im Bremer Bürgerpark.  
März 1956

<sup>2</sup> [Der Absatz ist mit grünem Stift in eckige Klammern gesetzt und mit blauem Stift leicht durchgestrichen.]

nannte Sache aus ihrem Wesensbereich zu denken, auf diesen sich einzulassen.

Die Haupt-Frage versuchen wir zu beantworten, indem wir das an erster Stelle angeführte Fragment Heraklits (B 50) erläutern. Wir nehmen dabei den Beginn des Fragments 32 zuhilfe.<sup>3</sup> So gelangen wir in eine Zwiesprache mit Heraklit, der schon bei den Alten ὁ σκτεινός, der Dunkle, hieß. [Die dritte Frage erörtern wir durch einen Hinweis auf das an dritter Stelle angeführte Fragment (B 16<sup>4</sup>).]<sup>5</sup>

[Sie mögen sich selber sagen, daß der hier vorgetragene Versuch über den Λόγος des Heraklit sich nicht bloß auf die ausgewählten Sprüche stützt, sondern auf einer Erläuterung des Ganzen beruht, was uns von Heraklit überliefert ist. Dieses Ganze wird aus der Einheit des frühgriechischen Denkens gedacht.]<sup>6</sup>

Die Zwiesprache mit einem Denker läßt sich nur durch ein Denken vollziehen, gleich wie der Streit mit einem Dichter wiederum nur durch ein Dichten entfacht und geschlichtet werden kann. Dies eigens zu vermerken, ist bei der heutigen barbarischen Art, sich aus der Barbarei retten zu wollen, nötig. Es genügt nicht, daß man die griechische Sprache kennt, um mit einem Denker der Griechen mitdenken zu können. Wer die deutsche Sprache als seine Muttersprache spricht, ist dadurch noch längst nicht imstande, Kants Kritik der reinen Vernunft nachzudenken.

Wir begegnen der Barbarei nicht dadurch, daß wir Kultur machen, sondern so, daß wir die Ehrfurcht lernen vor dem, was in seiner Größe einzig und als Einziges selten ist.

<sup>3</sup> [Fragmente (B) Heraklits nach Diels/Kranz (vgl. unten Anm. 10).]

<sup>4</sup> [Zum Fragment B 16 (nach Diels/Kranz) vgl. Martin Heidegger, Der Anfang des abendländischen Denkens. Heraklit (Freiburger Vorlesung Sommersemester 1943). In: Ders., Heraklit. Hg. von Manfred S. Frings. Gesamtausgabe Bd. 55. Frankfurt a. M.: Klostermann 1979; 2., durchges. Aufl. 1987; 3. Aufl. 1994, S. 1–181; hier § 3, S. 44–85.]

<sup>5</sup> [Der Satz ist mit grünem Stift in eckige Klammern gesetzt und fehlt in der Maschinenabschrift. Der entsprechende Abschnitt ist nicht ausgeführt.]

<sup>6</sup> [Der vom Herausgeber eingeklammerte Absatz ist mit blauem Stift leicht durchgestrichen und fehlt in der Maschinenabschrift.]

## I.

Was bedeutet λόγος in der täglichen Sprache der Griechen? Wir kennen das Wort aus geläufigen Fremdwörtern. Zoologie ist der λόγος über das ζῷον. In der Zoologie ist vom Tier die Rede. Die Zoologie sagt über die Tiere aus, handelt von ihnen. So meint denn λόγος das Aussagen über ..., das Sprechen von etwas, das Abhandeln von etwas, sei es in der Rede oder in der Schrift. Daher bedeutet λόγος auch die Abhandlung. Theologie ist das Aussagen über Gott, das Sprechen von den göttlichen Dingen. Dagegen zeigt der Titel Philologie eine andere Art der Wortbildung als die beiden vorgenannten. In dem Ausdruck »Philologie« meint λόγος nicht das Sprechen über ..., sondern die Sprache selbst und die sprachlichen Gebilde, wofür eine Vorliebe (φιλία) besteht.

Noch unmittelbarer tritt das Wort λόγος in dem Titel »Logik« heraus. Logik, λογική, ist der verkürzte Name für ἐπιστήμη λογική, für das Wissen, das sich eigens auf den λόγος richtet, im Unterschied zur Physik, die als ἐπιστήμη φυσική von der φύσις handelt. Der λόγος freilich, von dem die Logik handelt, deckt sich keineswegs mit dem λόγος, wofür die Philologie die Vorliebe ist. Die Philologie nimmt den λόγος jeweils als ein geschichtlich vorgegebenes Sprechen, niedergelegt in den Sprachwerken des Dichtens, Denkens, des Rechtslebens, der Anrufung im Gebet, der Geschichtsschreibung. Für die Logik ist der λόγος zwar auch ein Sprechen, aber in einer besonderen Form des Sagens. Als diese gilt das Ausagen. Die Logik findet im Aussagen, im Setzen von Sätzen von der Grundform A ist b den Grundzug des Denkens. Demzufolge entwickelt sich die Logistik als das Rechnen mit Satzformen. Die Logik enthält somit eine ganz bestimmte Vorstellung vom λόγος. Sagen ist für die Logik satzmäßiges Aussagen. Die Logik lehrt und verfestigt demnach eine im höchsten Grade einseitige Auffassung vom Wesen des Sagens und somit des Denkens. Darum ist, wer gegen die Herrschaft der Logik und gegen die heraufziehende Diktatur der Logistik angeht, durchaus noch kein Widersacher des Denkens, sondern nur der Fürsprecher seines vergessenen Wesens.

Λόγος heißt allgemein: Sage, Rede und gehört zu dem Zeitwort λέγειν, das schon bei Homer reden, erzählen, aussprechen, sprechen bedeutet. Demgemäß hat das Hauptwort λόγος einen zwiefachen Sinn. Es meint sowohl λέγειν als die Tätigkeit des Redens und Sprechens als auch λεγόμενον, das Gesprochene und Gesagte und so den Inhalt einer Abhandlung.

Fest steht: λόγος, λέγειν heißt: sprechen. Somit wäre die entscheidende Klärung dessen gewonnen, was λόγος allgemein in der täglichen Sprache der Griechen bedeutet. Weit gefehlt. Nichts ist gewonnen. Zwar erklären wir durchaus richtig, λέγειν bedeute sprechen. Allein – was heißt denn für die Griechen: sprechen? Wir tun so, als ob wir dies wüßten, wenn wir lexikalisch feststellen: λέγειν bedeutet sprechen. Wie und woher bestimmt sich denn für die Griechen das Wesen der Sprache? Wir tun so, als sei dies längst entschieden. Aber nicht einmal die Frage ist zureichend gestellt.

Λέγειν ist sagen, sprechen. Was aber ist für die Griechen das Sprechen? Wir antworten mit demjenigen Wort, das ihnen das Sprechen nennt. Sprechen heißt für die Griechen λέγειν. Kann diese Auskunft im Ernst als Antwort gelten? Offenbar nicht; denn wir drehen uns hier gedankenlos im Kreise herum. Wir stellen fest: λέγειν heißt: sprechen, und wir erklären: sprechen heißt: λέγειν.

Je länger wir diese Sätze hin und her drehen, desto gedankenloser werden sie. Die Gedankenlosigkeit beseitigen wir nur durch Denken, weder durch ein bequemes Schwelgen in falsch verstandener Dichtung, noch durch eine voreilige Flucht in den Glauben.

Λέγειν ist sagen, sprechen. Sprechen ist λέγειν. Doch was heißt denn in aller Welt λέγειν für die Griechen? Man ist in der zweitausendjährigen Geschichte des Abendlandes noch nie darauf gekommen, diese einfache Frage zu stellen. Das Zeitwort λέγειν sagt den Griechen genau das, was uns das entsprechende Wort in unserer Sprache sagt: λέγειν heißt legen; legen ist lagern, zum Liegen bringen. Diese Bedeutung des griechischen Wortes λέγειν ist jetzt aber keineswegs durch eine herbeigeholte Etymologie künstlich ausgeheckt, sondern das Wort λέγειν in der Bedeutung von legen, lagern ist der Sprache Homers durchaus geläufig. Zum Zeitwort

λέγειν<sup>7</sup> gibt es nicht nur das Nennwort λόγος, sondern auch λέχος, das Ruhelager; λόχος der Hinterhalt, wo etwas nieder- und hinterlegt, verborgen ist.

Doch was sollen wir mit der Feststellung, daß für die Griechen schon bei Homer λέγειν neben »sprechen« auch legen und lagern bedeutet? Wir können hieraus höchstens entnehmen, daß der selbe Wortlaut λέγειν zweierlei Bedeutungen ausdrückt, so wie unser deutsches Wort »Hahn« den Gockelhahn und den Wasserhahn nennt, die beide miteinander so wenig zu tun haben wie λέγειν als sprechen und λέγειν als legen. Der Hinweis darauf, daß λέγειν für die Griechen auch legen, lagern bedeutet, hilft uns offenbar nicht weiter in der Frage: was liegt darin, daß die Griechen das, was wir mit »sagen« und »sprechen« meinen, λέγειν und λόγος benennen? Wir müßten uns denn schon auf das Unwahrscheinliche und höchst Seltsame einlassen, daß die Griechen das Sagen, wenn sie es λέγειν heißen, als Lagern, daß sie das Sprechen als Legen erfahren. Bevor wir dieses Unwahrscheinliche unbedacht zurückweisen, versuchen wir erneut, zu denken.

Λέγειν heißt sprechen und sprechen heißt λέγειν und λέγειν heißt legen. Doch was heißt legen? Das scheint jedermann zu wissen. Legen, lagern, niederlegen heißt: in die Ruhe, zum Liegen bringen. Das so Gelegte liegt vor. Wir legen beim Mahl eine Frucht vor. Das Vorlegen läßt sie dem Gast vorliegen. Wir legen einen Schmuck an. Das Angelegte liegt vor, indem es schmückend dasjenige, dem es anliegt, erglänzen läßt. Wir legen Holz auf das Feuer. Was heißt legen? Es heißt: etwas zum Vorliegen bringen, das Vorliegende als Anwesendes liegen lassen. Aber im Hin- und Vor-legen, im An- und Auf-legen lassen wir niemals etwas nur abgesondert liegen. Beim Legen lassen wir auf die verschiedenste Weise jeweils eines mit anderem vor-liegen: die Frucht vor dem Gast auf dem Tisch, die Perlenschnur um den Hals zum Kleid, das Holzsplit auf dem Feuer im Kamin. Legen heißt: beisammen

<sup>7</sup> [Handschriftliche Ergänzung Heideggers in der Maschinenabschrift:] und zur Wurzel λεγ...

vorliegen-lassen. Λέγειν, legen meint: Anwesendes als Anwesendes mit Anwesendem zum Vorliegen bringen. Solches Legen muß sich aber offenkundig im Umkreis dessen halten, was durch unser menschliches Tun hin- und her-gelegt, verlagert und verlegt werden kann. Wie steht es aber mit dem Anwesenden, das ohne menschliches Zutun von sich aus schon vorliegt wie die Erde und ihre Gebirge, die Ströme und Meere und darüber die Gestirne? Hier gibt es doch für menschliches Tun nichts mehr zum Legen. Allein, was heißt legen? Anwesendes als Anwesendes mit Anwesendem zum Vorliegen bringen, es als ein Vorliegendes liegen lassen. Demgemäß gibt es angesichts der Natur und inmitten ihres Waltens für das menschliche Tun doch noch eine Art des Legens, des Vorliegenlassens. Allein, es gibt diese Art des Legens nicht nur auch noch, sondern dieses Legen, worin wir überall das von sich her Anwesende als Anwesendes beisammen vorliegen lassen, ist das höchste und weiteste Legen. Demnach soll das eigentliche Legen, das wir vollziehen, dort geschehen, wo wir nichts zu legen haben? In der Tat. Nur dürfen wir die Wesenshöhe eines Vorliegenlassens nicht an dem messen, was wir beim Legen herzubringen und erst ansetzen, sondern an dem, was für sich von uns ein Vorliegenlassen verlangt. Überall, wo es gilt, Anwesendes als Anwesendes anwesen zu lassen, ist für uns ein Vorliegenlassen nötig. Dieses Liegen-lassen bleibt wesentlich schwerer als jede andere Art von Legen, wobei wir durch uns etwas herbeischaffen und mit dem erst Beigebrachten eine freie Stelle belegen. Denn das eigentliche Vorliegen-lassen ist alles andere, nur kein bloßes Liegenlassen, das sich um das Liegende nicht kümmert und es gar übergeht. Dem eigentlichen Vorliegen-lassen liegt gerade und einzig daran, das Anwesende in seinem Anwesen zu gewahren, um es darin zu wahren. Wenn wir Anwesendes als solches vorliegen lassen, dann liegt jeweils Anwesendes bei Anwesendem vor. Anwesendes west beisammen an. Für das Vorliegenlassen zeigt sich dieses Beisammen. Λέγειν, legen ist demnach stets als Bei-sammen-vorliegen-lassen eine Art von Zusammenlegen, sammeln, versammeln. Dieses Moment des »Beisammen« kommt sprachlich in unserem deut-



schen Wort »legen« nicht eigens zum Vorschein. Aber im griechischen λέγειν wird dieses Moment des »Beisammen«, wird legen als zusammenlegen gedacht. Dieses Moment des »Beisammen« bekundet sich klar im entsprechenden lateinischen Wort legere, das lesen, d. h. sammeln bedeutet. Um das volle Wesen des griechischen λέγειν zu denken, müssen wir im Legen das »Sammeln«, das Lesen mit denken. Darum ist jetzt nötig, daß wir, genau wie vorhin das Wesen des Legens, *jetzt* auch das Wesen des Sammelns und Lesens bedenken.

Lesen ist Sammeln. Bei der Ährenlese heben wir die Halmfrucht vom Boden auf. Bei der Weinlese nehmen wir die Trauben vom Rebstock ab. Solches Aufheben und solches Abnehmen bewegen sich in einem Zusammentragen. Wir sind geneigt, das Zusammenbringen der aufgehobenen Ähren und der abgenommenen Trauben für das Sammeln zu halten, wenn nicht gar für dessen Beendigung. Allein, das Lesen, das Sammeln, ist mehr als ein bloßes Anhäufen. Das Zusammengetragene wird eingeholt. Das Eingeholte wird eingebracht. Das Eingebrachte wird untergebracht, geborgen. Was sich dergestalt an das aufgreifende Zusammenholen nur anzureihen scheint, kommt freilich zu diesem nicht bloß auch noch hinzu. Ebensovienig ist das einbringende Bergen nur der Abschluß der Lese. Ganz im Gegenteil: das einholende Verwahren und Bergen erweckt und stimmt, bestimmt und trägt zum voraus alle Schritte des Sammelns und deren Verflechtung. Starren wir indessen lediglich und äußerlich auf die zeitliche Abfolge der Schritte im Sammeln, dann reiht sich allerdings an das Aufheben und Abnehmen das Anhäufen, an dieses das Einbringen, an dieses das Unterbringen im Behälter und Speicher an. Von da her behauptet sich der Anschein, daß in jedem Falle das Verwahren und Aufbewahren nicht mehr zum Sammeln gehören. Doch was bleibt eine Lese, die nicht vom Grundzug des Bergens gezogen und von diesem Zug durch ihre Schritte hindurchgetragen wird? Das einbringende Bergen ist das dem Range nach Erste im Lesen, wenn wir die Lese nach ihrem Wesensbau bedenken. Allein, das Bergen verwahrt niemals Beliebigen, das irgendwann angetrof-

fen wird und irgendwo vorkommt. Die Lese fängt eigentlich vom Bergen her an, weil sie in sich schon ein Auslesen dessen ist, was Bergung verlangt. Die Auslese ihrerseits wird jedoch von dem her bestimmt, was sich unter dem Auslesbaren als das Erlesene zeigt. Das Lesen geht aus vom Erlesenen. Das Allererste im Wesensbau der Lese ist das Erlesen. Ihm fügt sich dann erst die Auslese. Dieser unterstellt sich in der Wesensfolge alles Unterbringen, Einbringen, Beibringen.

Die Folge, nach der sich die Schritte des sammelnden Tuns zeitlich aneinanderreihen, deckt sich keineswegs mit der Rangordnung der Züge, in deren Stufung der Wesensbau der Lese beruht. Diesen Wesensbau müssen wir denkend durchwandern, wenn wir die Wörter »sammeln« und »lesen« als wohlbedachte Worte gebrauchen sollen, die uns sagen, was legere als lesen meint. So heißt denn λέγειν zugleich legen und legere, d. h. lesen. Wie verhalten sich Legen und Lesen zu einander? Sie laufen weder in ihrem Vollzug nur neben einander her, noch sind sie lediglich mit einander gekoppelt.

Legen besagt: beisammen vorliegen lassen. Dieses »beisammen« ist das, worauf sich das Sammeln, das Lesen verlegt hat. So ist denn das Lesen schon dem Legen eingelegt. Jedes Lesen aber [ist] in sich schon ein Legen.

Λέγειν ist als das sammelnde Vorliegenlassen lesendes Legen. Aber – λέγειν, λόγος heißt bei den Griechen gleichzeitig auch noch: sagen, sprechen. Auch noch? Nein – λέγειν ist nicht auch noch sprechen, sondern das lesende Legen ist für die Griechen das Wesen des Sprechens. Einzig deshalb wird das Sprechen mit λέγειν benannt. Sprechen ist für die Griechen ein Legen; dies offenbar von eigener Art, anders als jene, in der wir ein Buch hinlegen, eine Speise vorlegen, Holz auflegen, einen Schmuck anlegen, den Mantel ablegen. Wenn das Sprechen ein Legen sein soll, dann ist es eher von der Art jenes Vorliegenlassens, das wir angesichts des schon Anwesenden, z. B. der Natur vollziehen. Allein, das Sprechen ist als Legen nicht nur eine besondere Art dieses Vorliegenlassens, sondern das Sprechen und Sagen ist die höchste und weiteste

Weise des Vorliegenlassens. Sie betrifft alles Anwesende, mag dieses von sich aus schon vorliegen, mag es durch menschliches Tun erst angelegt und hergestellt sein. Sprechen als dieses weiteste und höchste Vorliegenlassen betrifft alles Anwesende, somit auch das Abwesende; denn Abwesen ist nur eine Abart des Anwesens. Sprechen ist jenes Vorliegenlassen, worauf und worin alles übrige Legen, Stellen und Setzen beruht und sich ergeht. Sprechen ist das eigentliche Legen und heißt deshalb schlechthin λέγειν.<sup>8</sup> Sprechen ist Legen, weil das Sagen jenes Vorliegenlassen ist, durch das und für das jeweils das Anwesende als Anwesendes anweist. Dieses eigentliche Legen trägt und hält alle Weisen, in denen wir sonst Anwesendes legen und stellen. Wenn wir Holz aufs Feuer legen, sind »Holz« und »Feuer« schon gesprochen, d. h. gelegt, mögen die Worte dabei verlauten oder nicht. Gesprochen ist das Beisammen von Herd, Kamin und Holz, worin das besondere Auflegen von Holz sich bewegt. Alles gewöhnliche Legen und Stellen, jede Art menschlichen Verhaltens bewegen und halten sich in dem Bereich und in den Bahnen, die sich immer schon durch das Legen im Sinne des Bei-sammen-Vorliegen-lassens, die sich durch das Legen als Sprechen gelichtet haben. [Dies zu beachten, ist unumgänglich. Denn sonst verfallen wir zu leicht darauf, die befremdliche Bestimmung des Sprechens als Legen in einer verkehrten Weise zu erklären. Beim Hinweis auf das Wesen des Sprechens als Legen (λέγειν) könnte man sich einfallen lassen zu meinen, hier werde ein besonderes, sinnlich wahrnehmbares Legen, z. B. Auflegen von Holz, Anlegen von Schmuck, Vorlegen eines Apfels, erweitert vorgestellt, d. h. in der Vorstellung verallgemeinert, und dann auf ein nicht-sinnliches, geistiges Verhalten, das Sprechen übertragen. Diese Erklärung, die keine ist, übersieht völlig, daß die genannten Weisen des sinnlichen Legens in sich schon »geistig« sind. Diese Erklärung, die keine sein kann, verkennt, daß ein Übertragen vom

\* [Handschriftliche Ergänzung Heideggers in der Maschinenabschrift:] Gebrauchen nicht auch wir noch für ein Sprechen, das etwas im Zusammenhang vorliegen läßt, das Wort legen? Der Redner legt die Sache dar. Sprechen ist auch für uns noch darlegen; nur denken wir nichts mehr bei diesem Namen für das Sagen.

Sinnlichen, z. B. von einem Herbeischaffen (Legen (λέγειν)) eines Steines, auf das Geistige, z. B. auf das Ansprechen (λέγειν) eines Steines, nicht nur unmöglich, sondern unnötig ist. Denn das Geistige – hier das Ansprechen und das Angesprochene – trägt und durchwaltet schon jedes sinnliche und nichtsinnliche Verhalten. Das sinnlich wahrgenommene Legen wird nicht auf das Sprechen übertragen, sondern im Sagen und Sprechen ist das Eigentliche des Legens zum voraus erfahren.]<sup>9</sup>

Sprechen ist das versammelnde Vorliegenlassen des Anwesenden in seinem Anwesen. Sprechen ist lesendes Legen. Sprechen ist λέγειν. Was die Wörter λέγειν, λόγος in der täglichen Sprache der Griechen eigentlich bedeuten, hat sich jetzt gezeigt.

Was nennt aber das Wort ὁ Λόγος als das Leitwort Heraklits? Damit stehen wir bei der zweiten, der Hauptfrage unseres Weges.

## II.

Um in die Nähe dessen zu gelangen, was Heraklit durch das Wort ὁ Λόγος denkt, versuchen wir jetzt den Spruch zu erläutern, der unter den Fragmenten als das fünfzigste gezählt wird.

οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας  
ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἐν πάντα (εἶναι).

Nach der geläufigen Übersetzung bei Diels-Kranz heißt dies:

»Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen,  
so ist es weise, dem Sinne gemäß zu sagen, alles sei eins.«<sup>10</sup>

<sup>9</sup> [Der mit gelbem Stift in eckige Klammern gesetzte Textabschnitt fehlt in der Maschinenabschrift.]

<sup>10</sup> [Heraklit, Fragment B 50 nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 5. Aufl. Berlin: Weidmann 1934/6., verb. Aufl. (Abdruck der 5. Aufl. mit Nachträgen). Berlin: Weidmann 1951, S. 161.]

Jedermann versteht dieses Satzgebilde, wenigstens ungefähr. In jedem Falle versteht man den Satz dahin, daß Heraklit hier vom λόγος spricht. Heraklit verlangt, man soll auf den λόγος hören. Demnach verkündet der λόγος etwas. Am Schluß des Fragments steht, was der λόγος verkündet: ἐν πάντα, Alles ist eins. Demnach ist zweierlei streng zu trennen: auf der einen Seite ὁ Λόγος, der etwas verkündet, auf der anderen Seite Ἐν Πάντα (εἶναι), die Wahrheit, die er verkündet. Darauf, daß Heraklit offensichtlich von einem verkündenden λόγος spricht, deutet sogleich der Beginn des Fragments; denn hier ist vom Hören die Rede.

Der Spruch des Heraklit setzt in der Tat seltsam ein, nämlich mit einem οὐκ. Dieses »nicht« enthält ein Nein!, eine Abwehr. οὐκ ἐμοῦ . . ., zu ergänzen ist λέγοντος, nicht auf mich, nämlich diesen Vortragenden und Schreibenden, sollt ihr – ἀκούσαντες – hören. Dieses Hören bezieht sich auf den Redenden, aber zugleich auf Anderes. Dieses Andere, worauf noch zu hören ist, wird jedoch nicht bloß auch genannt. Es wird vielmehr dem zuerst genannten ἐμοῦ (λέγοντος) durch das ἀλλὰ scharf entgegengesetzt und mit dem Wort τοῦ λόγου genannt: οὐκ ἐμοῦ (λέγοντος) ἀλλὰ τοῦ Λόγου. Hier wird das Wort λόγος schlechthin genannt. Deshalb schreiben wir das Wort groß, lassen es aber vorerst unübersetzt. Von zweierlei λέγειν ist im Fragment die Rede: οὐκ ἐμοῦ (λέγοντος), vom sprechenden Denker, und τοῦ Λόγου, vom Λόγος schlechthin. Demgemäß nennt das ἀκούσαντες auch zweierlei Arten des Hörens. Der Plural des Aoristpartizipiums ἀκούσαντες nennt die Vielen, die hörten und demzufolge Gehörtes im Ohr haben. Die Vielen hören gewöhnlich in der Weise, daß sie ihre Ohren an den Klang und Fluß der sterblichen Stimme des Denkers hängen. Sie haften sich an den den Wortlaut und schnappen Redensarten auf. Wenn die Vielen so hören, haben sie im Hören den Redner lediglich angestarrt, nur an-gehört. Die Vielen hören nur an den Sprechenden hin; sie hören nicht eigentlich das Gesprochene. Um eigentlich zu hören, dürfen die Vielen οὐκ ἐμοῦ, »nicht mich«, den Redner, bloß angehört haben, sondern einige aus den Vielen müssen τοῦ Λόγου, auf den Λόγος hören.

Was meint hier ὁ Λόγος? Wir müssen uns streng an das Wort halten; auch gegenüber der Tatsache, daß man seit Jahrtausenden den λόγος des Heraklit als Ratio ausgelegt, oder als Verbum im Sinne des Prologs des Johannesevangeliums, oder als Weltgesetz, oder als Denknötwendigkeit, oder als Sinn, oder als Vernunft. Wir müssen uns endlich darüber klar werden, was sachgemäßer ist: zweitausendjähriges Meinen weiter zu meinen, oder sich endlich<sup>41</sup> an die hier gesagte Sache zu halten. Heraklit spricht von dem Λόγος. Λέγειν heißt sprechen. Wir können deshalb das im Text genannte ὁ Λόγος übersetzen durch: der Spruch. Allein, auch diese wörtliche Übersetzung sagt uns nichts, solange wir nicht beachten und bedenken, was für die Griechen »sprechen« heißt. Das haben wir im Vorigen bedacht: Sprechen heißt λέγειν. Dies bedeutet nach dem Voraufgegangenen: legen: Anwesendes als Anwesendes beisammen vorliegen lassen: lesendes Legen.

Wie steht es nun aber mit dem Hören, das auf ein Sprechen und gar auf den Spruch, τοῦ Λόγου, hören soll?

Können wir so etwas wie ein beisammen-vor-liegen-Lassen überhaupt hören? Wir hören Töne und Stimmen. Aber wir hören doch nicht das »Legen«. Nach der Gewohnheit stellen wir uns das Hören akustisch vor. Geräusche, Laute, Töne werden durch das Ohr aufgefangen und zum Gehirn weiter geleitet. Allein, die Betätigung der leiblichen Gehörswerkzeuge hört streng genommen nicht das Mindeste. (Sie ist darum auch nicht taub.) Wir hören keineswegs dadurch, daß wir Ohren haben, sondern wir können nur mit diesen Sinnesorganen ausgerüstet sein, weil wir hören. Keine Anatomie, keine Physiologie, keine Biologie, keine Psychologie wird je das Hören von Etwas feststellen können. Welches Hören? Jenes, worin wir uns zeitlebens aufhalten, wenn wir unmittelbar den Donner des Himmels, das Rauschen des Waldes, das Fließen des Brunnens, das Klingen des Saitenspiels, das Rattern der Motoren, den Lärm der Stadt, die Stille eines Herbstabends hören. Dieses Hören hört das soeben Genannte. Das Gehörte ist für

<sup>41</sup> [In der Maschinenabschrift handschriftlich verbessert zu:] füglich

das Hören gesprochen. Aber der Donner rollt, er spricht nicht; der Brunnen fließt, er spricht nicht. Der Donner? rollen? Der Brunnen? fließen? Ist das nicht Gesprochenes, auch wenn niemand ein Wort darüber verlauten läßt? Es ist Gesprochenes, wenn Sprechen heißt: λέγειν: beisammen-vor-liegen-lassen. So vermögen wir denn dergleichen wie ein Vorliegenlassen zu hören? Allerdings. Wir hören ständig in dieser Weise. Auch wenn wir ein bloßes unbestimmbares Geräusch<sup>12</sup> hören, hören wir unausweichlich schon dergleichen wie »Geräusch« und »Unbestimmbares«. Wir hören zuerst und zuletzt: Gesprochenes, λεγόμενον, d. h. Vorgelegtes – Vorliegendes. Diesem eigentlichen Hören gemäß müssen wir das Wesen des Hörens bestimmen. Wir müssen uns von dem Vorurteil freimachen, das Hören sei in erster Linie eine Sache der Ohren und Laute. Im eigentlichen Hören hören wir auf das Sprechen und sein Gesprochenes, auf das λέγειν, auf den λόγος.

Welcher Art ist dieses Hören? Heraklit sagt es:

οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν ...

Hören sie nicht mich an, meinen Vortrag, hören sie vielmehr auf den Λόγος, dann ist, ἀκούσαντες, wenn sie so gehört haben, was geschehen? ὁμολογεῖν, d. h. ein λέγειν. So wäre also das eigentliche Hören auf das Sprechen seinerseits eine Art von Sprechen? Gewiß: ὁμολογεῖν. Das Hören ist selbst eine Art von Sprechen. Aber wir dürfen jetzt nicht unvermerkt wieder vergessen, was sprechen heißt: λέγειν, lesendes Legen, beisammen-vorliegen-lassen.

Was läßt dasjenige Sprechen, das ein Hören ist, vorliegen? Heraklit sagt es: dieses λέγειν ὁμὸν λέγει. Das Hören läßt als Anwesendes vorliegen ὁμὸν, d. h. das Eine als das Selbe. Das Hören läßt je das Eine, was der Sprechende uns vor- und dar-legt, als das Selbe vorliegen. Geschieht dieses ὁμολογεῖν, dann ist Hören. Ich spreche jetzt den Satz: »Der Saal ist beleuchtet.« Sie alle hören das Gespro-

<sup>12</sup> [In der Maschinenabschrift:] ein bloßes unbestimmtes und unbestimmbares Geräusch

chene. Sie hören, d. h. jedeiner der Hörenden läßt das Eine, was der gesprochene Satz darlegt, als das Selbe vorliegen. Niemand leugnet, daß hierbei ein Schall des durch mich verlautbarten Satzes an viele Ohren dringt, daß die Physiologie zu diesem Zeitpunkt in jedem der Leiber Nerven- und Gehirnvorgänge feststellen kann. Aber welche Bewandtnis es mit all dem hat, läßt sich nur ausmachen, wenn wir schon erfahren haben, was Hören ist. Niemals ist das Hören ein Transport von Tönen und Lauten aus einem Organismus in den anderen. Noch weniger ist Hören die Übernahme von Vorstellungen aus einem menschlichen Subjekt in das andere. Hören ist vielmehr jenes Sprechen, das jeweils das Eine Zugespochene als das Selbe anspricht. Aus dem recht bedachten Wesen des Hörens entnehmen wir erst, was Mitteilung heißt. In der Mitteilung werden nicht Sätze, Wörter und deren Sinn unter den Subjekten herumgereicht. In der Mitteilung wird nicht etwas von einem Subjekt aus- und in das andere hinein-gedrückt. Mitteilung ist weder Ausdruck noch Belieferung. Im Mitteilen teilen wir uns in das Eine Gesprochene als das Selbe. Im Mitteilen teilen wir uns in das Selbe als das Eine schon Vorliegende, ohne daß wir dieses Selbe zerstückeln.

Alles Mitteilen des Selben beruht darin, daß wir uns zuvor miteinander in das Eine teilen, daran als dem Selben jeder seinen Anteil nimmt, ohne von dem Selben etwas wegzunehmen. So wird die Einheit des Einen als des Selben gerade gewahrt.

Hören ist eigentlich *ὁμολογεῖν*, das Selbe sagen, was der Λόγος sagt. Zwar wissen wir jetzt noch nicht, was der Λόγος ist, insofern Heraklit dieses Wort denkt. Wohl dagegen erfahren wir, was dann ist, wenn eigentliches Hören als *ὁμολογεῖν* geschieht. Heraklit sagt:

... τοῦ Λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ...

Hören sie auf den Λόγος, dann geschieht das Hören eigentlich, d. h. als *ὁμολογεῖν*; wenn dieses geschieht, dann *σοφὸν ἔστιν*, dann eignet sich ein *σοφόν*. Man übersetzt *σοφόν* mit »weise«. In der

täglichen Sprache der Griechen nennt σοφόν denjenigen Grundzug, der zu jedem menschlichen Verhalten gehört, daß es nämlich geschickt sei. Dergestalt ist es, wenn es sich in das schicken kann, was von ihm verlangt wird; σοφόν bedeutet »geschickt«, aber nicht nur im Sinne des bloß Findigen und Klugen, sondern geschickt als sich schicken können in das Gehörige und Wesenhafte, geschickt als schicklich; σοφόν bedeutet: geschicklich.

Heraklit sagt: wenn eigentliches Hören in der Weise des ὁμολογεῖν geschieht, dann σοφόν ἔστιν, dann ereignet sich ein Geschickliches. Wir lesen den Text mit der Betonung, die das ἔστιν hervorhebt und so dem σοφόν das Gewicht gibt: σοφόν ἔστιν. Wenn das Hören ein ὁμολογεῖν ist und dies geschieht, dann ereignet sich ein geschickliches Verhalten der Sterblichen. Insofern sich aber ein Geschickliches ereignet, waltet für dieses schon Jenes, worin sich jedes Geschickliche schickt. Was ist dies, was jedes Geschickliche erst zu einem solchen fügt? Das in allem Geschicklichen, das in jedem σοφόν Wesende ist das Geschick schlechthin, τὸ Σοφόν. Was ist τὸ Σοφόν?

Der Beginn des Fragments 32 sagt es klar: Ἐν τὸ Σοφόν μόνον ...<sup>13</sup> »Ἐν ist das Geschick allein.« Doch was heißt Ἐν? Um die Antwort auf diese Frage zu finden, kehren wir zum Fragment 50 zurück. An dessen Ende stehen die Worte: Ἐν Πάντα. Man übersetzt: »Alles ist eins« oder auch der griechischen Wortfolge gemäß: »Eins ist Alles«<sup>14</sup>. Man versteht beide Sätze in dem Sinn, daß vom »All« die Einheit ausgesagt werde. »Alles« – das gilt als das Satzsubjekt, »Eins« gilt als Prädikat. Um zu einem vollständigen Satz zu gelangen, hat die Übersetzung noch das »ist« eingeschoben. Im griechischen Text finden wir aber nur das Wortgefüge Ἐν

<sup>13</sup> [Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 5. Aufl. / 6., verb. Aufl., a.a.O., S. 159.]

<sup>14</sup> [Diese Übersetzung des Endes von Fragment B 50 nach Bruno Snell: *Heraklit, Fragmente*. Griechisch und deutsch. Hg. und übersetzt von Bruno Snell. 2., verb. Aufl. München: Heimeran 1940 (Tusculum-Bücher) (= Handexemplar Heideggers), S. 19 (Nachdruck: *Heraklit, Fragmente*. Griechisch und deutsch. Hg. von Bruno Snell. 8., unveränderte Aufl. München und Zürich: Artemis Verlag 1983 (Sammlung Tusculum)).]

Πάντα. Dies müssen wir aus dem Zusammenhang bedenken, in dem es gesagt ist. Unmittelbar vor "Ἐν Πάντα steht: σοφὸν ἔστιν: ein Geschickliches ereignet sich und das besagt: das Geschick west: τὸ Σοφόν. Dieses aber ist einzig das "Ἐν. Demgemäß kann in dem Wortgefüge "Ἐν Πάντα nur das "Ἐν, nicht Πάντα als das Satzsubjekt gelten, gesetzt, daß hier überhaupt schon nach der später üblichen Weise von einem Satz und dessen Bestandstücken Subjekt, Prädikat und Copula die Rede sein darf.

Wir versuchen das Wortgefüge "Ἐν Πάντα rein aus ihm selbst zu bedenken. Zuerst achten wir darauf, was Πάντα nennt: »Alles«. Was denn »Alles«? In dem hier nicht angeführten Fragment 7 nennt Heraklit das Πάντα deutlicher. Er spricht von πάντα τὰ ὄντα:<sup>15</sup> Alles, nämlich das Anwesende. Kann denn aber je ein Mensch alles Anwesende vor sich bringen und demgemäß von ihm aussagen? Niemals – und dennoch ist hier ein Sagen möglich. Zwar kann kein Sterblicher alles Anwesende, dieses, und jenes und so fort in seiner Summe anschauen. Aber ein Sterblicher vermag alles Anwesende als ein solches, d. h. insofern es anwest, zu bedenken. In diesem Sinne meint hier der Denker Heraklit das mit Πάντα Genannte: Πάντα τὰ ὄντα, Alles, nämlich das Anwesende in seinem Anwesen.

Heraklit sagt: "Ἐν Πάντα. Über das "Ἐν wissen wir bisher ein Zwiefaches. Einmal: "Ἐν ist einzig das Geschick. Das Πάντα ist in der Beziehung auf das "Ἐν genannt. Insofern jedoch Πάντα das Anwesende in seinem Anwesen nennt, müssen wir das "Ἐν in der Beziehung zum Anwesen des Anwesenden denken. Beachten wir beides, "Ἐν einzig das Geschick und "Ἐν bezogen auf das Anwesen, dann sind wir der Vieldeutigkeit des Wortes "Ἐν nicht mehr so ratlos ausgeliefert.

"Ἐν bedeutet zunächst Eines im Unterschied zum Anderen und zu Vielem: *ein* Baum im Unterschied zu vielen anderen Bäumen. Dieser Eine ist einer nur, insofern »eins« besagt: auf sich gesam-

<sup>15</sup> [Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 5. Aufl. / 6., verb. Aufl., a. a. O., S. 152.]

melt, bei sich versammelt. Jedes Eine beruht in seinem es einenden Wesen. Das Ἔν ist Ἔν, Eines, als Einendes, als Versammelndes.

Im Wortgefüge Ἔν Πάντα bezieht sich das Eine-Einende auf das All des Anwesenden. Das Ἔν versammelt das Anwesende in sein Anwesen – aber nicht nachträglich. Denn das Ἔν ist τὸ Σοφόν, das Geschick. Das Ἔν schickt erst ins Anwesen und hält das so Geschickte im Anwesen versammelt. Das Ἔν ist einzig das Geschick. Das Ἔν ist das Einzige, das west, indem es das Anwesende versammelnd ins Anwesen schickt.

Was aber heißt dies: versammelnd ins Anwesen schicken? Was heißt es Anderes denn: besammen-vor-liegen lassen? Dadurch kennzeichneten wir aber das eigentliche Legen, das λέγειν. Dieses ist als Legen: Vor-liegen-lassen, als legere ein Lesen, Versammeln: λέγειν in seinem vollen Wesen gedacht ist: lesendes Legen.

Ἔν Πάντα, das Einzig-Eine-Einende schickt ins Anwesen, versammelt und birgt darein das All des Anwesenden. Ἔν Πάντα ist als dieses versammelnde Bergen das einzig ausgezeichnete Lesen: die Lese. Ihr Lesen ist kein nachträgliches Versammeln, es ist schickendes, legendes, das erst vorliegen läßt. So wie unsere Sprache zum Zeitwort pflegen das Hauptwort die Pflege kennt, gebrauchen wir jetzt zum Zeitwort legen das Wort die Lege. (Wir bilden hier nicht künstlich ein neues Wort, wir verjüngen nur ein altes Wort ins Wesenhafte. Die Lege heißt im Alemannischen der im Fluß liegende Damm, der die Wasser staut und so versammelnd vorliegen läßt.)

Ἔν Πάντα, das ins Anwesen schickende, alles darein versammelnde Vorliegen-lassen des Anwesenden ist das Eine-Einzig-Einende. Ἔν Πάντα ist die lesende Lege, ist τὸ Λέγειν, ist ὁ Λόγος.

Ἔν Πάντα sagt, was der Λόγος ist, nämlich: das ins Anwesen schickende Versammeln des Anwesenden. Umgekehrt nennt ὁ Λόγος die Weise, nach der das Ἔν als Einendes-Eines einzig das All des Anwesenden eint. Ἔν Πάντα und ὁ Λόγος nennen das Selbe.

Im Fragment 32 sagt Heraklit vom Ἔν: Ἔν τὸ Σοφὸν μῶνον ... Demnach ist ὁ Λόγος τὸ Σοφὸν μῶνον. Einzig der Λόγος ist das Geschick. Nur was sich in den Λόγος schickt, ist ein Geschickliches.

Was sich in den Λόγος schickt, teilt mit ihm dessen Wesen. Das schickliche Achten auf den Λόγος, kann selber nur ein λόγος, ein λέγειν sein. Was sich in den Λόγος schickt, läßt Ihn, das Ἐν Πάντα, dieses Einzig Eine als das Selbe vorliegen: ὁμὸν λέγει. Das schickliche Hören auf den Λόγος ist das ὁμολογεῖν. Wenn die Sterblichen auf solche Weise hören, d. h. wenn ein ὁμολογεῖν geschieht, dann σοφὸν ἔστιν, dann ereignet sich ein Geschickliches, dann west in jedem Geschicklichen das Geschick an, d. h.: das Eine-Einzig-Einende versammelt das All ins Anwesen: Ἐν Πάντα.

Das Fragment 50 spricht jetzt deutlicher, wenngleich nicht verständlicher. Das Verständliche ist überall nur das Wesenlose. Wir suchen dagegen das Deutliche, das uns in das Denkwürdige winkt.

Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν  
Ἐν Πάντα.

»Hören sie nicht mich an, aber achten sie auf ..., gehören sie in die lesende Lege, so lassen sie das Eine als das Selbe vorliegen, ein Geschickliches ereignet sich: das Einzig Eine versammelt das All ins Anwesen.«

Im Wortgefüge dieses Spruches stehen die Worte wie die dorischen Säulen des Tempels von Paestum – für sich und doch rein gefügt aus der unsichtbaren Fuge des Tempelwesens.

Das Fragment 50 nennt den Λόγος und schließt mit dem Wortgefüge Ἐν Πάντα. Die landläufige Auslegung des Fragments nimmt Ἐν Πάντα als dasjenige, was der Λόγος verkündet. Ἐν Πάντα und ὁ Λόγος gelten als zwei getrennte Sachen. Der Λόγος spricht etwas aus, legt etwas fest. Ἐν Πάντα ist das Ausgesprochene, Festgelegte, worüber der Λόγος handelt.

Allein, Ἐν Πάντα ist keineswegs das, was der Λόγος sagt, sondern Ἐν Πάντα sagt, was der Λόγος ist. Der Λόγος ist das, was sein Name nennt: τὸ Λέγειν, die lesende Lege.

Diese Übersetzung des Wortes ὁ Λόγος mag befremden. Doch es ist heilsamer für das Denken, wenn es im Befremdlichen wan-

dert, statt sich im Verständlichen einzurichten. Vermutlich hat Heraklit seine Zeitgenossen noch ganz anders und zwar dadurch befremdet, daß er das ihnen geläufige Wort *λόγος* in solcher Weise gebrauchte. In welcher Weise? Wir sagen: in der Weise eines Leitworts.

Wohin geleitet dieses Wort *ὁ Λόγος*, das wir jetzt als die lesende *Lege* denken, das Denken Heraklits?

Das Wort *ὁ Λόγος* nennt Jenes, was das Anwesende ins Anwesen versammelt und darin vorliegen läßt. *Ὁ Λόγος* nennt Jenes, worin sich das Anwesen des Anwesenden ereignet. Das Anwesen des Anwesenden heißt bei den Griechen *τὸ εἶναι*, d. h. *τὸ εἶναι τῶν ὄντων*, römisch: *esse entium*. Wir sagen: das Sein des Seienden. Seit dem Beginn des abendländischen Denkens ist das Sein des Seienden das einzig Denkwürdige. Genauer: daß in der Frühe das Sein des Seienden zum Denkwürdigen wird, ist der Beginn, ist das Geschick des Abendlandes. Wäre dieser Beginn nicht das Gewesene, dann weste heute nicht das Sein des Seienden aus dem Wesen der neuzeitlichen Technik. In der Gestalt dieser wird heute der ganze Erdball auf das abendländische Sein in der Form des Europäischen um- und festgestellt.

Im Denken Heraklits erscheint das Sein des Seienden als *ὁ Λόγος*, als die lesende *Lege*. Aber dieser Aufblitz des Seins bleibt vergessen. Die Vergessenheit ihrerseits wird dadurch noch verborgen, daß sich die Auffassung des *Λόγος* alsbald wandelt. Darum liegt es zunächst und für eine lange Zeit außerhalb des Vermutbaren, im Wort *ὁ Λόγος* könnte sich gar das Sein des Seienden zur Sprache gebracht haben. *Ὁ Λόγος*, *τὸ Λέγειν* ist die lesende *Lege*. Doch *λέγειν* heißt für die Griechen immer zugleich: sprechen. *Ὁ Λόγος* wäre dann der griechische Name für die Sprache. Nicht nur dies: *ὁ Λόγος* wäre, als die lesende *Lege* gedacht, das griechisch gedachte Wesen der Sprache. Sprache wäre: versammeln-des Vorliegenlassen des Anwesenden in seinem Anwesen. Zwar wohnten die Griechen in diesem Wesen der Sprache. Allein, sie haben dieses Wesen der Sprache niemals gedacht, auch Heraklit nicht.

So erfahren die Griechen zwar das Sprechen. Aber sie denken niemals, auch Heraklit nicht, das Wesen der Sprache eigens als den Λόγος, als die lesende Lege.

Was hätte sich ereignet, wenn Heraklit – und seit ihm die Griechen – eigens das Wesen der Sprache als ὁ Λόγος, als die lesende Lege gedacht hätten! Nichts Geringeres hätte sich ereignet als dieses: die Griechen hätten das Wesen der Sprache aus dem Wesen des Seins, ja sogar als dieses selbst gedacht. Denn ὁ Λόγος ist der Name für das Sein des Seienden. Doch all dieses ereignete sich nicht. Nirgends finden wir eine Spur davon, daß die Griechen das Wesen der Sprache unmittelbar aus dem Wesen des Seins dachten. Statt dessen wurde die Sprache – und zwar durch die Griechen zuerst – von der Verlautbarung her vorgestellt als φωνή, als Laut und Stimme, phonetisch. Das griechische Wort, das unserem Wort »Sprache« entspricht, heißt: γλῶσσα – die Zunge. Die Sprache ist φωνή σημαντική – Verlautbarung, die etwas bezeichnet. Dies besagt: die Sprache gelangt zum Voraus in *den* Grundcharakter, den wir dann mit dem Namen »Ausdruck« kennzeichnen. Diese zwar richtige, aber von außen her genommene Vorstellung von der Sprache, Sprache als Ausdruck, bleibt dann maßgebend. Sie ist es heute noch. Sprache gilt als Ausdruck und umgekehrt. Jede Art des Ausdrückens stellt man gern als eine Art von Sprache vor. Die Kunsthistoriker reden von der Formensprache.

Einmal jedoch, in der Frühzeit des Abendländischen Denkens, blitzte das Wesen der Sprache im Lichte des Seins auf. Einmal, da Heraklit den Λόγος als Leitwort dachte, um in diesem Wort das Sein des Seienden zu denken. Aber der Blitz verlosch jäh. Niemand faßte seinen Strahl und die Nähe dessen, was er erleuchtete. Wir sehen diesen Blitz erst, wenn wir uns in das Gewitter des Seins stellen.

Doch heute spricht alles dafür, daß man lediglich bemüht ist, das Gewitter zu vertreiben. Man veranstaltet mit allen nur möglichen Mitteln ein Wetterschießen, um vor dem Gewitter Ruhe zu haben. Doch diese Ruhe ist keine Ruhe. Sie ist nur eine Betäubung, zuerst die Betäubung der Angst vor dem Denken.

Um das Denken freilich ist es eine eigene Sache. Das Wort der Denker hat keine Autorität. Das Wort der Denker kennt keine Autoren. Das Wort des Denkens ist ohne Glanz und Reiz. Das Wort des Denkens ruht in der Ernüchterung zu dem, was es sagt. Gleichwohl – das Denken verändert die Welt. Es verändert sie in die jedesmal einfachere Brunnentiefe des Rätsels, das uns im Wort »Sein« zugesprochen ist.



XXX. BAUEN WOHNEN DENKEN  
ERSTE FASSUNG  
(5. August 1951)



## *Bauen Wohnen Denken*<sup>1</sup>

(Der Titel für den folgenden Denkversuch sagt schon, worauf dabei alles ankommt.)<sup>2</sup> Der Titel nimmt das Wohnen in die Mitte. Dies soll andeuten, daß sowohl das Bauen als auch das Denken, jedes nach seiner Weise, im Wohnen beruhen. Darum trachtet unsere Besinnung darnach, in das Wesen des Wohnens zu gelangen.

Das Wohnen ist die Mitte für Bauen und Denken. Steht es so, dann bleibt auch das hier versuchte Denken aus dem Wohnen bestimmt. Das Denken ist mit dem Bauen im gleichen Fall. Daher maßt sich das Denken nicht an, Baugedanken zu finden und dem Bauen gar Regeln zu geben.

Die Mitte für Bauen und Denken ist das Wohnen. (Das Wesen des Wohnens aber wird durch den Ort bestimmt, dem es zugewiesen ist.)<sup>3</sup>

Wir stellen zwei [drei]<sup>4</sup> Fragen. Die Erste lautet:

Was ist Wohnen?

[1068]

Die Zweite bedenkt: Inwiefern ist das Wohnen die Mitte für Bauen und Denken?

[1078]

[Die Dritte fragt: Welches ist der Ort unseres Wohnens?]<sup>5</sup>

<sup>1</sup> [Zusatz auf dem 1. Blatt des Manuskripts:] *Erste Fassung*  
[Zusatz auf dem Deckblatt:] *I. Fassung* | 1951 | nicht gedruckt | vgl. | Vorträge und Aufsätze | 1954.

<sup>2</sup> [Runde Klammern mit Bleistift ergänzt.]

<sup>3</sup> [Runde Klammern mit Bleistift ergänzt.]

<sup>4</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift und »zwei« darübergeschrieben.]

<sup>5</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift. Der entsprechende Abschnitt ist nicht ausgeführt (vgl. auch Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*. In: Ders., *Vorträge und Aufsätze* (Gesamtausgabe Bd. 7), S. 145–164; hier S. 147).]

## I

Was ist das Wohnen? (Gesetzt, es sei die Mitte für Bauen und Denken, dann könnte das Wagnis zu groß werden, geradewegs in die Mitte zu springen. Ratsam bleibt, schrittweise dem Wesen des Wohnens näher zu kommen. Den Weg dahin finden wir leicht. Denn)<sup>6</sup> das Wesen stellt sich uns als das vor, worauf alles Bauen abzielt. Indessen sind nicht alle Bauten auch Wohnungen. Brücke und Flughalle sind Bauten, aber keine Wohnungen; Stadion und Kraftwerk sind Bauten, aber keine Wohnungen; Bahnhof und Autobahn sind Bauten, aber keine Wohnungen; Staudamm und Kirche sind Bauten, aber keine Wohnungen. Dennoch stehen alle genannten Bauten je nach ihrer Weise im Bereich unseres Wohnens. Unser Wohnen reicht über diese Bauten hinweg. Es reicht in die Bezüge, aus denen her sie zueinander stehen, hinein. Der Lastzugführer ist auf der Autobahn zuhause, aber er hat dort nicht seine Unterkunft. Die Arbeiterin ist im Spinnereiwerk zuhause, aber sie hat dort nicht ihre Wohnung. Der leitende Ingenieur ist in seinem Kraftwerk zuhause, aber er wohnt nicht dort. Die genannten Bauten behausen heute den Menschen. Er bewohnt sie und wohnt doch nicht in ihnen, wenn wohnen nur dies meint, daß wir eine Unterkunft gefunden haben.<sup>7</sup> Offensichtlich erschöpft sich das Wohnen nicht darin, daß wir im Wohnblock einer Siedlung lediglich untergekommen sind, so gewichtig und beglückend ein solches Unterkommen bei der heutigen Wohnungsnot bleiben mag. Eine Wohnung beziehen, sie innehaben gehört zwar zum Wohnen, macht jedoch nie sein eigentliches Wesen aus. Wohnbauten gewähren wohl Unterkunft,<sup>8</sup> sie bieten aber noch keine

<sup>6</sup> [Runde Klammern mit Bleistift ergänzt.]

<sup>7</sup> [Randbemerkung:] Bei der heutigen Wohnungsnot ist schon dies beruhigend und erfreulich.

<sup>8</sup> [Umformulierung bzw. Ergänzung am Rand nicht eindeutig entzifferbar. Diese Ergänzung lautet nach der von Heidegger erstmals 1952 veröffentlichten Fassung (Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*. In: Ders., *Vorträge und Aufsätze* (Gesamtausgabe Bd. 7), S. 147): ... die Wohnungen können heute sogar gut

Gewähr, daß in ihnen und gar durch sie ein Wohnen geschieht. Andererseits bleiben jene Bauten, die keine Wohnungen sind, doch insofern vom Wohnen her bestimmt, als es bei ihnen zuhause ist.<sup>9</sup> So wäre denn das Wohnen in jedem Falle der Zweck, der allem Bauen vorsteht. Wohnen und Bauen stünden zu einander in der Beziehung von Zweck und Mittel. Doch solange wir nur dies meinen, nehmen wir Wohnen und Bauen für zwei getrennte Tätigkeiten. Hierbei stellen wir zwar etwas Richtiges vor, dennoch verstellen wir uns durch das leitende Zweck-Mittel-Schema das Wesentliche. Bauen ist nicht nur Mittel und Weg zum Wohnen. Bauen ist in sich selber bereits Wohnen. Wer sagt uns dies? Wer gibt uns überhaupt ein Maß, demgemäß wir (mit dem wir<sup>10</sup>) das Wesen von Wohnen und Bauen durchmessen? Woher nehmen wir diese Behauptung? Gesetzt, sie sei wahr, ist damit schon gesagt, worin das Wohnen beruhe? Die Frage steht vor uns, von woher und mit welcher Befugnis wir sprechen, wenn wir versuchen, das Wesen von Wohnen, Bauen, Denken auch nur andeutend zu nennen. Wir möchten über die Schwierigkeit dieser gefährlichen Frage nach der Herkunft von Wesensbestimmungen nicht hinwegtäuschen, wengleich jetzt ein Hinweis genügen muß.

Der Zuspruch über das Wesen eines Sachverhaltes kommt uns aus der Sprache, unter dem Vorbehalt (vorausgesetzt<sup>11</sup>) freilich, daß wir dabei auf das eigene Wesen der Sprache achten. Inzwischen rast ein maßloses Reden, Schreiben und Senden von Gesprochenem um den Erdball. Der Mensch tut so, als sei er Eigentümer und Herr der Sprache, wogegen er doch selbst dem Wesen und Unwesen der Sprache übereignet bleibt. Vielleicht ist es vor

gegliedert, leicht zu bewirtschaften, wünschenswert billig, offen gegen Luft, Licht und Sonne sein ...

<sup>9</sup> [Umformulierung am Rand:] Jene Bauten aber, die keine [Wohnungen sind], bleiben (werden) vom Wohnen her bestimmt, insofern es [bei ihnen zuhause ist.]

<sup>10</sup> [Darüberschrieben (als Ersetzung für »demgemäß«); ferner dem Satz insgesamt beigefügte Randbemerkung (vgl. dazu Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*. In: Ders., *Vorträge und Aufsätze* (Gesamtausgabe Bd. 7), S. 148):] der Zuspruch.

<sup>11</sup> [Darunterschrieben (als Ersetzung für »unter dem Vorbehalt«).]

allem anderen die Verkehrung dieses Herrschaftsverhältnisses, was den Mensch[en] in das Unheimliche jagt. Daß wir auf die Sorgfalt des Sprechens halten, ist gut; aber es hilft nicht, solange uns auch dabei die Sprache nur als ein Mittel des Ausdrucks dient.

Unter allen Zusprüchen, die wir Menschen von uns her zum Sprechen bringen können, ist die Sprache der höchste und der überall erste.

Was heißt nun »bauen«? Das althochdeutsche »bauen«, būan heißt Wohnen. Dies besagt: sich aufhalten, bleiben. Die eigentliche Bedeutung des Zeitwortes »bauen«, nämlich wohnen, ist uns verlorengegangen. In gewisser Weise hat sie sich im Wort »Nachbar« erhalten. Der Nachbar ist der Nach-gebauer, Nach-gebūr, derjenige, der in der Nähe wohnt. Die Wörter būri, būren, beuren, beuron bedeuten alle die Wohnstatt, den Ort des Wohnens.

Allein, das alte Wort bauen sagt uns nicht nur, bauen sei eigentlich wohnen, es sagt uns zugleich, wie wir das so genannte Wohnen zu denken haben. Uns liegt es nicht nur fern, bauen als wohnen zu verstehen, wir finden es auch in der Ordnung, wenn das Wohnen als *eine* Verhaltensweise unter vielen anderen genommen wird. Wir arbeiten hier und wohnen dort. Wir wohnen nicht bloß, das wäre beinahe Untätigkeit; wir verdienen, wir darben, wir vergnügen uns, wir reisen und wohnen dann unterwegs bald da bald dort.

Bauen heißt ursprünglich wohnen. Wo das Wort noch diese Ursprünglichkeit des Sagens hat, nennt es zugleich die ganze Wesensweite des Wohnens. Denn būan, bhū, beo ist unser »bin« in der Wendung: »ich bin«. Was heißt »ich bin«? Das alte Wort bauen sagt es uns: ich bin: heißt: ich wohne. Die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde sind, ist das Wohnen. Descartes fand vor drei Jahrhunderten und zwar nicht zufällig und willkürlich, ego sum ich bin, besage: ego cogito – d. h. ich stelle mich vor als Vorstellenden. Ich bin heißt: ich stelle von mir aus das Anwesende als das mir Gegenstehende, als Gegenstand vor, und zwar so, daß ich jederzeit mit ihm rechnen kann. Darnach ist der Mensch in der Weise, daß er sich und alles Nicht-Menschliche zum Gegenstand seines Rechnens macht.

Hören wir auf den alten Zuspruch unserer Sprache, dann hören wir Anderes: ich bin heißt: ich wohne; aber nicht: ich rechne. Als Sterblicher auf der Erde sein, das ist wohnen. Und wohnen trägt als Namen das Wort bauen. Aber dieses alte Wort bedeutet nun zugleich: hegen und pflegen (*colere, cultura*) und zumal: errichten und anlegen von Bauten (*aedificare*). Aber das Bauen in diesem engeren Sinne, als Pflegen und Errichten, kommt nicht irgendwoher zum eigentlichen Bauen, d.h. zum Wohnen erst hinzu. Vielmehr entfaltet sich das Bauen im Sinne des Wohnens, und nur als dieses, erst zum Bauen im Sinne der Pflege von Feld und Acker (Getreide, Weinbau) und als Errichten von Bauwerken. (Das Bauen als Pflegen bezieht sich auf solches, was sich von ihm selbst her schon vorbringt, auf das Wachstum. Das Bauen als Errichten stellt, was sich nicht von selbst hervorbringt, erst ins Rechte, ins Lot.)<sup>12</sup> Ackerbau und Gebäudebau empfangen ihr Wesen aus dem Wohnen. Tempelbau und Ackerbau, Schiffbau und Weinbau, Gebäudebau und Wegebau bleiben in das Wohnen einbehalten. Das eigentliche Bauen, das Wohnen, tritt nun aber für das alltägliche Erfahren hinter den mannigfaltigen Betätigungen, hinter Früchten und Werken des Pflegens und Errichtens zurück. Dieses Tun nimmt den Namen Bauen für sich allein in Anspruch. Das Bauen im eigentlichen Sinne, das Wohnen, gerät nicht nur als ursprüngliche Bedeutung des Wortes »bauen« in die Vergessenheit, sondern in einem damit bleibt etwas Entscheidendes aus: das Wohnen entfaltet sich nicht eigens als die Weise, dergemäß allein die Sterblichen diejenigen sind, die sie sind.

Daß die Sprache die eigentliche Bedeutung des Wortes »Bauen«, das Wohnen, in die Vergessenheit sinken läßt, bezeugt jedoch gerade das Ursprüngliche dieser Bedeutung. Denn bei den wesentlichen Wörtern der Sprache fällt ihr eigentlich Gesagtes zugunsten des vordergründig Vorgestellten in die Vergessenheit. Das Geheimnis dieses Vorgangs hat der Mensch noch kaum bedacht. Die Sprache entzieht sich in ihrem einfachen und hohen Spre-

<sup>12</sup> [Runde Klammern mit Bleistift ergänzt.]

chen. Aber der anfängliche Zuspruch der Sprache wird durch diesen Entzug keineswegs zunichte. Nur der Mensch unterläßt es, auf den Zuspruch zu hören.

Achten wir jedoch darauf, was die Sprache uns im Wort »bauen« sagt, dann vernehmen wir ein Dreifaches: Bauen ist eigentlich Wohnen. Das Wohnen ist die Weise, wie die Sterblichen auf der Erde sind. Das Bauen, als Wohnen, entfaltet sich zum Bauen im Sinne des Pflagens von Wachstum und des Errichtens von Bauten. Achten wir auf dieses Dreifache, dann vernehmen wir einen Wink und merken uns folgendes: Was das Bauen in seinem Wesen sei, können wir nicht einmal zureichend fragen, geschweige denn angemessen entscheiden, solange wir nicht bedenken, daß alles Bauen in sich ein Wohnen ist. Wir wohnen nicht, weil wir gebaut haben, sondern wir bauen und haben gebaut, insofern wir wohnen, als Wohnende sind. Doch worin beruht das Wesen des Wohnens?

Insofern das Wort »bauen« ursprünglich wohnen bedeutet, sagt dies, wie das Wort Nachbar zu verstehen gibt: sich aufhalten, bleiben. Welchen Wesens ist das Wohnen als Bleiben? Hören wir noch einmal auf den Zuspruch der Sprache. Das altsächsische *wunon*, *wunian* heißt gleichfalls: bleiben, sich aufhalten. Wie dies gemeint sei, sagt uns das gleiche Wort im Gotischen: *wunian*, *unan* bedeutet: zu Frieden bleiben, zum Frieden gebracht in ihm wahren.<sup>13</sup> Doch was heißt »Frieden«? Friede ist das *Frye*, *Freie*. *Fry*, *frei* besagt: bewahrt vor Schaden und Bedrohung. Bewahrt vor ... dies heißt: geschont.<sup>14</sup> *Fryen*: schonen; aus der Verneinung gedacht, heißt dies: nichts antun. In diesem Sinne wird das *Schonen* erst nur aus der Verneinung gedacht. Der eigentliche Sinn von *fryen* als schonen meint: etwas in seinem eigenen Wesen belassen, etwas in sein Wesen zurück hüten und es so einfrieden – in *d[ie]* Schonung bergen. Aber dies verneinend gemeinte *Schonen* beruht

<sup>13</sup> [Andere Formulierung am Rand:] [Das altsächsische *wunon*, *wunian*] bedeutet ebenso wie *bauen*, das *Bleiben*, *sich aufhalten*. Aber das gotische Wort *wunian* sagt deutlicher, wie das *Bleiben* erfahren wird; *unan* heißt: [zu Frieden bleiben, zum Frieden gebracht in ihm wahren.]

<sup>14</sup> [Randbemerkung mit Bleistift:] *einfrieden*

eigentlich in dem bejahend verstandenen: fryen ist schonen, d. h. etwas in seinem Wesen lassen, in sein Wesen hüten, dieses einfrieden. Wohnen, zum Frieden gebracht heißt: eingefriedet bleiben in das Fryen, das Jegliches in sein Wesen schont. Der Grundzug des Wohnens ist dieses Schonen. Er durchzieht die ganze Wesensweite des Wohnens, das, wie uns das Wort bauen sagt, der Aufenthalt der Sterblichen auf der Erde ist. Auf der Erde heißt jedoch schon: unter dem Himmel, vor [den Göttlichen zu den Sterblichen.]<sup>15</sup> Der Aufenthalt bleibt [?] von vornherein und immer zugleich von Erde und Himmel [und] d[en] Göttlichen gehalten [?].

Wohnen ist aber nach dem früher Gesagten: Aufenthalt der Sterblichen auf der Erde. Damit wir zum Wesen des Wohnens gelangen, ist daher ein Zwiefaches nötig. Wir müssen einmal den genannten Aufenthalt in seiner ganzen Wesensweite denken. Wir müssen zum anderen diesen Aufenthalt als Schonen denken.

Das Wohnen ist Aufenthalt der Sterblichen und zwar *auf* der Erde, *unter* dem Himmel, *vor* den Göttlichen *zu* den Sterblichen. Der Aufenthalt auf ... unter ... vor ... und zu ... bezieht sich zumal auf Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Diese Vier sind nicht beliebig aufgerafft und zusammengezählt. Was wir gesondert durch die Aufzählung herausheben, kommt aus einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit. (Wir kennen die genannten Vier längst und stellen sie auch in manchen ihrer Beziehungen vor. Gleichwohl unterlassen wir es immer noch, die Vier aus ihrer ursprünglichen Einheit und das heißt vor allem diese Einheit selbst zu denken.)<sup>16</sup>

Die Erde ist die nährend Tragende, die blühend Fruchtende, hegend Gestein und Gewässer, Gewächs und Getier. Sagen wir Erde, dann denken wir schon die anderen Drei mit. Wir bedenken aber nicht die Einfalt der Vier.

Der Himmel ist der wölbende Sonnengang, der gestaltwech-

<sup>15</sup> [Auslassungszeichen im Text nach »vor«. Ergänzung vom Herausgeber in eckigen Klammern entsprechend den noch folgenden Ausführungen. Der Text ab »Er durchzieht« ist eine Ergänzung auf der rechten Seite des Blattes.]

<sup>16</sup> [Einklammerung mit Bleistift.]

selnde Mondlauf, der wandernde Glanz der Gestirne, Weg und Wandel des Lichtes, die Zeiten des Jahres und ihre Wende, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, das Wirkliche und Unwirkliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Aethers. Sagen wir Himmel, dann denken wir schon die anderen Drei mit. Wir bedenken aber nicht die Einfalt der Vier.

Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walten dieser erscheint der Gott in sein Wesen oder flieht in seine Verhüllung. Nennen wir die Göttlichen, dann denken wir schon die anderen Drei mit. Wir bedenken aber nicht die Einfalt der Vier.

Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, nicht weil ihr irdisches Leben mit dem Tod endet, sondern weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt und zwar so lange er sich auf der Erde unter dem Himmel vor den Göttlichen aufhält. Sagen wir die Sterblichen, dann denken wir schon die anderen Drei mit. Wir bedenken aber nicht die Einfalt der Vier.

(Denken wir an die Einfalt der Vier, dann lassen wir uns die Vier aus ihrer ursprünglichen Versammlung in ihrem Geviert nennen. Die von sich her einige Einfalt des Gevierts von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen nennen wir die Welt. Die Einfalt des Gevierts ist nichts Anwesendes wie der Kosmos oder das Ganze des Geschaffenen. Die Einfalt des Gevierts west, indem sie weltet. Welt weltet. Sie weltet, indem jedes der Vier sich den andern im Geviert je auf seine Weise zuspießt und so selber ins Geviert gehört.)<sup>17</sup>

Die Sterblichen sind die, die sie sind, indem sie sterblicherweise dem Geviert gehören.<sup>18</sup> Auf der Erde sich aufhalten ist Aufenthalt

<sup>17</sup> [Einklammerung mit Bleistift.]

<sup>18</sup> [Umarbeitung unterhalb des Satzes sowie am Rand:] [Die Sterblichen sind,] insofern sie zum Weltgeviert in dieses gehören. Die Sterblichen sind, insofern sie wohnen. Der Grundzug des Wohnens ist das Schonen. Die Sterblichen wohnen, insofern sie das Geviert der Welt in sein Wesen schonen. Demgemäß ist das Schonen vierfältig.

unter dem Himmel, vor den Göttlichen zu den Sterblichen. Die Sterblichen sind, indem sie wohnen. Wohnen aber ist Schonen. Die Sterblichen wohnen, insofern sie die Welt in ihr Wesen schonen. Gemäß dem Geviert der Welt ist das Schonen vierfältig.

Die Sterblichen wohnen, insofern sie die Erde als Erde retten. Das hier genannte Retten entreißt nicht bloß einer Gefahr. Retten ist eigentlich das Freilassen ins eigene Wesen. Die Erde retten bedeutet mehr als sie nutzen oder gar abmüden. Retten ist anderes auch denn das Meistern und Sichuntertanmachen der Erde,<sup>19</sup> von wo nur ein Schritt ist zur schrankenlosen Ausbeutung.

Die Sterblichen wohnen, insofern sie den Himmel als Himmel bereiten<sup>20</sup>. Sie lassen der Sonne und dem Mond ihre Fahrt, den Gestirnen ihre Bahnen, den Zeiten des Jahres ihren Segen und ihre Unbill. Sie machen die Nacht nicht zum Tag und den Tag nicht zur gehetzten Unrast. Sie geben dem Gang des Lichts Einlaß.

Die Sterblichen wohnen, insofern sie die Göttlichen als die Göttlichen erwarten. Sie warten der Winke ihrer Ankunft und verkennen nicht die Zeichen ihres Fehls. Sie machen sich nicht ihre Götter und betreiben nicht den Dienst von Götzen. Im Unheil noch warten sie des entzogenen Heils.

Die Sterblichen wohnen, insofern sie ihr eigenes Wesen, daß sie nämlich den Tod als Tod vermögen, in dieses Vermögen geleiten, damit ein guter Tod sei. Die Sterblichen in das Wesen des Todes geleiten besagt weder, den Tod als das leere Nichts zum Ziel des Weltaufenthalts setzen, noch besagt es, die Heiterkeit des Weltaufenthalts durch ein blindes Starren auf ein Ende verdüstern. Denn immer und je ist Wohnen das Schonen der Welt, die in der Einfalt ihres Gevierts weltet. Das Schonen ist vierfältig: Retten: die Erde, Bereiten: den Himmel, Erwarten: die Göttlichen, Geleiten: die Sterblichen.

<sup>19</sup> [Bezugnahme auf René Descartes' Rede von uns Menschen als »maîtres et possesseurs de la Nature« (René Descartes, *Discours de la Méthode*, Partie VI, § 2. In: *Œuvres de Descartes*. Publ. par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Cerf 1897–1913, Tom. VI, p. 62) sowie das Alte Testament (Genesis 1, 28).]

<sup>20</sup> [Randbemerkung zu »bereiten« mit Bleistift:] empfangen!

(Denken wir diesem vierfältigen Schonen von Welt nach, dann entnehmen wir daraus erst das Wesen des Aufenthalts.<sup>21</sup> Das Wohnen ist, insofern es das Weltgeviert in seinem Welten schont, die Rast für die Welt.<sup>22</sup> Das Wohnen ist der Weltaufenthalt, insofern das Schonen die Welt in ihrem Welten für die Sterblichen unterhält. Damit treffen wir erst auf den eigentlichen Sinn des Wortes aufhalten: üfenthalten besagt unterhalten, sustentare, beschirmen.<sup>23</sup> Hiermit wird klar: Aufenthalt ist keineswegs nur ein Bleiben, das überdies noch durch das Schonen gekennzeichnet wird, sondern umgekehrt, das Schonen ist der Grundzug des Aufenthalts, der als Unterhalt dem Welten der Welt eine Rast unter den Sterblichen bietet. Erst aus dem Grundzug des Wohnens als Schonen erfahren wir das volle Wesen des Wohnens als Weltaufenthalt.<sup>24</sup> Dieser und damit das Wesen des Wohnens ist freilich auch jetzt noch nicht vollständig gedacht. Denn bislang haben wir noch nicht bedacht, wie denn die Sterblichen, die sind, indem sie wohnen, dieses Wohnen als das gekennzeichnete vierfältige Schonen vollbringen.<sup>25</sup>)

Doch wie geschieht dieses vierfältige Schonen der Welt? Solange wir dieses nicht bedenken, bleibt uns das volle Wesen des Wohnens verschlossen. Wenn das Wohnen darin beruht, die Welt in ihr Wesen zu hüten, dann muß das Wohnen es vermögen, der

<sup>21</sup> [Umformulierung des mit »dann« beginnenden (Haupt-)Satzes am Rand:]  
dann kommen wir dem Wesen des *Aufenthalts* und damit dem vollen Wesen des Wohnens näher.

<sup>22</sup> [Randbemerkung:] Rast  
be | -*Schirmen* |

<sup>23</sup> [Randbemerkung:] Indem die Sterblichen die Welt in ihrem Welten schonen, beschirmen die Sterblichen die Welt. Die Sterblichen unterhalten das Weltgeviert in seinem Welten. Dieses Unterhalten und Aushalten – sustentare – ist der eigentliche Sinn des Wortes Aufenthalt.

<sup>24</sup> [Randbemerkung:] Aber das Schonen – wie? Ihm nach denken.  
| Schonen – *fryen* –

*wohin* wohin und wie.

<sup>25</sup> [Der vom Herausgeber in runde Klammern gesetzte Absatz ist in der Handschrift mit Rotstift durchgestrichen und wird in dem nun folgenden Absatz neu formuliert.]

Welt für ihr Welten eine Rast zu bieten. Nur so kann das Wohnen die Welt unterhalten (sustentare). Solches Unterhalten im Sinne des aushaltenden Beschirmens meint die alte Bedeutung des Wortes ūfenthalten, Aufenthalt. So besteht denn auch der sterbliche Weltaufenthalt nie zuerst in einem bloßen Verbleib auf der Erde, in dessen Verlauf die Menschen vielerlei unternehmen und unterlassen. Der Grundzug des Weltaufenthalts ist das ūfenthalten von Welt, das schonend dieser eine Rast gewährt.

Wie geschieht dergleichen; wohin schont das Wohnen die Welt? Wie vollbringen die Sterblichen ihr Wohnen als Schonen? Sobald wir versuchen, diese Fragen aus dem Wesen des sterblichen Weltaufenthalts zu beantworten, merken wir, daß unsere bisherige Kennzeichnung des Wohnens etwas Wesentliches außer acht gelassen hat.<sup>26</sup> Das Wohnen ist aber nicht nur Aufenthalt auf der Erde unter dem Himmel vor den Göttlichen zu den Sterblichen, sondern dieser in sich vierfältige Aufenthalt ist immer auch schon Aufenthalt bei den Dingen. Das Weltgeviert muß in dem verwahrt bleiben, *wobei* die Sterblichen sich aufhalten: in den Dingen. Der Aufenthalt bei den Dingen kommt zu der genannten Vierfalt des Wohnens nicht als etwas Fünftes hinzu. Vielmehr ist der Aufenthalt bei den Dingen gerade *die* Weise, wie sich das vierfältige Schonen von Welt in das Volle seines Wesens bringt.

Das Wohnen vollbringt sich als das vierfältige Schonen von Welt dergestalt, daß es Welt in die Dinge schont. Dies aber geschieht nur so, daß das Wohnen überhaupt die Dinge als Dinge schont. Das Schonen von Welt in die Dinge braucht Dinge, die der bewohnten Welt und damit dem Wohnen den Aufenthalt gewähren. Das Pflegen und Einrichten solcher Dinge<sup>27</sup> ist das Bauen. Im Bauen geschieht ein ausgezeichnetes Schonen der Dinge, die ein Wohnen gewähren. Im Bauen entfaltet sich das Wesen des

<sup>26</sup> [Randbemerkung mit Bleistift zum vorangehenden Absatz (»Doch wie geschieht ...«) und zu diesem Absatz bis zum vorliegenden Satz:]

? statt Aufenthalt: Bezug?

<sup>27</sup> [Einfügung mit Bleistift an dieser Stelle (wohl des unten folgenden Nebensatzes insgesamt):] die [ein Wohnen gewähren]

Wohnens als Schonen der Welt in die Dinge auf eine entscheidende Weise. Sie bestimmt die Art, wie das Bauen in das Wesen des Wohnens gehört. Damit sind wir auf den Weg der zweiten Frage gebracht.

## II

Inwiefern ist das Wohnen die Mitte für Bauen und Denken? Mitte nennen wir, was Anderes in seinem Wesen ermittelt und darein vermittelt. Wohnen als Mitte ereignet das Bauen in sein Wesen. Als Pflegen und Einrichten schon das Bauen die bewohnte Welt in die Dinge. Welcher Art ist ein Ding, das der bewohnten Welt eine Rast gewährt? Was ist überhaupt ein Ding, daß es dergleichen vermag? Selbst wenn wir jetzt dieser Frage nachgehen dürften, wäre es ratsam, je weilig dieses oder jenes Ding zu betrachten. Wir bedenken deshalb ein Ding von jener Art, die das Bauen in Anspruch nimmt. Solche Dinge heißen Bauten.<sup>28</sup> Welchen Wesens sind die Bauten als die Dinge, die sie sind? Als Beispiel diene unserem Nachdenken eine Brücke.

Die Brücke schwingt sich leicht und kräftig über den Strom.<sup>29</sup> Sie verbindet nicht nur schon vorhandene Ufer. Im Übergang der Brücke treten die Ufer erst als Ufer hervor. Die Brücke läßt sie

<sup>28</sup> [Zusammenfassung beider Sätze mit Bleistift zu:] Wir bedenken deshalb ein gebautes Ding.

<sup>29</sup> [In der von Heidegger selbst veröffentlichten Fassung sind die Wörter »leicht und kräftig« in Anführungszeichen gesetzt (Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*. In: Ders., *Vorträge und Aufsätze* (Gesamtausgabe Bd. 7), S. 154). Die Charakterisierung des Sich-Schwingens der Brücke als »leicht und kräftig« ist nämlich ein Zitat aus der zweiten Strophe von Friedrich Hölderlins Ode »Heidelberg« (in: Hölderlin, *Sämtliche Werke*. Bd. III: *Gedichte, Empedokles, Philosophische Fragmente, Briefe 1798–1800*. Besorgt durch Ludwig v. Pigenot. (Hölderlin, *Sämtliche Werke*. Historisch-kritische Ausgabe. Begonnen durch Norbert v. Hellingrath. Fortgeführt durch Friedrich Seebaß und Ludwig v. Pigenot. Bd. III.) 2. Aufl. Berlin: Propyläen-Verlag 1922 (Handexemplar Heideggers); 3. Aufl. Berlin: Propyläen-Verlag 1943, S. 56; Hölderlin, *Sämtliche Werke* (Große Stuttgarter Ausgabe). Hg. von Friedrich Beißner. Bd. II. Stuttgart: Kohlhammer 1951, 1. Hälfte, S. 14).]

eigens gegen einander über liegen. Die andere Seite ist durch die Brücke gegen die eine abgesetzt. Die Ufer ziehen auch nicht als beliebige Grenzstreifen des festen Landes dem Strom entlang. Die Brücke bringt mit den Ufern jeweils die eine und die andere Weite der rückwärtigen Uferlandschaft an den Strom. Sie bringt Strom und Ufer und Land in die wechselseitige Nachbarschaft. Die Brücke versammelt erst die Erde als Landschaft um den Strom und geleitet ihn so durch die Auen.

Die Brückenpfeiler tragen, aufruhend im Strombett, den Schwung der Bogen, die den Wassern des Stromes ihre Bahn lassen. Mögen die Wasser ruhig und munter fortwandern, mögen die Fluten des Himmels beim Gewittersturm oder der Schneeschmelze in reißenden Wogen um die Pfeiler durch die Bogen jagen, die Brücke ist bereit für die Wetter des Himmels und sein wendisches Wesen. Auch dort, wo die Brücke den Strom überdeckt, hält sie sein Strömen dadurch dem Himmel zu, daß sie es für einen Augenblick in das Bogentor aufnimmt und daraus wieder freigibt. (Der Übergang der Brücke zieht quer zum Fließen des Stromes. So hebt sie ihn heraus und verschwistert ihn dem Himmel. Die Brücke versammelt den Himmel über dem Strom.)<sup>30</sup>

Die Brücke läßt dem Strom seine Bahn und gewährt zugleich den Sterblichen ihren Weg, daß sie von Land zu Land gehen und fahren. Die Brücke geleitet auf mannigfache Weise. Die Stadtbrücke führt vom Schloßbezirk zum Domplatz. Die Flußbrücke vor der Landstadt bringt Wagen und Gespann zu den umliegenden Dörfern. Der unscheinbare Bachübergang in der Feldmark verbindet Flur mit Flur, selbst in sie verwachsen mit dem vermoosten Stein, der ihrem Boden entstammt.<sup>31</sup> Die Autobahnbrücke ist eingespannt in das Liniennetz eines (unübersehbaren und)<sup>32</sup>

<sup>30</sup> [Runde Klammern mit Bleistift ergänzt.]

<sup>31</sup> [Umformulierung am Rand:] [Der unscheinbare Bachübergang in der Feldmark verbindet Flur mit Flur,] gibt dem Erntewagen seinen Weg von der Flur ins Dorf, trägt die Holzfuhr vom Feldweg zur Landstraße.

<sup>32</sup> [Runde Klammern mit Bleistift ergänzt und Randbemerkung mit Bleistift:] berechnet

möglichst schnellen Fernverkehrs. Immer und je verschieden geleitet die Brücke die zögernden und hastigen Wege der Menschen hin und her, daß sie zu anderen Ufern gelangen und zuletzt als die Sterblichen auf die andere Seite kommen. (Die Brücke sammelt die Sterblichen in ihr Wesen, um sich versammelnd die Erde und über sich den Himmel.)<sup>33</sup>

Stets überschwingt die Brücke bald in hohen, bald in flachen Bogen Fluß und Schlucht, ob die Sterblichen dabei das Überschwingende der Brückenbahn in der Acht behalten oder ob die Sterblichen vergessen, daß sie, ständig schon unterwegs zur letzten Brücke, doch im Grunde danach trachten, ihr Gewöhnliches und Unheiles zu übersteigen und sich vor das Heile des Göttlichen zu bringen. Die Brücke versammelt als der überschwingende Übergang, der sie ist, vor die Göttlichen, mag deren Anwesen bedacht und bedankt oder verstellt und weggeschoben sein.<sup>34</sup>

Die Brücke versammelt auf ihre Weise Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Versammlung heißt nach einem alten Wort unserer Sprache: thing. Als die gekennzeichnete Versammlung des Gevierts ist die Brücke ein Ding. (Das Ding west, indem es das Geviert von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen, d. h. die Welt in der Einfachheit ihres Weltens versammelt. Das Ding ist Ding, indem es die Welt dingt. Die Brücke ist ein Ding und zwar als die Brücke, die sie ist. Sie ist nur Brücke als ein solches Ding.)<sup>35</sup> Wir meinen freilich, die Brücke sei zunächst und eigentlich bloß Brücke und könne dann überdies noch mancherlei anderes ausdrücken.<sup>36</sup> Als solcher Ausdruck werde sie dann auch Symbol, z. B. für all das, was soeben genannt wurde. Allein, die Brücke ist niemals zuerst bloße Brücke und hinterher ein Symbol.

<sup>33</sup> [Runde Klammern mit Bleistift ergänzt und Satz mit gelbem Stift durchgestrichen.]

<sup>34</sup> [Umformulierung des Textes nach »bedacht und« am Rand:] sichtbarlich bedankt sein wie in der Figur des Brückenheiligen, mag es vergessen oder verstellt oder weggeschoben bleiben.]

<sup>35</sup> [Runde Klammern mit Bleistift ergänzt.]

<sup>36</sup> [Satz am Rand ergänzt:] Nachträglich und gelegentlich kann sie dann auch noch mancherlei ausdrücken.

Ebensowenig ist die Brücke im voraus nur ein Symbol in dem Sinne, daß sie etwas ausdrückt, was eigentlich nicht zu ihr gehört. Die Brücke ist nicht ein Ausdruck, sondern ist Brücke. (Sie *ist* jedoch Brücke als dieses Ding, das west, indem es dingt, dingend das Weltgeviert versammelt.<sup>37</sup>)<sup>38</sup>

Unser Denken ist freilich von altersher gewohnt, das Wesen des Dinges zu dürftig anzusetzen und es schließlich als ein X vorzustellen, das mit Eigenschaften behaftet ist.<sup>39</sup> Darum erscheint uns jetzt alles, was zum versammelnden Wesen des Dinges gehört, als nachträglich hineingedeutete Zutat, wodurch die Brücke als Symbol genommen wird.<sup>40</sup> Aber wir denken die Brücke nur als Brücke, als ein Ding (, dies freilich von eigener Art. Welches ist die Weise, in der das Brückending dingt, d. h. das Weltgeviert versammelt?)<sup>41</sup>

Die Brücke ist eines jener Dinge, die das Geviert in der Weise versammeln, daß sie ihm eine Stätte verstatten. Die Brücke selbst ist eine solche Stätte. Sie läßt das Weltgeviert auf eine eigene Weise zu sich gehören. Die Weise dieses Zu- und Einlassens von Welt gründet darin, daß die Brücke selber ein Ort ist. Sie kommt nicht bloß an einer vormals unbesetzten Stelle des Raumes vor. Die Brücke steht nicht nur an einem Ort. Sie ist selber Ort. Ort zu sein ist ihr eigens Dingwesen. Insofern sie ein Ort ist, kann sie dem Weltgeviert eine Stätte verstatten. Doch was ist ein Ort? Solches, wohin Zusammengehöriges als ein solches gehören kann, so daß es in diesem Hingehören verwahrt wird. Der Ort läßt zusammen- und hingehören, indem er jeweils eine Gegend verschenkt.

<sup>37</sup> [Umformulierung des Satzes (oder des Satzbeginns) am Rand:] [Sie *ist*] ein Ding und nur dies.

<sup>38</sup> [Runde Klammern mit Bleistift ergänzt.]

<sup>39</sup> [Umformulierung am Rand (neuer Satz anstelle des mit »und« beginnenden Satzteils):] Dies hatte zur Folge, daß man das Ding als ein unbekanntes X vorstellte, das mit wahrnehmbaren Eigenschaften behaftet ist. [Zur Formulierung »unbekanntes X« vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« (S. 1386) zu diesem Vortrag.]

<sup>40</sup> [Nebensatz (beginnend mit »wodurch«) durchgestrichen und am Rand ersetzt durch den Satz:] Indessen wäre die Brücke nicht Brücke, wäre sie nicht ein Ding.

<sup>41</sup> [Runde Klammern mit Bleistift ergänzt.]

Die Gegend gewährt das offene Zueinander dessen, was zusammengehörig sich be-gegnet. Der Ort versammelt, d. h. dingt das Zueinander des Weltgevierts, indem er diesem eine Gegend eröffnet. Die Brücke ist ein Ding jener Art, die dingt, insofern sie als Ort die Welt in die Gegend zu- und einläßt. Solche Dinge, die als Orte wesen, dinge so, daß sie Welt einräumen. Die orthaft dingenden Dinge von der Art der Brücke sind als einräumende räumig. Das Brückending versammelt sich selbst als ein solcher Ort in sein räumiges Wesen. Die Brücke ist ein geräumiges, d. h. Welt[-]einräumendes Ding. Gewöhnlich nennen wir einen Raum geräumig, der nach Höhe, Breite und Tiefe hinreichend ausgedehnt ist; aber hinreichend wohin? Dahin, daß er genügend Platz bietet für ein Unterbringen und Unterkommen. Sagen wir, die Brücke sei ein geräumiges Ding, so denken wir das zulassende Einräumen vom Dingen her, aus der Versammlung des Weltgevierts. Als ein geräumiges Ding ist die Brücke ein Ort, der seine Gegend verschenkt. In diese rettet er die Erde, bereitet er den Himmel, in ihr geleitet er die Sterblichen, aus ihr bringt er vor die Göttlichen. Das geräumige Ding verstattet als Ort dem Weltgeviert eine Stätte. In diese schont das Ding die Welt. Zum Weltgeviert aber gehören die Sterblichen. Die Brücke verstattet den Sterblichen einen Aufenthalt bei solchem Ding, das Welt[-]schonen. Das geräumige Ding verstattet den Sterblichen mit solchem Aufenthalt ein Schonen von Welt. Dies aber ist das Wohnen. Das geräumige Ding hütet den Sterblichen den Weg, ist ihrem Gehen und Stehen eine Hut, ein Haus. Das geräumige Ding behaust den Weltaufenthalt der Sterblichen. Das geräumige Ding ist als ein solches Ding: Behausung. Die Brücke ist eine Behausung. Sie verstattet den Sterblichen das Wohnen und ist doch keine »Wohnung« im engeren Sinne dieses Wortes.

Das Wesen der geräumigen Dinge beruht darin, daß sie als Orte in deren Gegend das Weltgeviert versammeln. Das Wesen des geräumigen Dinges bestimmt sich nicht aus dem Raum, sondern aus der Art, wie es dingt als Ort. In welcher Beziehung stehen Ort und Raum? In welchem Verhältnis stehen die Sterblichen

zu Ort und Raum? Viel wäre gewonnen, wenn es gelänge, die Fragen nach den Beziehungen zwischen Ort und Raum und nach dem Verhältnis der Sterblichen zu beiden recht zu fragen, recht das heißt innerhalb des angestammten Bereiches, in den solche Fragen gehören. Vielleicht enthält die versuchte Besinnung auf das Wohnen aus dem Hinblick auf das Wesen von Welt und Ding einen Hinweis auf diesen Bereich. Noch gelangt unser Denken nur mühselig dahin. Aber nicht deshalb, weil dieser Bereich etwas hochliegend Mystisches oder etwas tiefverborgenes Mythisches darstellt, sondern weil er das Nächste ist für die Sterblichen, die freilich immerfort schon nach dem Übernächsten trachten. Bei dem Namen »Ort« meinen wir gewöhnlich eine Stelle im Raum, die von einem Gegenstand oder einem Lebewesen besetzt ist oder besetzbar bleibt. Nehmen wir den Ort als Raumstelle, dann betrachten wir ihn vom Raum her. Den Raum selbst jedoch fassen wir als begrenzten oder unbegrenzten Bezirk der Ausdehnung nach Höhe, Breite und Tiefe. Der so vorgestellte Raum vergibt die Örter als besetzbare Stellen. Dabei sieht es so aus, als sei der Raum gleichgültig dagegen, welche Art und Anzahl von Gegenständen und Lebewesen seine Stellen einnehme. In gewissen Grenzen finden wir diese Beziehung zwischen Raum und Orten als möglichen Stellen in der alltäglichen Erfahrung. Der Raum einer Stube gibt die Möglichkeit, einen Tisch an verschiedene Stellen zu rücken. Wenngleich die Stubendecke eine ebene Fläche ist und besetzbare Stellen bietet, läßt sich aber der Tisch nie auf die Decke stellen. Zwar wäre an der Decke Platz für den Tisch, insofern er sich dort ausbreiten könnte. Und dennoch ist da kein Platz für ihn, er fällt zu Boden, wohin er gehört. Bei Stube und Tisch finden wir uns in einem wirklichen Raum mit seinen verfügbaren Plätzen. Diese sind keine beliebigen Stellen. Der Stubenraum ist keine bloße dreidimensionale Mannigfaltigkeit mit begrenzten Maßen. Der Platz eines Körpers ist mehr als eine Raumstelle. Er wird durch den Körper mit bestimmt. Demgemäß empfängt auch der Raum seine Bestimmung mit aus dem, was ihn jeweils einnimmt und wie es ihn einnimmt. Die moderne Physik hat in ihrem Gegen-

standsbezirk auf ihre Weise über die Beziehung von Raum, Körpern und Orten Wichtiges festgestellt. Sie ist auf dem Weg zu weittragenden Erkenntnissen. Allein, ihre Grundstellung zur Natur, die in Wahrheit die technische ist, wird dadurch unmittelbar nicht geändert. Die Physik bleibt eine auf besonderer Auslegung des Wesens von Wahrheit und Wissen gegründete Vergegenständlichung der Natur. Darum dürfen wir von der Naturwissenschaft niemals die wesentlichen Aussagen über die Beziehung zwischen Ort und Raum und über das Verhältnis des Menschen zu beiden erwarten. Denn die physikalische Erkenntnis trägt überhaupt niemals in den Wesensbereich dieser Verhältnisse. Gleichwohl drängt sich immer wieder der verfängliche Anschein hervor, das mathematisch-physikalisch als gültig erwiesene Allgemeine, sei deshalb auch schon jenes, worin alles den Grund und das Gesetz seines Wesens und Wirkens habe, alles Wesende trage und bestimme. Damit sich uns die Bereiche nicht durcheinander wirren, müssen wir über Ort und Raum und Mensch folgendes bedenken.

»Raum« nennt ursprünglich den freigemachten Platz der möglichen Ansiedlung. Solcher Raum gehört stets zu einer Mehrzahl von Räumen. Diese gewähren Plätze für das Unterkommen von Menschen und Tier, für das Anbringen von Gerät und Gerüst.<sup>42</sup> Allein, solche Räume sind nur, was sie sind, als Dinge von jener Art, daß sie eine Gegend von Welt vergeben und zugleich einbehalten. Der Raum für den Flußübergang ist die Brücke, weil sie als Ort das Weltgeviert versammelt. Die Brücke ist nicht an einem Ort; der Ort ergibt sich auch nicht erst durch die Brücke, sondern das Wesen des Brückendinges ist es, als Welt-einräumendes, als Ort zu wesen. Solcher Ort wird niemals durch einen vordem schon vorhandenen Raum als Stelle vergeben. Aber die Brücke ist doch an eine bestimmte Stelle des Stromlaufes innerhalb des Raums um den Strom gesetzt. Doch was heißt hier bestimmte Stelle. Wer oder was bestimmt hier? Nur die Brücke und zwar als Welt[-]einlassendes Ding bestimmt. Die Stelle der Brücke ent-

<sup>42</sup> [Randbemerkung:] Raum ist das Verstattete – das Eingeräumte.

springt dem Ort, als welcher das Brückending west. Der Ort im Sinn des Weltgegend verschenkenden Dinges räumt erst Räume ein. Solche eingeräumten Räume bieten und fügen Plätze. Die so gerichteten Plätze sind mögliche Stellen. Solche Stellen können als Örter genommen werden, die in einem Abstand zueinander stehen. Die Abstände enthalten den Raum als Zwischenraum, *στάδιον*, *spatium*. Aus den bloßen Örtern des Raumes als *spatium* entsteht in alle Ewigkeit nie ein Ort im Sinn des Dinges. Wohl dagegen lassen sich aus Orten i. s.<sup>43</sup> die bloßen Örter heraus- und weg-ziehen; man sagt: abstrahieren. Mehr noch: Der Raum als *spatium* ist jederzeit vorstellbar hinsichtlich seiner bloßen Erstreckungen, die selbst nur als Ausdehnung, *extensio* genommen werden. [Für Descartes ist das Ding ein Gegenstand der Vorstellung und als solcher eine *res extensa*.]<sup>44</sup> Der Raum als reine *Extension* läßt sich analytisch in algebraischen Formeln fassen und in seinen Möglichkeiten durchrechnen. Zuletzt wird der so vorgestellte Raum konstruierbar nach einer Mannigfaltigkeit beliebig vieler Dimensionen. Aber immer noch gründet dieser analytische Raum im Raum der *Extensio*, diese im Raum als *spatium*, dieser im Raum als Platz, dieser in Räumen als Dingen, diese in ihrem Wesen als Weltgeviert verwahrende Orte.<sup>45</sup> Doch worin haben die Dinge als Orte ihr Wesen?

Die Orte gehören dorthin, von woher und worauf zu die Dinge Dinge sind, insofern sie das Weltgeviert versammeln. Im Geviert der Welt spielen Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen aus der Einfalt ihres Zusammengehörens einander ihr Wesen zu. In der Einfalt des Weltgevierts west das Wesen des Hingehörens, waltet die Ortschaft des Ortes als Ort. In der Ortschaft des Weltgevierts hat auch der kosmische Raum erst und nur seinen Platz; nicht aber ist umgekehrt der kosmische Raum ein Ort,

<sup>43</sup> [Abkürzung unklar, möglicherweise »in situ« (in natürlicher Lage).]

<sup>44</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

<sup>45</sup> [Umformulierung des letzten Satzteils am Rand:] [... als Platz, dieser in Räumen,] die sich aus Orten im Sinne von [?] Ding[en] entfalten.

der das Weltgeviert in seinem Welten verstatten könnte.<sup>46</sup> Doch eine langher gestiftete Weise des Vorstellens hat uns immer hartnäckiger daran gewöhnt, die Wesensherkunft der bloßen extensio aus dem spatium und das spatium aus den Plätzen und die Plätze aus den Räumen und diese aus den Orten umgekehrt zu denken und die reine Extension für den Wesensgrund für Räume und Orte zu nehmen. Demgemäß bleibt die Art, wie wir das Verhältnis des Menschen zum Raum kennzeichnen, verworren. Man nimmt das Wesen des Menschen als Geist oder Seele in einem Inneren, in bezug worauf der Raum dann draußen sein soll. Allein, der Mensch west als der Sterbliche gerade in der Weise, daß er sich wesenhaft bei Dingen und das sagt jetzt auch bei Orten aufhält. Die Weise, wie die Sterblichen als die Sterblichen sind, das Wohnen, ist in sich Aufenthalt bei Orten. Wenn wir jetzt jeder auf seine Weise an eine bestimmte Brücke denken, so ist dieses An-denken kein Vorgang im Inneren eines seelischen Subjekts, sondern andenkend an die Brücke sind wir im Bezug zu diesem Ort. Wir sind – indem wir bei Dingen, an Orten uns aufhalten. Und wenn wir auf uns selbst zurückkommen, kommen wir von Dingen und Orten her, ohne diese und den Bezug zu ihnen aufzugeben.<sup>47</sup> Der Mensch verhält sich zum Raum niemals so, daß er sich erst darein als etwas außerhalb seiner versetzen müßte. Der Raum ist aber ebenso wenig nur die Form, nach der ein an sich raumloses Subjekt sich die Gegenstände vorstellt.

(Die Sterblichen sind, indem sie wohnen. Das Wohnen aber ist Aufenthalt an Weltorten, bei geräumigen Dingen. Der Mensch ist auch niemals zuerst in einem Raum, innerhalb dessen er dann Dinge entdeckt, sondern der Mensch ist, indem er Sterblicher bei

<sup>46</sup> [Randbemerkung:] Alle die vorigen B[estimmungen] in der umgekehrten Ordnung zu nehmen.

<sup>47</sup> [Randbemerkung:] Wenn wir in uns gehen, kommen wir stets von den Dingen her auf uns zurück, auf uns, die wir doch den Bezug zu den Dingen nicht aufgegeben haben und als wir selbst gerade in das Geviert gehören. Wir gehen in *uns*, die Wohnenden [?]; wir verlassen aber nicht ein »Draußen«, um in einem Inneren [?] einherzugehen.

Dingen sich aufhält. Erst aus den Dingen kann er, weil sie nämlich Orte sind, Räume entdecken und einrichten.)<sup>48</sup>

Dinge von der Art der Brücke sind geräumige Dinge. Als Weltorte verstaten sie den Weltaufenthalt bei den Dingen. Die geräumigen Dinge behausen die Sterblichen. Dinge von der Art der Brücke kennen wir als Bauten. Dergleichen sind sie, weil sie geräumige Dinge sind. Denn solchen Dingen entspricht nur ein Hervorbringen, das selber räumig, d. h. einräumend ist. Die geräumigen Dinge sind Weltorte. Das Bauen ist jenes Hervorbringen von Dingen, das Weltorte stiftet und fügt. Weltorte verschenken Weltgehend. Die eröffnet Plätze und Räume. Weil das Bauen Weltorte als geräumige Dinge einrichtet, deshalb wird es zum Gestalten von Räumen. So steht denn die Raumgestaltung als Einrichten von Weltorten zum voraus unter dem Zuspruch des Weltgevierts. Aus diesem empfängt es die Maße für alles errichtende Durchmessen der Räume. Durch das Bauen wird die Ortschaft des Weltgevierts in den Dingen selbst geräumig. Sie wird möglicher Aufenthalt der Sterblichen. Insofern das Bauen geräumige Dinge errichtet und anlegt, schont es das Weltgeviert in diese Orte. Solches Schonen verhilft den Sterblichen in den Aufenthalt bei geräumigen Dingen. Das Bauen läßt als dieses stiftende Schonen von Welt in geräumige Dinge die Sterblichen wohnen. Das Bauen ist ein Wohnenlassen. Das Bauen bringt das Wohnen in das Volle seines Wesens. Dieses Vollbringen des Wohnens bestimmt vor allem andern diejenige Weise des Bringens, nach der das Bauen Dinge hervorbringt.

Aber das Bauen stellt die geräumigen Dinge nicht nur her. Indem das Bauen geräumige Dinge errichtet, richtet es das Wohnen der Sterblichen ins Rechte. Indem das Bauen Weltorte anlegt, verlegt es den Aufenthalt der Sterblichen in die Ortschaft des Weltgevierts. Das Bauen ist ein Wohnenlassen, weil es den Weltaufenthalt der Sterblichen vorprägt und diesem Gepräge die Behausung bringt. Dergestalt empfängt das Bauen Maß und Art

<sup>48</sup> [Runde Klammern mit Bleistift ergänzt.]

seines Hervorbringens aus dem Wohnen. Dieses vermittelt das Bauen in sein Wesen.

Wohnen, der Weltaufenthalt der Sterblichen, ist als Schonen des Weltgevierts in die Dinge die Mitte für das Bauen – und vordem schon für das Denken.

Gesetzt nämlich, unser Versuch, das Bauen aus dem Wohnen zu denken, enthalte einen Wink für das Nachdenken, dann hat der begangene Weg auch schon gezeigt, inwiefern das Wohnen für das Denken die Mitte bleibt. (Alles Wohnen der Sterblichen ist, wenn es das Weltgeviert in die Dinge schont, von dem Vermögen durchwaltet, Welt und Ding in das Frye, Befriedete ihres Wesens einzulassen. Das Vermögen zu solchem Einlaß des Wesens ist das, was wir das Lernen nennen. Lernen heißt: aus der Fryheit für das Wesenhafte auf den Zuspruch des Wesens von Welt und Ding zu hören. Das Lernen wird jedoch nur, was es ist, im Lernen. Der Weg, auf dem wir das Lernen lernen, ist das Denken.)<sup>49</sup>

Insofern das Denken uns auf den Zuspruch des Wesens von Welt und Dingen hören läßt,<sup>50</sup> das Schonen der Welt in die Dinge aber das Wohnen ist, erweist sich uns das Denken als eine Weise des Wohnenlassens. Es ist anderer Art als das Bauen. Gleichwohl gehören beide zusammen. Bauen und Denken sind je auf ihre Weise für das Wohnen unumgänglich. Beide sind aber auch für das Wohnen unzulänglich, solange sie nicht aufeinander hören können. Dies können sie wiederum nur, wenn das eine wie das andere in seinen Grenzen bleibt.

Dieser Vortrag ist ein Versuch, dem Wesen des Wohnens nachzudenken. Der nächste Schritt auf seinem Weg wäre die Frage: wie steht es mit dem Wohnen in unserer bedenkenlichen Zeit? Man spricht allenthalben viel und mit Grund von der Wohnungsnot. Man redet nicht nur, man legt Hand an. Man versucht die Not durch die Beschaffung von Wohnungen, durch geeignete Planung

<sup>49</sup> [Runde Klammern mit Bleistift ergänzt.]

<sup>50</sup> [Umformulierung am Rand:] Im Denken lernen wir auf [den Zuspruch des Wesens von Welt und Dingen] achten.

des Bauwesens zu beheben. So hart und bitter, so hemmend und bedrohlich der Mangel an Wohnungen bleibt, die eigentliche Not des Wohnens besteht nicht erst im Fehlen der Wohnungen. Die eigentliche Wohnungsnot ist auch älter als Krieg und Zerstörung, älter auch als das Aufkommen und der Aufstand der Massen. Die eigentliche Not des Wohnens beruht darin, daß die Sterblichen das Wesen des Wohnens immer erst suchen, daß sie das Wohnen erst lernen müssen.

(Vielleicht ist für uns Heutige die eigentliche Wohnungsnot so hoch gestiegen, daß wir nicht nur erst das *Wohnen* lernen müssen, daß wir auch noch und zugleich das Lernen lernen müssen. Könnte es nicht sein, daß es dem Menschen heute noch versagt bleibt, das Wohnen zu lernen, das ihn erst in das Eigentum seines Wesens heimkehren läßt?)<sup>51</sup>

Wenn es so wäre, dann bestünde die Heimatlosigkeit des Menschen darin, daß er die eigentliche Wohnungsnot noch nicht als *die* Not erfährt? Wie aber, wenn der Mensch von solcher Heimatlosigkeit schon weiß? In diesem Fall ist sie bereits kein Elend mehr. Sie ist, recht bedacht und gut behalten, der einzige haltbare Zuspruch, der die Sterblichen auf den Weg ins Wohnen ruft.

Wie anders aber können die Sterblichen diesem Zuspruch entsprechen als dadurch, daß sie an *ihrem* Teil versuchen, von sich her das Wohnen in das Volle seines Wesens zu bringen; also recht zu bauen und das Bauen zu bedenken.<sup>52</sup> So möchte es denn<sup>53</sup> für das Wohnenlernen eine Hilfe sein, wenn es glückte, die Bauleute miteinander ins Gespräch zu bringen. Denn Bauen ist Wohnenlassen. So anfänglich ist das Wohnen ein Bauen, daß schon dies alte Wort bauen nichts anderes sagt als: wohnen. Wohnen aber ist die Weise, wie die Sterblichen als die Sterblichen in das Geviert der Welt gehören und so bei den Dingen sind.

<sup>51</sup> [Runde Klammern mit Bleistift ergänzt.]

<sup>52</sup> [Umformulierung am Rand:] das sagt: aus dem Wohnen zu bauen und für das Wohnen zu denken.

<sup>53</sup> [Umformulierung am Rand:] So könnte denn eine Hilfe [für das Wohnenlernen sein, ...]

## BEILAGE

*Wohnen als Schonen Welt –*  
(zu S. 1072<sup>54</sup>)

1. zu Welt aber die Sterblichen
2. die Sterblichen einzig die *Wohnenden*
3. *Wohnen* – demgemäß in sich eigentlich stets zugleich  

<i>Schonen die Sterblichen in ihr</i> (unterschiedlich)	<i>gebrauchtes Wesen.</i>   [in d[en] U[nterschied] ] <sup>55</sup>
Dieses Wesen	weltisch / dinglich U[nterschied].
<i>Dieses Wesen</i>	– das <i>Entsprechen</i> .

*Wohnen als Schonen von Welt in D[ing]*  
 stets – *Schonen des sterblichen Wesens*.
4. *Wohnen*: Aufenthalt der Sterblichen im Eigentum ihres  
*Wesens* – [dieses<sup>56</sup> ist aber der U[nterschied]: W[elt] / D[ing]  
 → Aufenthalt im V[er]-H[ältnis].

<sup>54</sup> [Seitenangabe nach vorliegendem Band.]

<sup>55</sup> [(Äußere) eckige Klammern in der Handschrift.]

<sup>56</sup> [Öffnende eckige Klammer in der Handschrift.]

XXXI. DIE FRAGE NACH DER TECHNIK  
ENTWURF  
(vor dem 18. November 1953)



*Die Frage nach der Technik*  
Entwurf.<sup>1</sup>

Der Vortrag beschränkt sich auf das Fragen nach der Technik. Weil er sich mit dem Versuch begnügt, uns auf einen Weg des Fragens zu bringen, bleibt er im Vorläufigen.

Die beiden leitenden Bestimmungen, die angeben, was Technik sei, kennt jedermann. Sie sind so allgemein, daß sie keinen Anlaß für eine Frage zu bieten scheinen. Die eine Bestimmung sagt: Technik ist ein Mittel für Zwecke. Die andere Bestimmung sagt: Technik ist ein Tun des Menschen. Beide Aussagen gehören zusammen. Denn Zwecke setzen und Mittel beschaffen und verwenden ist menschliches Tun. Aber Technik nennen wir nicht nur die Art und Weise, in der z. B. ein Steinmetz den schon zuhandenen Meisel und den zuhandenen Hammer zur Verfertigung eines Standbilds verwendet. Technik in dem genannten Sinne ist schon das Aufheben, Aufwenden eines vorliegenden Steins, das Umwenden desselben zum Hammer oder zur Waffe. Dieses Auf- und Umwenden von natürlich Gewachsenem in die Art eines Mittels für einen Zweck ist das eigentliche *Verwenden*. Dieses ursprüngliche Verwenden geht dem zurechtendenden und umbildenden Verfertigen voraus. Das ursprüngliche Verwenden ist nicht nur zeitlich, sondern der Sache nach das erste Fertigende, d. h. *Bereitlegende*.<sup>2</sup> Es beschafft ein Mittel durch das Bereit-, d. h. Fertigstellen von Zeug und Gerät. Das Bereitstellen, d. h. Fertigmachen von Geräten, das

<sup>1</sup> [Titel auf dem Deckblatt mit der Ergänzung:]  
über *Ver-Wenden* S. 1 [im vorliegenden Band S. 1093 f.].  
über *Ver-Wenden und Erfinden* S. 7 rechts, S. 12 [im vorliegenden Band Beilage, S. 1111, S. 1105].  
über *αἰτία und κατηγορία*  
Kausalität als Kategorie S. 6 rechts [im vorliegenden Band S. 1099, Anm. 13, 14 und 16].

<sup>2</sup> [Ergänzung (teilweise) mit Bleistift:] Das handwerkliche Verfertigen steht bald im Dienst der ursprünglichen Umwendung von etwas zu einem Mittel durch eine Anwendung, wodurch der Stein zum Hammer oder Waffe wird.

Das anwendende Umwenden –

ursprüngliche Verwenden liegt im Beschaffen von Mitteln, in der Verfertigung. Dieses verfertige Vorrichten von Mitteln aus der Zurichtung für einen Zweck meinen wir, wenn wir Technik sagen. Mittelverwendung und Zwecksetzung im technischen Sinne gehören in das Vorrichten und Zurichten von Zeug und Gerät. Dieses *Richten* (Fertigstellen) bewegt sich in einem mehr oder minder umfanglichen Bezirk des Einrichtens. Das vor- und zurichtende Einrichten der Lebenshaltung befriedigt die Bedürfnisse der Lebenserhaltung. Das Einrichten umfaßt die Verfertigung und die Benutzung von Zeug und Gerät. Dieses Einrichten kennzeichnet nach der geläufigen Vorstellung das Technische der Technik. Zu ihr gehören die verfertigten Gerätschaften ebenso wie deren Anfertigung und Verwendung und die hierdurch wiederum sich ändernde Ansetzung der Bedürfnisse und Zwecke. Als das Ganze dieser Einrichtungen ist die Technik selber Einrichtung, Instrument.<sup>3</sup> Die Technik ist ein Mittel, in dessen Verwendung der Mensch sich bewegt, insofern er dadurch seinen Aufenthalt auf der Erde hinsichtlich des Lebensunterhalts einrichtet. Diese Kennzeichnung der Technik kann die instrumentale [und<sup>4</sup>] anthropologische Bestimmung der Technik heißen. Wer wollte leugnen, daß sie richtig ist? Sie richtet sich nach solchem, was jederzeit an dem feststellbar bleibt, was man vor Augen hat, wenn man von Technik spricht. Die instrumentale Bestimmung der Technik, mag sie sogleich als Werkzeugfertigung und -nutzung veranschlagt (vorgestellt<sup>5</sup>) oder ursprünglicher als das anwendende Verwenden bestimmt werden, ist sogar so unheimlich richtig, daß sie auch noch für die Kennzeichnung der modernen Technik gilt. Alles bleibt

<sup>3</sup> [Ergänzung mit Bleistift am Rand:]

Antrieb zur Technik

das <i>Erfinden</i>	und das <i>Finden</i>	Suchen
ihn dienlich <i>finden</i> hat		das je verschieden

<sup>4</sup> [Konjunktion »und« vom Herausgeber ergänzt nach der von Heidegger veröffentlichten Endfassung, in: Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe Bd. 7), S. 5–36; hier S. 8. In der Handschrift des »Entwurfs« ist »anthropologisch« am Rand (mit Einfügungszeichen) ergänzt.]

<sup>5</sup> [Darübergeschrieben.]

richtig; das Wasserkraftwerk mit seinen Turbinen und Generatoren ist ein vom Menschen angelegtes Mittel zu einem vom Menschen gesetzten Zweck. Das Raketenflugzeug ist in dem selben Sinne ein Mittel zu einem Zweck. Die Hochfrequenzmaschine ist in dem selben Sinne ein Mittel zu einem Zweck. Natürlich ist ein Radargerät verwickelter; natürlich bedarf die Verfertigung einer Hochfrequenzmaschine selbst wieder des Ineinandergreifens verschiedener Arbeitsgänge der technisch-industriellen Produktion. Natürlich ist eine Wassermühle im verlorenen Tal des Schwarzwaldes ein primitives Mittel im Verhältnis zu einem Wasserkraftwerk im Rheinstrom. Indessen bleibt richtig, das Ganze moderner Technik ist das Einrichten von Mitteln zu Zwecken, von Zwecken für Mittel. Technik ist selbst Mittel. Doch wird uns ob all diesen Richtigkeiten der instrumentalen Bestimmung der Technik nicht schwarz vor den Augen? Ist denn dieses und immer wieder und in verschiedenen Abwandlungen vorgebrachte Richtige auch *wahr*<sup>6</sup> – die instrumentale Kennzeichnung das *Wesen* der Technik? Doch was heißt »Wesen«?

Die Frage nach der Technik fragt, *was* sie sei. Die Frage, was etwas ist, ist die Frage nach (heißt seit Platon<sup>7</sup>) τὸ τί ἐστίν, ist die Frage nach dem Was, lateinisch quid – quidditas. Lateinisch quidditas nennt man die Washeit. Sie kennzeichnet das »Wesen«, die *essentia*. Das so genannte »Wesen«, z. B. des Hauses, ist das Währende, Bleibende, was sich uns zeigt, so oft wir einzelne Häuser daraufhin *betrachten*!<sup>8</sup> Darum gilt das Wesen als jenes, was allem, was es bestimmt, gemeinsam ist (κοινόν).<sup>9</sup> Fragen wir nach dem, was die Technik sei, so stellen wir die Technik instrumental vor. Wir setzen die Frage der Technik bei etwas richtig Vorgege-

<sup>6</sup> [Einschub oder Ergänzung:] Ein Wahres nennen wir solches, das etwas enthält, nämlich in seinem Wesen.

<sup>7</sup> [Daruntergeschrieben.]

<sup>8</sup> [Ergänzung am Rand:] Die Wesenheit des Wesens – nicht aus Willkür erdacht, sondern *zugewiesen* –

<sup>9</sup> [Ergänzungen am Rand:] κοινόν – κοινωνία | ἰδεῖν  
δια-λέγεσθαι

benem an. Wir befragen dieses, wenn wir zu klären versuchen, was Zweck, was Mittel, was Einrichten heißt? Bedarf dies noch der Aufklärung, dergleichen kennt doch jeder. Aber weiß einer, was das ist: Mittel, Zweck, Einrichten? Wohin gehört dieses alles und wie gehört es zusammen? Falls wir uns auf diese Frage versteifen, wird man entgegen, sie sei schon beantwortet und die Antwort sei durch eine lange Überlieferung in ihrer Richtigkeit bestätigt. Der Zweck (*finis*) ist eine Art von Ursache, Finalursache; die Mittel, die zur Ins-Werkbringung des Zweckes verwendet werden, bewirken etwas. Das Bewirkende, was eine Wirkung zur Folge hat, ist vollends eine Ursache, die *causa efficiens*. Die Wirkursache gilt bisweilen sogar als die eigentliche und enge Art von Ursächlichkeit, Kausalität, so daß man Finalität und Kausalität unterscheidet. Allerdings entspricht diese Trennung keineswegs der überlieferten Denkweise. Seit Jahrhunderten lehrt die Schulphilosophie: es gibt vier Ursachen: *causa materialis*, das Material, der Stoff, woraus z. B. eine Schale besteht – als Silber; *causa formalis*, die Form, die Gestalt, in die das Material eingeht; *causa finalis*, der Zweck, auf den zu der so geformte und so gewählte Stoff gerichtet ist – die silberne Schale als Opferschale; *causa efficiens*, was den Effekt, die fertige wirkliche silberne Schale bewirkt, nämlich der Silberschmied. Die zuletzt genannte Ursache nennt man auch die Wirkursache, die Ursache, die eine Wirkung zur Folge hat – also die ursächliche Ursache. Doch was heißt hier Ursache? In welchem Sinne gelten auch Stoff und Form und Zweck als Ursachen,<sup>10</sup> wo sie doch offenkundig anderer Art sind als die *causa efficiens*? Ist diese, die Wirkursache, die maßgebende und sind die anderen drei nur in Beziehung auf sie vorgestellt, oder ist es umgekehrt, sind die anderen drei oder die eine aus ihnen die maßgebende Ursache, oder ist keine der vier die maßgebende? Woher bestimmt sich denn der Ursachecharakter der genannten

<sup>10</sup> [Randbemerkung dazu:] Sind das auch Wirkursachen – offenbar nicht, von Aristoteles unterschieden – Kant. Oder besagt Ursächlichkeit für die drei etwas anderes? Aber was? Welches ist unter den vier die maßgebende?

vier Ursachen? Weshalb sind es gerade vier? Man tut seit Jahrhunderten dieser Zuschreibung so, als sei das alles selbstverständlich. Sind sie vom Himmel gefallen? Der gelehrte Historiker der Philosophie wird uns sagen, die Lehre von vier Ursachen, auf die sich die gesamte abendländische Metaphysik gründet und an deren Leitfaden die neuzeitliche Wissenschaft heute noch forscht, finde sich schon bei Aristoteles, der das Gedachte seiner Vorgänger zu Ende denkt. Ist das eine Antwort auf unsere Frage? Nein, aber ein Hinweis, der uns zum Nachdenken verhilft. Inwiefern ist das Denken der Griechen angewiesen, vier Ursachen zu denken, und was heißt Ursache? Diese Frage ist keine historische mehr, die nur eine vorgegebene Lehrmeinung verwendet. Die Frage ist eine geschichtliche, weil sie das metaphysisch-wissenschaftliche Vorstellen des Abendlandes, die Art und die Bahnen des Denkens, in die es geschickt ist, angeht – heute noch und morgen. Wir sehen leicht: Die instrumentale Bestimmung der Technik verweist, sobald wir fragen, was dieses Instrumentale selbst sei, in den Bereich der Kausalität. Solange wir die zuvor genannten Fragen nicht fragen und uns auf das, was sie eröffnen, fragend uns nicht einlassen, solange bleibt die überall geläufige instrumentale Vorstellung von der Technik bodenlos. Wir dürfen uns nicht mehr wundern, daß bei dieser zwar richtigen, aber bodenlosen Bestimmung der Technik, das R[ichtige]<sup>11</sup> über Technik ohne Leitfaden und endlos und die Bestimmung unseres Verhältnisses zur Technik ortlos bleibt. Andererseits dürfen wir nicht meinen, durch eine Aufhellung des grundsätzlichen Verständnisses dessen, was wir Kausalität und Ursächlichkeit nennen, sei schon alles ins Reine gebracht. Wir gelangen so, wenn es hoch kommt, zu einer allerdings unumgänglichen Besinnung auf die Technik, die jedes Fragen [nach] der Technik durchschreiten muß.

Das Instrumentale, das Mittel, der Zweck, die Mittel-Zweck-Beziehung, das Einrichten – all dies gehört in den Bezirk der

<sup>11</sup> [Ergänzung vom Herausgeber nach der Endfassung, in: Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe Bd. 7), S. 9.]

genannten vier Ursachen. Die Griechen nennen das, was uns »Ursache« heißt, αἰτία; und αἴτιον besagt: was es schuld ist an etwas – dieses *schuld an etwas* bedeutet kein Schuldigsein im moralischen Sinne. Das Silber ist als ὕλη, woraus die silberne Schale besteht, das ἐξ οὗ. So ist es schuld an der so und so anwesenden Schale. Das Aussehen von so etwas wie Schale, das εἶδος, ist schuld an der so und so anwesenden Schale, insofern es Silber in solcher Gestalt anwesen läßt. Die so und so anwesende Schale selbst, vorliegend und verwendet zu Weihe und Opfer – dieses einzelne Anwesende ist das, worin das Verfertigen fertig wird und das Anwesende vollendet ist. Dieses Ende von etwas, worin ein Anwesendes nicht aufhört anzuwesen, worin es gerade beginnt, heißt griechisch τέλος. Im maßgebenden Sinne bedeutet es weder Ziel noch Zweck. Dieses vollendende Ende ist schuld an dem so und so nunmehr für sich Anwesenden. Und schließlich ist schuld an dem so und so Anwesenden das ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς<sup>12</sup> – das, von wo das Erbringen des Anwesenden seinen bestimmenden Ausgang hat – im Fall der silbernen Schale: der Silberschmied selbst. Die vier gekennzeichneten αἰτίαι – ὕλη, εἶδος, τέλος, ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς – nennen solches, was zwar in verschiedener, aber gleich wesentlicher Weise schuld ist am Anwesen der Silberschale als dem durch Verfertigung Anwesenden. Doch was heißt αἰτία – αἴτιον – schuld an? Wir können jetzt nur antworten: es heißt schuld am Anwesen von Anwesendem. Das »schuld an« betrifft das Anwesen. Wir gingen fehl, wollten wir jetzt das »schuld an« erläutern durch Ursachesein – denn es gilt umgekehrt, sachgemäß das zu denken, was die Griechen mit den vier αἰτίαι meinen, die man als die vier Ursachen kennt und unter dem Titel »Kausalität« zusammennimmt.

Schuld an Anwesen von Anwesendem – d. h. Anwesendes anwesen lassen – es an-lassen ins Anwesen und darin halten. Dieses vierfache An-lassen denken wir unter dem Namen Ver-an-lassung,

<sup>12</sup> [Aristoteles, Metaphysica A 9, 992 a 26; Δ 2, 1013 a 29 sq., 1013 b 24 sq.; Physica B 3, 194 b 29, 195 a 22 sq.]

wobei wir aus diesem Wort jetzt einen weiteren, aus der gezeigten Sache erfüllten Sinn heraushören. »Veranlassung« nicht in der geläufigen und engeren, aber keineswegs unrichtigen Bedeutung von Anstoß und Auslösung – sondern: Ver-an-lassung – als Weise, in der etwas als Anwesendes in sein Anwesen gelassen wird.<sup>13</sup> Wir beachten es leicht: in der griechisch gedachten *αἰτία* (Ursache) liegt überhaupt keine Beziehung auf – Wirken und Wirkung im Sinne der action, Leistung, die einen Effekt zur Folge hat. Nicht einmal die später so gedeutete *causa efficiens* ist von da *her gedacht*. Es findet sich bei den griechischen Denkern an den maßgebenden Stellen kein Wort, das dem lateinischen Terminus *causa efficiens* entspräche. Das zu bedenken ist wichtig; denn in der Folgezeit wurde die *causa efficiens* zur beherrschenden Ursache und sogar zeitweise mit Kausalität schlechthin gleichgesetzt. Die Schulphilosophie kennt dann auch noch die Finalursache und die *causa materialis* und *formalis* und man weiß nicht recht, woher und wie sie Ursachen sein sollen, wenn Ursachen eigentlich Wirkursachen sind.<sup>14</sup> Es klingt fast widersinnig, aber es ist in der Sache so: die griechisch gedachte *αἰτία* hat schlechterdings nichts mit Kausalität und *Ursache* (Wirkung<sup>15</sup>) zu tun.<sup>16</sup> Wohl dagegen sind die vier *αἰτίαι* auf *μεταβολή* bezogen – was besagt: von etwas zu etwas

<sup>13</sup> [Ergänzung am Rand:] αἴτιον als τὸ διὰ τί, διότι

*wo hin durch Anwesendes anwest.*

<sup>14</sup> [Ergänzung am Rand:] Zu Kant: Kausalität eine Kategorie! des eigentl[ich] ontologischen Verstandes der *κατηγορία*. Für die Griechen *αἰτία* nicht! und doch!! – nicht über *λέγειν* *nur* – das auch – »lassen«, sondern über *αἰτία* – verschuldend Anwesendes als solches!

<sup>15</sup> [Einklammerung vom Herausgeber. Das Wort »Wirkung« ist im Manuskript zwar nicht gestrichen, wurde aber wohl durch die zugeordnete Einfügung »Kausalität und *Ursache*« ersetzt.]

<sup>16</sup> [Ergänzung am Rand:] Vielmehr *αἰτία* auf εἶναι der ὄντα – Anwesen des Anwesenden. Geheimnisvoll weshalb αἴτιον – schuld an –; noch geheimnisvoller, wenn wir beachten, daß der Titel für die Grundleistung des Seins des Seienden aus demselben Bereich spricht – *κατηγορεῖν* – *κατηγορία!* Μοίρα!?!

Kausalität nicht eine Kategorie, sondern das Wesen der Kategorie ist *αἰτία* und *Verschulden* Veranlassen als solches.

herüber und hinüber bringen: ἐκ – εἰς βάλλειν (her – über – vor bewegen).<sup>17</sup>

Dieses Bringen ist im Fall der silbernen Schale das Verferti-  
gen. Dies gehört in den Bereich dessen, was die Griechen ποιήσις  
nennen. Wir übersetzen dieses Wort durch Her-vor- und an brin-  
gen. Doch alles liegt daran, daß wir diese Übersetzung *griechisch*  
denken, so auch die Übersetzungen für ποιεῖν durch verfertigen  
und herstellen.<sup>18</sup> Richtig und doch leer und blind bleibt die Über-  
setzung von ποιεῖν durch machen und ποιήσις durch Mache. Daß  
nun aber schon bei den Griechen die ποιήσις zum Namen für die  
Poesie, die Dichtung, wird, muß uns nachdenklich stimmen. Die  
Frage, was sich in der richtigen instrumentalen Kennzeichnung  
der Technik als das Wesentliche verhüllt, führte zur Erläuterung  
von »Mittel« und »Zweck« aus den vier αἰτίαι, den Weisen der  
Ver-an-lassung von Anwesendem. Die verschiedene Art der αἰτίαι,  
ihre Zusammengehörigkeit und Vierzahl, wird deutlich aus der  
ποίησις. Das Her-vor-bringen ist im genannten Fall auf die sil-  
berne Schale als ἔργον bezogen. Wir übersetzen durch das Wort  
des selben Stammes und sagen »Werk«. Aber »Werk« als ἔργον  
gedacht bestimmt sich nicht als Effekt, nicht als das Geleistete,  
Gewirkte eines Wirkens, sondern ἔργον ist das Anwesende, das  
durch ein Her-vor- und an bringen in sein Anwesen eingelassen  
ist. Als das so verstandene Werk ist das Anwesende das τέλος – das  
Ende, worin es sich als dieses Anwesende vollendet. Dieses Ende  
ist zugleich, auf das Her-vor-bringen gesehen, ἀρχή, der beherr-  
schende Ausgang.<sup>19</sup> Dieses vorweg erblickte Ende – die Weihe-  
schale – bestimmt die Art ihres Aussehens, εἶδος, bestimmt das,  
woraus sie bestehen soll, Silber, und bestimmt das, von woher das

<sup>17</sup> [Ergänzung (mit Zuordnungszeichen):] αἰτία Veran[lassung] – Anwesen! Aber Text! = Sache! [Pfeilstrich von hier zum Text:] μεταβολή [mit der Bemerkung:] Bei-  
spiel!

<sup>18</sup> [Ergänzungen am Rand aufgenommen als Beilage, S. 1111.]

<sup>19</sup> [Eingerahmte Randbemerkung:] ἔργον  
τέλος

Her-vor-bringen seinen Ausgang und die Abfolge seiner Schritte und Griffe nimmt – den Silberschmied und seine Werkstatt.

Zur ποιήσις, zum Her-vor-bringen gehören diese vier Weisen der Veranlassung, und zwar so, daß sie aus der ποιήσις her zusammengehören und sie ausmachen. Die Ποίησις ist in sich dieses Vierfältige Ver-an-lassen.<sup>20</sup> Die ποιήσις ist selbst αἰτία. Als Ver-an-lassen läßt sie noch nicht An-wesendes ins Anwesen her-vor-gehen. Im Symposium (205 b [8 sqq.]) sagt Platon: ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὀπωοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποιήσις. »Alle und jede Ver-an-lasung für das, was immer aus dem Nicht-Anwesenden übergeht zum Anwesenden, ist ποιήσις: Her-bringung.« Aus diesem Satz ersehen wir die Wesensweite, in der Platon und ebenso Aristoteles die ποιήσις zu denken vermögen. Jeder Übergang jedes Nicht-An-wesenden zu Anwesendem, jedes Anwesende als Anwesendes ist aus der ποιήσις veranlaßt. Das Veranlassen ist ποιήσις, Her-vor-[und] an bringen. Ποίησις in diesem weiten und alles tragenden Sinne ist auch die φύσις, das Von-sich-her-Aufgehen des Anwesenden, was wir die Natur nennen, wogegen man meinen möchte, nur das künstliche Verfertigen von solchem, das nicht von selber gedeiht, sei ποιήσις. Indessen ist, wie Platons Satz zu denken gibt, die φύσις keineswegs nur auch und in einer gewissen Weise ποιήσις. Die φύσις ist Ποίησις, Her-vor- [und] an bringen, im ersten und höchsten Sinne, das, was von sich her-anwesend-Anwesendes aufgehen und wahren läßt. Die φύσις ist ὁρμή τῆς μεταβολῆς κατ' οὐσίαν (Aristoteles, Physik<sup>21</sup>). Sie ist das Aufgehen, das von sich her aufbricht in das Erbringen von Anwesen. Die φύσις hat das, von woher sie ins Aufgehen gelangt, in ihr selber, ἐν ἑαυτῷ, nicht ἐν ἄλλῳ, in einem Anderen, wie z. B. die silberne Schale, die ins Her-vor-gehen gelangt vom Silberschmied her.

<p><sup>20</sup> [Randbemerkung:]</p>	<p>Veranlassung  <u>Verwahrung</u>  sich darauf sammeln</p>	<p> </p>	<p>Wie anders  denn  »Be-stellen«!</p>
---------------------------------------	---	----------	--

<sup>21</sup> [Zitat nicht nachweisbar (vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« (S. 1389) zu diesem Vortrag).]

Inwiefern hält uns ein naheliegender Einwand davon ab, die *ποίησις* in solcher Wesensweite zu denken, daß sie das Wesen und Anwesen sowohl des natürlich Gewachsenen als auch des künstlich Gefertigten durchwaltet? Man wird vielmehr erklären, *ποίησις* sei das Kennzeichen des Verfertigen und aus dem Hinblick auf dieses menschliche Tun werde auch die Natur in ihrem Wesen als *ποίησις* gedeutet: ein handgreiflicher Fall der menschenförmigen Auslegung dessen, was ist. Man nennt diese Art, die Welt vorzustellen, Anthropomorphismus. Viele halten ihn für unvermeidlich, man[che] für ein unkritisch übereiltes Vorgehen. Aber vielleicht besteht die Übereilung darin, daß wir zu unüberlegt mit dem Bedenken des Anthropomorphismus bei der Hand sind. Selbst wenn die *ποίησις*, das Hervorbringen, als eine Folge von Aktionen vorgestellt werden dürfte, die in einem für sich abgeschlossenen Wesen, genannt Mensch, ablaufen, wäre immer noch zu fragen, wie dann die *ποίησις*<sup>22</sup> als Art des menschlichen Tuns auf die Natur übertragen werden soll, wenn nicht die Natur sich selber schon und das nicht beiläufig gezeigt hatte. Hat sie sich jedoch immer schon gezeigt, dann ist auch der Mensch von sich her offen zu ihr. Und genau dies nennt die recht verstandene *ποίησις*. Dem von sich her aufgehenden Hervorbringen, nämlich der *φύσις*, ist das verfertige Hervorbringen des Menschen schon geöffnet, und zwar so, daß es sich auf die vier Weisen der Veranlassung sammelt. Sie sind es, wohindurch scheinend Anwesendes in seinem Anwesen unverborgene ist. Dies alles erblickend erkennen wir, daß die *Ποίησις* als das Wesende der Natur sowohl wie des Hervorbringens von seiten des Menschen nur wahren und walten kann, insofern sich das Entbergen von Anwesendem ereignet, insofern das Anwesen von Anwesendem im Entbergen beruht. Dies – das aus der Verborgene her in das Unverborgene Vorbringen – die Entbergung – nennen die Griechen die *Ἀ-Λήθεια*. In der Unverborgenheit steht sowohl das Anwesende, das den Menschen angeht, als auch der Mensch

<sup>22</sup> [In der Handschrift ist hier versehentlich das Wort »Übertragung« stehen geblieben: »... wie dann die Übertragung der *ποίησις* als eine Art ...«.]



selber, dessen Verhalten als solches in je verschiedener Weise das Anwesende entbirgt.

Wir gingen von der richtigen Kennzeichnung der Technik aus, wodurch sie instrumental vorgestellt, in die Mittel-Zweck-Beziehung zurückgebracht wird. Zweck und Mittel gehören, wenn wir nach ihrem Wesen fragen, in den Bereich der Kausalität. Die überlieferte Lehre von den vier Ursachen bedenkt jedoch nicht deren Wesensherkunft aus der *Ποίσις*, welches Her-vor-bringen in seiner ganzen Wesensweite bedacht werden muß. Alles vor- und zurechtende Einrichten ist nicht nur selbst eine Weise des Her-vor-bringens, sondern gehört als diese in das Ganze des Anwesens, das als *φύσις* seinerseits das eigentliche Her-vor-bringen bleibt. Die *Ποίσις*, in ihrer Wesensweite gedacht, beruht in der Entbergung – *Ἀλήθεια*. Insofern durch sie Anwesendes in Unverborgen[heit] anwest, ergeht aus ihr her an den Menschen der Anspruch, als das entbergende Wesen, das er selber ist, dem Anwesend-Anwesenden zu entsprechen und so die Unverborgenheit des Anwesenden zu verwalten.

Fragen wir, was die instrumental vorgestellte Technik sei, so führt uns diese Wesensfrage auf die *Ἀλήθεια* zurück, in der die *ποίησις* und die vier *αἰτίαι* – das Wesen jeder Art von Kausalität – beruht.<sup>23</sup> Sind wir aber nicht so weit als nur möglich von der Technik abgekommen,<sup>24</sup> wenn wir ihr Wesen so denken, daß dieses in die *Ἀλήθεια* zurückzeigt? So scheint es und ist doch in Wahrheit ganz anders. Davon überzeugen wir uns leicht, wenn wir jetzt, frei von Vormeinungen, eine bisher zurückgestellte Frage bedenken, die lautet: was sagt der Name »Technik«? Das Wort gehört in die griechische Sprache: *τεχνικόν* ist, was zur *τέχνη* gehört. Was aber heißt und ist *τέχνη* für das griechische Erfahren und Denken? Das Wort *τέχνη* geht von früh an bis in die Zeit von Platon und Aristoteles mit dem Wort *ἐπιστήμη* zusammen. Beide sind Namen

<sup>23</sup> [Weitere Ergänzungen oder Verbesserungen mit Bleistift auf der rechten Seite des Blattes (teilweise) unleserlich.]

<sup>24</sup> [Randbemerkung:] *weitab und befremdlich*

für das Erkennen im w[eiteren] Sinne: Sie meinen das Sichauskennen in etwas, das Sich auf etwas Verstehen. Griechisch gedacht bedeutet dies: etwas zum Vorschein kommen lassen – als Anwesendes vor sich bringen –. Im Falle der τέχνη betrifft das Vor-sich bringen ein Anwesendes im Sinne eines fertigen Werkes. Allein, das Wesentliche der τέχνη ist nicht das ausführende Verfertigen, sondern das Hervorbringen im Sinne des Her-, nämlich in die Unverborgenheit-stellens.<sup>25</sup> Aristoteles denkt das Wesen der τέχνη (Eth. Nic. VI.[3–]4 [1139 b 16 sq., vgl. 1143 a 26]) in der Abhebung gegen ἐπιστήμη, φρόνησις, γνώμη, σοφία, νοῦς. Dies alles sind Titel für Weisen des Erkennens, griechisch gedacht für Weisen des Vor-legens und Dar-legens von Anwesendem ins Unverborgene und wird deshalb als eine Weise des ἀληθεύειν gedacht; τέχνη ist ein Entbergen von Anwesendem. Die τέχνη bewegt sich im Element des λόγος ἀληθής – des entbergenden Versammelns und Vorlegens von Anwesendem. Die aristotelische Auslegung des Wesens der τέχνη bringt nur eigens zur Sprache, was in der griechischen Erfahrung dessen liegt, was wir als die ποίησις erläuterten. An ihr aber zeigte sich das Entscheidende: Die Ποίησις und die in ihr zusammengehörigen Vier Weisen der Ver-an-lassung (Kausalität im späteren Sinne) gründet in der Ἀλήθεια. Aristoteles sagt: die τέχνη ist eine Weise des ἀληθεύειν<sup>26</sup> – des Entbergens von Anwesendem –.<sup>27</sup> Der Verwaltende im Wesen der von der τέχνη aus verstandenen Technik ist somit nicht das Instrumentale der Mittel-Zweck-Beziehung, sondern das vom Entbergen her erfahrene Her- und vor-bringen von Anwesendem ins Unverborgene. Von hier aus bestimmt sich allererst das Wesen des Verfertigen, das etwas in das τέλος, die Vollendung seines Anwesens bringt

<sup>25</sup> Vgl. unten S. 17 oben [wohl Verweis auf die Endfassung (wie Anm. 26)].

<sup>26</sup> [Vgl. Aristoteles, Ethica Nicomachea VI, c. 3–4, 1139 b 14–1140 a 23 (vgl. dazu die Endfassung, in: Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe Bd. 7), S. 14).]

<sup>27</sup> [Randbemerkung:] ἡ δὲ τέχνη λόγος τοῦ ἔργου ὁ ἀνευ τῆς ὕλης ἐστίν. ([De partibus animalium] 640 a 31 sq.)

ἀποφαίνεσθαι  
vorlegen-lassen

und es so als Anwesendes bereit- und also *her*-stellt. Aus diesem so verstandenen Verfertigen klärt sich erst das Wesen des vor- und zurichtenden Einrichtens. Alles geht auf ein Her- und vor- und an- und bei bringen, vor- und darlegen von Anwesendem.<sup>28</sup>

Nur schwer lösen wir uns von der eingefahrenen Gewohnheit, die Technik im vorhinein als ein Mittel und somit maßgebend instrumental vorzustellen. Indessen zwingt uns die Sache selbst, die Technik vom ἀληθεύειν her zu denken. Die Technik gehört in die Entbergung von Anwesendem als Anwesendem. Sowohl die Besinnung auf das Wesen des Instrumentalen, auf die Kausalität, die vier αἰτίαι und die Ποίησις, als auch das vorurteilsfreie Hinhören auf das, was die aristotelische Auslegung der τέχνη sagt, führen unausweichlich auf die Zugehörigkeit des *Wesens* der Technik in die Ἀλήθεια.

Eine sorgfältige Nachprüfung könnte zwar dem Dargelegten beistimmen, sie müßte aber auch die Einschränkung anbringen, daß diese Bestimmung des Wesens der Technik nur für das griechische Denken gelte und allenfalls auf die handwerkliche Technik passe, nicht aber für die moderne Technik zutrefe, die allein uns bewegt.<sup>29</sup> Mit ihr beginnt Neues und das so entschieden, daß gerade dieses Neue der Technik und ihrer Herrschaft das Wesen der geschichtlichen Zeit bestimmt, die wir Neuzeit nennen. Gerade wenn man an der instrumentalen Bestimmung der Technik festhält und ihr gemäß findet, daß die frühere handwerkliche Technik und die moderne Kraftmaschinenteknik im Grunde einander gleichen, wird man das Andersartige der modernen Technik um so entschiedener hervorheben. Gewiß ist auch die moderne Technik ein Mittel, nämlich für die Produktion von Mitteln, wodurch die Bedürfnisse der Lebenserhaltung befriedigt, der Bedarf gedeckt, neue Bedürfnisse geweckt und gesetzt und der Bedarf

<sup>28</sup> [Randbemerkung:] Ver-wenden  
Er-finden.

<sup>29</sup> [Grammatische Richtigstellung des Satzes vom Herausgeber in Anlehnung an die Endfassung, in: Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe Bd. 7), S. 15.]

organisiert (F. G. Jünger<sup>30</sup>) werden. Worin sucht man jedoch die Verschiedenheit gegenüber der handwerklichen Technik? Worin anders kann man sie suchen als im Instrumentalen? Die moderne Technik zeigt eine andere Instrumentierung.<sup>31</sup> Man führt vor allem zwei Kennzeichen an. Die moderne Technik verwendet einmal die neuzeitliche mathematische Naturwissenschaft. Zum anderen verwendet sich die so gegründete Technik selber für die fabrikmäßige Industrie und Wirtschaft. Diese Kennzeichnung ist so richtig wie die instrumentale Auslegung jeder Art von Technik. Dann müßten wir aus dem zureichend gedachten Wesen der neuzeitlichen *Physik* Entscheidendes über das *andersartige* Wesen der modernen Technik erfahren. Aber wie steht es mit dem Verhältnis zwischen der neuzeitlichen Physik und der modernen Technik – gesetzt daß wir daran gehalten sind, dieses Verhältnis aus dem *Wesen* der modernen Technik und aus dem *Wesen* der neuzeitlichen Physik zu denken? Die moderne Technik verwendet die neuzeitliche Naturwissenschaft, und zwar in einer Weise, daß man zu der Behauptung gelangte, die moderne Technik ist eine Anwendung der neuzeitlichen Physik. Viele halten diesen Satz für richtig, zumal er sich auch geschichtlich belegen läßt, insofern sich die moderne Technik und die ihr zugewendete Industrie erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts aufkommen, wogegen die An-

<sup>30</sup> [Im Manuskript steht: »F. G. Jg.«. Gemeint ist der deutsche Lyriker, Erzähler und kulturkritische Essayist Friedrich Georg Jünger (1898–1977), der jüngere Bruder des Schriftstellers Ernst Jünger (1895–1998), mit dessen Technikkritik Heidegger vertraut war. Zu nennen ist insbesondere F. G. Jüngers Essay »Die Perfektion der Technik« (Frankfurt a. M.: Klostermann 1946). In die späteren Auflagen dieses Essays hat Jünger seine zweite technikkritische Schrift »Maschine und Eigentum« (Frankfurt a. M.: Klostermann 1949) aufgenommen (Neuausgabe beider Texte: Friedrich Georg Jünger, Die Perfektion der Technik, 8., um ein Nachw. verm. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 2010 (Klostermann Rote Reihe 32)).]

<sup>31</sup> [Ergänzung oder Ersetzung des Textes am Rand:] Indessen ist die Instrumentierung dieses Instruments eine andere, denn ein vormals unbekanntes Instrument tritt in den Dienst der Technik und macht sie so zur modernen. [Fortsetzung dieser Ergänzung oder Ersetzung unten im Text:] Die moderne Technik verwendet die neuzeitliche Naturwissenschaft, und zwar ...

fänge der neuzeitlichen Naturwissenschaft in das 17. Jahrhundert zurückreichen.

Doch von seiten der modernen Technik stellt man zu dem angeführten Satz mit Recht die Gegenfrage: was heißt hier Anwendung? Die technische Erfindung und der Bau der Dampfmaschine und aller moderne Maschinenbau vollzieht sich zwar aus der Rücksicht auf physikalische Erkenntnisse, die technische Konstruktion und der Gang der technischen Maschinen sind jedoch keineswegs nur die Folge naturwissenschaftlicher Erkenntnis, sondern ein Eigenständiges als Verfahren und Ablauf.<sup>32</sup>

Die neuzeitliche Physik ist eine notwendige, aber nicht die hinreichende Bedingung für die Möglichkeit der modernen Kraftmaschinenteknik. Dieser Satz gilt aber auch in seiner Umkehrung: die moderne Technik ist eine notwendige, aber keineswegs die hinreichende Bedingung für die moderne Physik; denn als Experimentalphysik bleibt sie auf die maschinelle Apparatur angewiesen. Hieraus wird deutlich, daß das Verhältnis zwischen neuzeitlicher Physik und moderner Technik keinesfalls geklärt ist. Es bleibt auch solange ungeklärt, als nicht das Wesen beider, der neuzeitlichen Physik sowohl wie der modernen Technik, bestimmt ist. Weil jedoch die moderne Technik wesentlich auf die neuzeitliche Physik bezogen bleibt, kann ihr Wesen nicht ohne Rücksicht auf diesen Bezug erfragt werden. Um diese Frage zu entfalten, nehmen wir einen Satz als Leitfaden, der lautet:<sup>33</sup> die neuzeitliche Physik ist eine Anwendung des »Wesens« der modernen Technik. Der Satz spricht vom Wesen der modernen Technik und behauptet nicht, wie der vorhin genannte, die Physik sei nur deshalb eine Anwendung der Technik, weil sie als experimentelle notwendig

<sup>32</sup> [Randbemerkung:] Was besagt das, daß Naturwissenschaft und mit ihr die Natur so wesentlich ins Spiel kommt, abgesehen von der Entscheidung über das Verhältnis von Technik und Natur? Natur – nur  $\epsilon\lambda\eta$  – Stoffe als Material; jetzt [nicht nur] Kraft als M[aschine], sondern Kraft als das *Herzustellende*.

<sup>33</sup> [Ergänzung oder Ersetzung am Rand (vgl. auch die Endfassung, in: Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe Bd. 7), S. 15).] Die Technik ist nicht eine Anwendung [der neuzeitlichen Physik], wesentlich ist die neuzeitliche Physik eine Verwendung des Wesens der modernen Technik.

der technisch-maschinellen Apparatur bedarf. Allein, auch wenn man den Satz, die moderne Physik ist die Anwendung des *Wesens* der modernen Technik nicht als eine bloße und grobe Umkehrung des Satzes nimmt: die moderne Technik ist eine Anwendung der modernen Physik, wird man ein Bedenken vorbringen, an dem die Haltbarkeit des Satzes zunichte wird. Denn wie soll überhaupt die neuzeitliche mathematische Physik, das Vorbild der reinen und strengen Wissenschaft, eine Anwendung von etwas anderem und gar der Technik sein? Die neuzeitliche Physik, sowohl diejenige von Kepler, Galilei, Newton als auch die heutige Atomphysik, sei rein als Wissenschaft aus reinem theoretischen Interesse entstanden. Die moderne Atomphysik wird ebenso von ihm getragen wie die klassische Physik. Nur daß diese noch wesentlich durch eine Schau des gottgeschaffenen Kosmos und seiner Gesetzmäßigkeit bestimmt war. Aber dieser vorwaltende metaphysische Zug bestätigt nur, wie entschieden die neuzeitliche Physik in sich Theorie ist, rein forschende Betrachtung ist, nicht bestimmt durch eine Abzweckung auf eine technische Fertigung und Verwendbarkeit von Gegenständen. Und dennoch entstammt die neuzeitliche Physik und zwar gar als Theorie, als Betrachtung des Wirklichen, dem Wesen der Technik. Die neuzeitliche klassische Physik trachtet als Betrachtung darnach, die Natur als einen raum-zeitlichen Bewegungszusammenhang von Massenpunkten, d. h. als einen Zusammenhang zwischen Punkten vorzustellen. Die Physik stellt der Natur als einem solchen Gegenstandsbezirk nach. Der Grundakt des Nachstellens ist, daß die Natur überhaupt und im vorhinein als berechenbarer Wirkungszusammenhang von Kräften gestellt, d. h. herausgefordert und so in die Zugänglichkeit für die Methode der Physik festgestellt wird. Allein, nicht erst das physikalische Vorstellen stellt die Natur in solche Gegenständigkeit. Die Natur selbst hat sich in diese Gegenständigkeit begeben. Sie selber zeigt sich darin und bindet so das ihr folgende physikalische Vorstellen immer entschiedener an sich. Die Gegenständigkeit ist weder nur ein Charakter der Natur noch ist sie ein Gemächte des menschlichen Vorstellens. Sie geschieht beiden voraus als die Art von Un-

verborgenheit, in der die sich zeigende Natur und das vorstellend-nachstellende Betrachten der Wissenschaft einander entsprechen. Insofern diese Gegenständigkeit geschieht, wird der vorstellend-handelnde Mensch zum Subjekt und alles Begegnende zum Objekt. Aber was geschieht in dieser Gegenständigkeit, worauf die neuzeitliche Physik, die klassische und die Atomphysik nicht minder beruhen? Nichts anderes geschieht als eine neue Weise, wie das Anwesende sich entbirgt und vom Menschen in die Unverborgenheit – nämlich jetzt in die Gegenständigkeit der Gegenstände – hergestellt, d. h. entborgen wird. Die mathematische Physik ist als Theorie, als nachstellende Vergegenständigung eine neue Weise des Entbergens, und zwar der Natur als eines gesetzlichen Wirkungszusammenhangs von Kräften. Physikalisch stellt sich Kraft nur vor in ihrer Wirkung, d. h. im Berechenbaren ihrer meßbaren Größe. So allein ist Kraft gegenständig, d. h. anwesend. (Aber Kraft nicht Materie, Stoff, sondern Materie selbst *Energie*.) Auf diese Gegenständigkeit der berechenbaren Wirkung, d. h. des Erfolgens hin, ist die Natur durch das physikalische Entbergen gestellt (»Gestell.« M.A. 33<sup>34</sup>). Dieses forschend-vorstellende Nachstellen ist ein Entbergen des Anwesenden. Als ein Entbergen, ἀληθεύειν, zeigte sich uns aber das *Wesen* der τέχνη. Der Satz: »Die neuzeitliche Physik ist eine Verwendung des *Wesens* der Technik.«, klingt jetzt nicht mehr so befremdlich. Hier bedarf es freilich der genauen Bestimmung dessen, was »Verwendung« heißt und worin das Andersartige der modernen Technik gegenüber der handwerklichen beruht.

Der Satz: Die neuzeitliche Physik ist die Verwendung des Wesens moderner Technik, legt die Meinung nahe, die moderne Technik mußte, historisch gesehen, der neuzeitlichen Physik voraufgehen, diese von jener angewendet werden können. Was historisch gemeint, richtig ist, bleibt geschichtlich gedacht, unwahr.

<sup>34</sup> [Am Rand (wohl nachträglich) eingefügter Verweis auf die Maschinen-Ab-schrift des Vortrages »Die Frage nach der Technik« (in: Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe Bd. 7), S. 5–36; hier S. 20).]

Alles Wesende, nicht nur das der Technik, ist überall das, was sich am längsten im Verborgenen hält und erst zuletzt eigens erscheint. Darum dürfen wir nicht nur vermerken, sondern müssen einsehen, daß geschichtlich das Wesen der Technik, das Entbergen des Anwesenden im Sinne des herstellbaren Gegenständigen schon waltet, in Vorboten und Kundschaften auftritt, *bevor* sich dieses Wesen eigens im Wirklichen entfaltet und darstellt.

Daß das Anwesen des Anwesenden sowohl wie das menschliche Vorstellen des Anwesenden in der Weise der Gegenständigkeit geschieht, die von der neuzeitlichen Physik maßgebend vollzogen wird, ist der Vorbote des Wesens der modernen Technik – d. h. der Vorbote einer Entbergung, durch die alles Anwesende, nicht nur die Natur, in anderer Weise anwest. In der Gestalt der neuzeitlichen Physik wendet sich eine andersartige, durch die Gegenständigkeit angekündigte Entbergung von Anwesen an das Anwesende. Auch die moderne Technik ist eine Weise der Entbergung (Ἀλήθεια), ist Ποίησις, Her-vor-bringen des Anwesenden in der Weise der Ver-fertigung. Die Frage bleibt: was ist das τέλος, was ist das, was sie fertigt, d. h. bereitstellt? Worauf zu geht das verfertigende Entbergen der modernen Technik? Dies sagt uns der Name ihrer neuesten und jüngsten Phase. Sie heißt Atomtechnik.



## ERGÄNZUNG

[Verfahren und Verwendung – Ver-Wenden und Er-finden]

[Ergänzung am Rand zu S. 1100]

Verfahren und *Verwendung* – vgl. S. 1.<sup>35</sup>

Nicht die Nutzung eines bereits Gefertigten – sondern *werden* –  
und an der Ver-wendung

das Her- und vor-bringen!

| nicht *erst* das *zurichtende*, umbildende, dieses bereits  
im Dienst der ursprünglichen Verwendung.

Ver-Wenden und Er-finden

das Er-finden nicht das Her, sondern das »als« –

der N[utzen]      N[utzen] als dienlich

zu je *kleiner* zu befestigen.

Das ursprünglich nicht nur zeitlich erste, sondern im Wesen reiner  
[?] erscheinende Her-vor-bringen ist das anfertigende [?] Ver-Wen-  
den!

Weshalb allen | *vier* | die Hauptsache?

An und *zu* Verwendung

ἀλήθεια!!

<sup>35</sup> [Im vorliegenden Band S. 1093 f.]



XXXII. HEGEL UND DIE GRIECHEN  
(20. März 1958)



## *Hegel und die Griechen.*<sup>1</sup>

Aix en Provence am 20. März 1958  
[»Und keine Weisheit bis heut  
hat dort die Gründer vertieft.«  
(Stef. George, Hyperion II.  
Das Neue Reich S. 16)]<sup>2</sup>

Der Vortrag möchte zeigen, wie Hegel von seiner Philosophie aus die Philosophie der Griechen vorstellt und deutet.<sup>3</sup>

Um den Horizont zu bestimmen, innerhalb dessen Hegel die Philosophie der Griechen auffaßt, müssen wir die hegelsche Philosophie schon kennen; denn jede Philosophie betrachtet die vorhergegangenen Lehren von ihrem eigenen Standort aus. Wir halten diesen Satz für selbstverständlich. Er hat jedoch in Bezug auf Hegel einen ausgezeichneten Sinn. Das Thema: »Hegel und die Griechen« ist nämlich von *grundsätzlich anderer* Art als die anscheinend ähnlichen: Kant und die Griechen, Leibniz und die Griechen, Descartes und die Griechen, die mittelalterliche Scholastik und die Griechen. Inwiefern das Thema »Hegel und die

<sup>1</sup> [Der aufgenommene Text folgt der für die französische Übersetzung angefertigten Maschinenabschrift (17 durchnummerierte Seiten) unter Berücksichtigung der zugrundeliegenden Handschrift und einer anderen (wohl späteren) Maschinenabschrift des Manuskripts (15 durchnummerierte Seiten) (vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« (S. 1391) zu diesem Vortrag). Die Ergänzung zum Titel auf dem zugehörigen (handschriftlich verfaßten) Deckblatt dieser Maschinenabschrift lautet:]

Erste Fassung | Text für die Übersetzung. | während der Nachprüfung dieser in Aix en Provence mit Zusätzen versehen. | vgl. die vorstehende vorgetragene Fassung.

<sup>2</sup> [Eingerückter Text (nur) auf der 1. Seite (rechts) des Manuskripts und auf der 1. Seite der anderen Maschinenabschrift (15 S.). Die eckigen Klammern stehen in der Handschrift und in der Maschinenabschrift (15 S.).]

[Stefan George, Das Neue Reich. (Gesamt-Ausgabe der Werke. Endgültige Fassung. Bd. 9.) 2. Aufl. Berlin: Georg Bondi 1937 (Nachdruck: Düsseldorf/München: Küpper 1964).]

<sup>3</sup> [Handschriftliche Überarbeitung des Textes nach »vorstellt« in der anderen Maschinenabschrift (15 S.):] und sie dadurch als den Beginn der Philosophie bestimmt.

Griechen« einen wesentlich anderen Sinn hat als die soeben aufgezählten, soll der Gang des Vortrags klarmachen.

Wir gliedern den Vortrag in drei Teile:

Der *erste* Teil beschreibt in einer unvermeidlich groben Weise den Grundzug der Philosophie Hegels. [1116]

Der *zweite* Teil zeigt, wie Hegel diesem Grundzug gemäß die Philosophie der Griechen vorstellt.<sup>4</sup> [1122]

Der *dritte* Teil bringt einige Beispiele für die Art, wie Hegel die von ihm vorgestellte Philosophie der Griechen deutet.<sup>5</sup> [1127]

### 1.

Der Grundzug der Philosophie Hegels wird sichtbar, wenn wir Hegels Standort kennen und uns darauf besinnen. In seiner Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie (WW XV, 328<sup>6</sup>) sagt Hegel: »Mit ihm [nämlich mit Descartes] treten wir eigentlich in eine selbstständige Philosophie ein, [...] Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause, und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ›Land‹ rufen;« Hegel will mit diesem Bild andeuten: Das *ego cogito sum*, »ich denke, ich bin«, ist der feste Boden, auf dem die Philosophie sich wahrhaft

<sup>4</sup> [Handschriftliche Ergänzung des Satzes in der anderen Maschinenabschrift (15 S.);] und sie dementsprechend als den Beginn der Philosophie ansetzt.

<sup>5</sup> [Handschriftliche Überarbeitung der Gliederung zum »dritten Teil« in der anderen Maschinenabschrift (15 S.), wobei der bisherige dritte Teil nun, wie es heißt, »verkürzt zu II.« gehören soll;] Der dritte Teil bedenkt diesen Beginn der Philosophie im Unterschied zum Anfang des Denkens.

<sup>6</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke (u. a.) (18 Bde.) Berlin: Duncker & Humblot 1832–1845 (Schreibweise von Heidegger teilweise modernisiert). (In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (in zwanzig Bänden). Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969–1979, Bd. 20, S. 120.)]

ansiedeln kann.<sup>7</sup> Aber es gilt zugleich, diesen Boden erst auf die rechte Weise<sup>8</sup> und vollständig<sup>9</sup> in den Besitz zu nehmen. Der feste Boden ist das ego cogito, das »ich denke«. Hegel erklärt: »In dieser neuen Periode [der Philosophie] ist das Prinzip das Denken, das von sich ausgehende Denken.« [A.a.O.] Das fundamentum inconcussum, d. h. das<sup>10</sup> fest Zugrundeliegende, das subjectum, ist das »Ich denke«. – Im Denken von Descartes wird das Ego zum maßgebenden subiectum.<sup>11</sup> Dieses Subjekt wird aber erst dann vollständig in Besitz genommen, wenn die ganze Struktur und Bewegung der Subjektivität des Subjektes ins Wissen<sup>12</sup> gehoben ist.<sup>13</sup> Indem das Subjekt sich in seiner Subjektivität als das Unbedingte, das alles bedingt, *weiß, ist es als* dieses Wissen: das Absolute selbst.

<sup>7</sup> [Handschriftliche Ergänzung in der anderen Maschinenabschrift (15 S.):] für Hegel, dessen Denkweg durch Kant, dann durch [?] Fichte und Schelling.

<sup>8</sup> [In eckige Klammern gesetzter Zusatz mit Zuordnungszeichen zum Text am unteren Rand. Die eckigen Klammern kennzeichnen hier »Zusätze« Heideggers »während der Nachprüfung« (s. Anm. 1):]

[d. h. transzendental]

<sup>9</sup> [In eckige Klammern gesetzter Zusatz (s. Anm. 8) mit Zuordnungszeichen zum Text am oberen Rand:]

[d. h. als absolut transzendentales Subjekt-Objekt – | »Logik«]

<sup>10</sup> [Ergänzung nach »d. h. das« in eckigen Klammern in der Handschrift (und in den Maschinenabschriften):]

[für das Denken]

<sup>11</sup> [Ergänzende Einfügung (mit Zuordnungszeichen) auf der rechten Seite der Handschrift sowie in den Text der anderen Maschinenabschrift (15 S.) nach dem Satz »Im Denken von Descartes wird das Ego zum maßgebenden subiectum.« eingefügt:]

Die vormalige Bedeutung von subiectum: von sich her Vorliegendes, die von jedem Seienden galt, verengt sich auf den Begriff für das »Ich«. Aber diese Verengung wird alsbald zur Ausweitung ins Absolute, insofern etwas nur ist, d. h. als Objekt gilt, in seiner und durch seine Beziehung auf das »Ich denke« als *das* Subjekt.

<sup>12</sup> [Handschriftliche Einfügung bzw. Ersetzung nach »Wissen« in der anderen Maschinenabschrift (15 S.):]

als absolutes Sichselbstwissen

und dieses Wissen selbst als das Sein im Sinne der absoluten Wirklichkeit des Subjektes gedacht ist.

<sup>13</sup> [Ergänzung in eckigen Klammern in der Handschrift sowie in der anderen Maschinenabschrift (15 S.):]

[Weil Wahrheit: Gewißheit]



Indem wir diese Bewegung genauer kennzeichnen, kommt der Grundzug zum Vorschein, von dem aus Hegel die Philosophie der Griechen vorstellt und deutet.

Hegel nennt die innere Bewegung der Subjektivität, d. h. das In-sich-gehen des Seins: die spekulative Dialektik. Was heißt hier Dialektik? Weshalb kennzeichnet Hegel die Dialektik als spekulativ?

Gewöhnlich versteht man unter Dialektik ein Verfahren des Denkens, das nach der Art der Sophistik ein betrügerisches Spiel des Denkens betreibt. Für Hegel hat die Dialektik einen positiven Sinn und sogar den höchsten, insofern sie das »notwendige Tun« der Subjektivität, d. h. die Bewegung der Wirklichkeit ausmacht. In welchem Sinne gibt es für die Subjektivität eine Bewegung, (d. h. hier<sup>20</sup>) den Übergang und Fortgang von einem zum anderen? Die Subjektivität ist als das *ego cogito*: das Bewußtsein, das etwas vorstellt und dieses Vorgestellte auf sich zurückbezieht und so bei sich versammelt. Versammeln heißt griechisch λέγειν – Mannigfaltiges für das Ich in dieses versammeln heißt, medial ausgedrückt, λέγεσθαι.<sup>21</sup> Das denkende Ich versammelt das Vorgestellte, indem es durch dieses hindurchgeht. »Durch etwas hindurch« heißt griechisch: διά. Dialektik, διαλέγεσθαι bedeutet demnach, daß das Subjekt in solcher Bewegung seine Subjektivität herbei-

der Philosophie. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, a.a.O., Bd. XIII, S. 294 und Bd. XV, S. 375 f. (In der Neuauflage: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 18, S. 288 und Bd. 20, S. 164 f.):]

[be-stimmen – determinare ist vermitteln – omnis determinatio est negatio; aber für Hegel: Negation der Negation.]

<sup>20</sup> [In der Handschrift darübergeschrieben.]

<sup>21</sup> [Ergänzung in eckigen Klammern in der Handschrift (am Rand) und in der anderen Maschinenabschrift (vgl. Martin Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung (1942/43). In: Ders., Holzwege (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 115–208, bes. S. 183 f.):]

[nicht deutlich genug geschieden – das Mediale im λέγεσθαι – meint bei den Griechen nicht die Beziehung auf das Ich als Subjekt, sondern die Beziehung auf den Menschen als den Versammelnden, auf das ζῶον λόγον ἔχον (vgl. Holzwege).]

führt<sup>22</sup>: produziert. Die Dialektik ist der Prozeß der Produktion der Subjektivität des Subjektes.<sup>23</sup> Gemäß der Struktur der Subjektivität hat der Produktionsprozeß drei Stufen. Zunächst bezieht sich das Subjekt als Bewußtsein unmittelbar auf seine Objekte. Dieses unmittelbar Vorgestellte nennt Hegel auch das Sein, das Allgemeine oder das Abstrakte. Denn es ist noch abgesehen von der Beziehung der Objekte auf das Subjekt. Aber erst durch diese Beziehung, durch die Reflexion, wird das Objekt *als* Objekt für das Subjekt und dieses für sich selbst (und d. h. als sich auf das Objekt beziehend)<sup>24</sup> vorgestellt. Solange wir jedoch *nur* Objekt und Subjekt, Sein und Reflexion gegeneinander unterscheiden und bei diesem Unterschied stehen bleiben<sup>25</sup>, hat die Bewegung vom Objekt zum Subjekt noch nicht das Ganze der Subjektivität hergestellt. Das Objekt, das Sein, ist zwar mit dem Subjekt durch die Reflexion vermittelt, aber die Vermittelung selbst ist noch nicht *als* die innerste Bewegung des Subjektes herausgestellt. Erst wenn die Thesis des Objektes und die Antithesis des Subjektes in ihrer notwendigen Synthesis erspäht werden, ist die Bewegung der Subjektivität der Objekt-Subjekt-Beziehung vollständig im (in ihrem<sup>26</sup>) Gang. In dieser vollständigen Bewegung versammelt sich das Ganze der Subjektivität.<sup>27</sup> Es wächst zusammen, con-crescit, wird konkret. Dann<sup>28</sup> ist die Dialektik spekulativ. Speculari heißt erspähen, zu Gesicht bekommen, fassen, be-greifen. Hegel sagt: Die

<sup>22</sup> [Handschriftliche Verbesserung in der anderen Maschinenabschrift (15 S.);, hervorführt

<sup>23</sup> [Handschriftliche Ergänzung in der anderen Maschinenabschrift (15 S.);, dessen notwendiges Tun.

<sup>24</sup> [Einfügung in runden Klammern in der Handschrift und in eckigen Klammern in der anderen Maschinenabschrift (15 S.).]

<sup>25</sup> [In der Handschrift verbessert zu (und in der anderen Maschinenabschrift (15 S.) so übernommen);] verharren

<sup>26</sup> [Verbesserung in der Handschrift und der anderen Maschinenabschrift (15 S.).]

<sup>27</sup> [Handschriftliche Ergänzung des Satzendes in der anderen Maschinenabschrift (15 S.);] in seiner entfalteten Einheit.

<sup>28</sup> [Handschriftliche Verbesserung in der anderen Maschinenabschrift (15 S.) zu:] Dergestalt

Spekulation besteht im »Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit« (Wissenschaft der Logik<sup>2</sup>. Einleitung, ed. Lasson, S. 38<sup>29</sup>). Die Entgegensetzung bestimmt Hegel als den Widerspruch. Spekulativ ist die Dialektik, insofern das Denken den Widerspruch festhält und sich selbst in diesem Festhalten begreift. Hegel nennt »die spekulative Dialektik« auch einfach »die Methode«. Er meint mit diesem Titel weder ein Instrument des Denkens, noch eine besondere Weise des Verfahrens im philosophischen Denken. »Die Methode« ist die innerste Bewegung der Subjektivität. Die Methode ist die »Seele des Seins«;<sup>30</sup> denn der Produktionsprozeß des Geistes ist das Absolute selbst. Die Methode ist das wahrhaft Konkrete, die Konkretion selbst. Was Hegel hier denkt, sind keine Hirngespinnste. Wir können den Widerschein seines Gedankens in der heutigen Wirklichkeit feststellen. Wenn Heisenberg jetzt die Weltformel gefunden hat, die Grundgleichung, auf deren anderer Seite die Null steht, dann sagt dieses nichts anderes als: Das Sein des Seienden ist in die Methode der totalen Berechenbarkeit aufgelöst.

Es ist durchaus kein Zufall, daß die erste Schrift von Descartes, durch dessen Denken nach Hegel die Philosophie und damit die Wissenschaft festes Land betritt, den Titel trägt: *Discours de la méthode* (1637).

Der Grundzug aller Wirklichkeit ist nach Hegel durch die spekulative Dialektik, durch die Methode bestimmt. Im Lichte dieser Bestimmung sieht Hegel die ganze Wirklichkeit, allem zuvor

<sup>29</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil. Hg. von Georg Lasson. 2. Aufl. Leipzig: Meiner 1934 (Philosophische Bibliothek. Bd. 56) (Sämtliche Werke. Hg. von Georg Lasson. Bd. III). (In der Ausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 5, S. 52.)]

<sup>30</sup> [Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Teil. Hg. von Georg Lasson, a.a.O., S. 485. (In der Ausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 6, S. 551.)]

diejenige des Geistes, d. h. des Denkens und seiner Geschichte.<sup>31</sup>  
Jetzt sind wir vorbereitet, um zu fragen:

## 2.

Wie stellt Hegel gemäß dem Grundzug seines Denkens die Philosophie der Griechen vor? Welche Stelle weist Hegel der griechischen Philosophie innerhalb der Geschichte des (philosophischen<sup>32</sup>) Denkens an und welchen Rang gibt er ihr? Hegel lebt in der Überzeugung, daß die Philosophie selbst vollendet ist, insofern das Sein alles Seienden sich als der absolute Geist, die unbedingte Subjektivität denkt. Hegel stellt fest: »In der Philosophie als solcher, in der jetzigen [d. h. in seiner eigenen], letzten ist enthalten alles das, was die Arbeit von Jahrtausenden hervorgebracht hat; sie ist das Resultat alles Vorhergehenden.« (Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ed. Hoffmeister, 1940, Bd. I, S. 118. [vgl.] 126 unten<sup>33</sup>) Im Gang der spekulativ-dialektisch gesehenen Entwicklung der Geschichte des Denkens<sup>34</sup> ist das metaphysische System Hegels die höchste Stufe, diejenige der Synthesis. Ihr voraus geht die Stufe der Antithesis, die mit Descartes beginnt, weil in dessen Denken zum ersten Mal das Subjekt *als* Subjekt gesetzt wird. Dadurch werden auch erst die Objekte *als* Objekte begriffen. Die Subjekt-Objekt-Beziehung tritt jetzt als solche, d. h. als Gegensatz, Antithesis, ans Licht. Dagegen erschöpft sich alle Phi-

<sup>31</sup> [Randbemerkung in der anderen Maschinenabschrift (15 S.):]

Geschichte philosophische Wissenschaft

|  
Geschichte und Historie.

<sup>32</sup> [Handschriftliche Ergänzung in der anderen Maschinenabschrift (15 S.):]

<sup>33</sup> [Georg Wilh. Friedr. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. (I. Teilband:) Einleitung; System und Geschichte der Philosophie. Vollständig neu nach den Quellen hg. von Johannes Hoffmeister. Leipzig: Meiner 1940; unv. Abdr. 1944 (Philosophische Bibliothek. Bd. 166) (Hegels Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe. Bd. XVa).]

<sup>34</sup> [Randbemerkung in der anderen Maschinenabschrift (15 S.):] Aus dem spekulativ-dialektischen Grundzug Geschichte gesehen.

losophie vor Descartes im Vorstellen des Objektiven. Auch Seele und Geist werden wie Objekte vorgestellt. Zwar ist dabei überall das denkende Subjekt im Spiel, aber es ist nicht eigens als das Subjekt begriffen, d. h. nicht als jenes, worin alle Objektivität gründet. »Der Mensch [der griechischen Welt] war noch nicht so in sich zurückgekehrt wie in unseren Zeiten. Er war zwar Subjekt, aber er hatte sich nicht als solches gesetzt;« (Hoffmeister [a.a.O.], S. 144). Die Antithesis des Subjektes zum Objekt ist in der Philosophie vor Descartes noch nicht der feste Boden des Denkens. Diejenige Stufe, die der Antithesis vorhergeht, ist die Stufe der Thesis, wo das Allgemeine der Objekte allein maßgebend bleibt für das Denken. Mit der Stufe der Thesis *beginnt* überhaupt die *eigentliche* Philosophie. Die vollständige Entfaltung dieses Beginnes ist die Philosophie der Griechen.

Man sieht leicht, von woher Hegels Einteilung der Geschichte der abendländischen Philosophie in drei Hauptperioden – 1. Philosophie der Griechen, 2. Beginn der neueren Philosophie mit Descartes, 3. Vollendung der Philosophie im System Hegels – bestimmt wird: Es ist die spekulativ-dialektische Bewegung des absoluten Geistes vom unmittelbaren Vorstellen der Dinge zum vermittelten-reflektierten Vorstellen und von dem Gegensatz des Unmittelbaren und Vermittelten zur Vermittelung selbst als der innersten Lebendigkeit des Geistes.

Nennt man mit Hegel das unmittelbar vorgestellte Objektive, das noch nicht mit dem Subjekt und durch dieses in Eins zusammengewachsen, d. h. konkret ist, das Abstrakte<sup>55</sup>, dann beginnt die Geschichte der Philosophie im griechischen Denken auf der Stufe der Abstraktion. Indes bleibt es nach Hegel der innerste Trieb des Denkens<sup>56</sup>, sich vom Abstrakten zu lösen, indem es sich in das Konkrete der absoluten Subjektivität auflöst, absolviert und

<sup>55</sup> [Ergänzung in eckigen Klammern in der Handschrift (am Rand) und der anderen Maschinenabschrift (15 S.):]

[das Abstrakte. Das Einseitige innerhalb der wesenhaften Dreiseitigkeit – Dreifaltigkeit des Geistes]

<sup>56</sup> [Randbemerkung in der anderen Maschinenabschrift (15 S.):] *Bedürfnis*

das heißt befreit.<sup>37</sup> Daher kann Hegel sagen: »... die Philosophie ist dem Abstrakten am entgegengesetztesten; sie ist gerade der Kampf gegen das Abstrakte, der stete Krieg mit der Verstandesreflexion.« (Hoffmeister, a.a.O., S. 113)

Aber, so wird man fragen, inwiefern ist die Philosophie auch noch der Krieg gegen die Verstandesreflexion, geschichtlich gesprochen: gegen Descartes und gegen Kant? Weil diese Reflexionsphilosophie zwar die Objekte auf das Subjekt bezieht, zugleich aber beim Subjekt stehen bleibt und es unterläßt, die Vermittlung von Objekt und Subjekt als die eigentliche, d. h. vollendete spekulativ-dialektische Bewegung des Denkens – zu denken. Erst wo dies geschieht, im System der spekulativ-dialektischen Metaphysik, ist die Philosophie zu dem geworden, was sie in Wahrheit ist: »das Heiligste, Innerste des Geistes selbst« (Hoffmeister, a.a.O., 125). In der griechischen Welt kommt der Geist zum ersten Mal ins freie Gegenüber zum Sein. Aber der Geist kommt noch nicht eigens als das sich selbst denkende absolute Subjekt zu sich selbst, d. h. zu seiner Wahrheit, d. h. für Hegel zum absoluten Sichselbstwissen, zur absoluten Gewißheit. In der Einleitung zur Vorlesung über die Geschichte der griechischen Philosophie sagt Hegel: »Die Stufe des griechischen Bewußtseins [!] ist Stufe der Schönheit.« (WW XIII, 175<sup>38</sup>) Das Schöne ist nach Hegel das, was rein in ihm selber scheint. Dieses also Scheinende ist zwar dem Geiste entsprungen als das Ideal und das allgemein Maßgebende. Aber der Geist selbst ist noch nicht als solcher, d. h. als die absolute Subjektivität begriffen. Hegel sagt (a.a.O.): »Der Geist hat aber noch nicht sich selbst als Medium, [um darin] sich in sich selbst vorzustellen, und darauf seine Welt zu gründen.«<sup>39</sup> Nach Hegel ist der Geist erst,

<sup>37</sup> [Verbesserung des Satzendes in der Handschrift (am Rand) und in der anderen Maschinenabschrift (15 S.) so übernommen:] und so sich zu sich selbst befreit.

<sup>38</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, a.a.O. (In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 18, S. 176.)]

<sup>39</sup> [In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 18, S. 177.]

als diese Alles in sich selber gründende, höchste Stufe des Seins: *die Wahrheit*. Dagegen bleibt die Schönheit nur eine Vorstufe der Erscheinung des Geistes. Die Art, wie Hegel die Stufe des griechischen Bewußtseins als Stufe der Schönheit vorstellt, wird noch deutlicher, wenn wir beachten, nach welcher Hinsicht Hegel die Gottheit der griechischen Götter bestimmt. In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte sagt Hegel: »Der Charakter der Gottheit bei den Griechen ist das rein Schöne. Sich als frei zu wissen[,] ist ihre Bestimmung; dies[es] Wissen aber ist bei ihnen noch mit dem Natürlichen [d. h. Sinnlichen] vereinigt, noch nicht als das Prinzip des Denkens [d. h. des Nicht- und Übersinnlichen] rein mit dem Gedanken aufgefaßt. [...] Der freie Geist ist noch nicht selbst der Gegenstand [...]« (vgl. Philosophie der Weltgeschichte, ed. Lasson. Bd. III<sup>40</sup>, S. 576).<sup>41</sup>

Wenn wir diese Sätze Hegels umschreiben, heißt dies: Das Sein ist noch nicht in die sich selbst wissende Subjektivität gegründet. Das Sein ist vielmehr das reine Scheinen des Objektiven. Wenn die Griechen zwar aus der freien Subjektivität lebten, diese jedoch nicht als solche begriffen, auf welche Weise haben sie dann dem Objektiven, d. h. dem Schönen entsprochen? Hegel sagt: »Die Griechen haben ihre Körper zu schönen Gestalten und Organen ausgearbeitet, nicht [um] irgend etwas zu vollbringen, sondern so, daß die Geschicklichkeit für sich selbst aufgezeigt worden ist. Das Interesse war, die Freiheit zu zeigen. Dies Zeigen und Ehren ist bei den Griechen ein sehr altes Interesse.« (a.a.O. 573) Hegel hat mit dieser Bemerkung einen (sehr<sup>42</sup>) tiefen Blick in die griechische Welt getan. Was Hegel erblickte, können wir in wenigen

<sup>40</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. III: Die griechische und die römische Welt. Auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials neu hg. von Georg Lasson. Leipzig: Meiner 1944 (Vollst. neue Ausg.; unveränd. Abdr. der 2., im Jahre 1923 ersch. Aufl.) (Philosophische Bibliothek. Bd. 171c) (Hegels Sämtliche Werke. Hg. von Georg Lasson. Bd. VIII).]

<sup>41</sup> [Ergänzung in eckigen Klammern in der Handschrift (am Rand):]  
[Von Hegel zum ersten Mal gelesen Wintersemester 1822/23.]

<sup>42</sup> [Nur in der Maschinenabschrift für die französische Übersetzung (17 S.).]

Worten andeuten: Die Grundhaltung der Griechen zum Sein ist die Scheu vor dem Schönen. Indem wir dies bedenken, sind wir versucht, hier die Stimme Hölderlins zu hören, der in den Entwürfen zu seinem Roman »Hyperion oder der Eremit in Griechenland« auch wie Hegel das Sein als das Schöne denkt.<sup>45</sup> Hegel hat, gleichen Alters wie Hölderlin, mit diesem zusammen nicht nur in Tübingen die Philosophie und Theologie studiert. Beide lebten auch in den Jahren, da sich ihre Wege entschieden und trennten. zu Frankfurt am Main aus der Nähe einer großen Freundschaft. Hölderlins dichterisches Gespräch mit der griechischen Welt ging in ganz andere und neue Bereiche. Hegel erkannte damals durch ein neues Studium des Platon und des Aristoteles auf seine Weise immer deutlicher das, was wir jetzt als Antwort auf unsere Frage vorlegen möchten.

Wir fragen: Wie stellt Hegel gemäß dem Grundzug seines Denkens die Philosophie der Griechen vor? Wir antworten: Das philosophische Bewußtsein der Griechen hält sich auf der Stufe der Schönheit. Es ist die Stufe des reinen Scheinens des Seins als des Objektiven. Im Horizont der spekulativen Dialektik Hegels gesehen, ist diese Stufe des unmittelbaren Vorstellens die Stufe der Thesis, d. h. die erste Stufe in der Entwicklung des Denkens. Aufgrund dieser dialektischen Auslegung der griechischen Philosophie kann Hegel nicht nur behaupten, sondern auch auf seine Weise begründen, inwiefern die abendländische Philosophie mit

<sup>45</sup> [In eckige Klammern gesetzte Randbemerkung in der Handschrift:]

[vgl. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung S. 126 f. Hölderlin Hyperion. II, 5-16]

[Erg. des Hg.: Martin Heidegger, »Andenken«. In: Ders., Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 4. Frankfurt a. M.: Klostermann 1981; 2. Aufl. 1996; 3. Aufl. 2012, S. 79-151; hier S. 134 f. / Hölderlin, Sämtliche Werke. Bd. II: Gedichte, Hyperion, Briefe 1794-1798. Besorgt durch Friedrich Seebaß. (Hölderlin, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Begonnen von Norbert v. Hellingrath. Fortgeführt durch Friedrich Seebaß und Ludwig v. Pigenot. Bd. II.) 2. Aufl. Berlin: Propyläen-Verlag (Handexemplar Heideggers); 3. Aufl. Berlin: Propyläen-Verlag 1943, S. 546 (Erste Hyperion-Vorrede aus dem Jahr 1796). (In der Großen Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe: Hölderlin, Sämtliche Werke. Hg. von Friedrich Beißner. Bd III: Hyperion. Stuttgart: Kohlhammer 1957, S. 236 f. (Vorrede zur vorletzten Fassung des Hyperion).)]

der Philosophie der Griechen beginnt. In welchem Sinne das griechische Denken der Beginn der abendländischen Philosophie und damit auch der Wissenschaft ist, wird um einiges klarer, wenn wir zum dritten Teil des Vortrags übergehen und fragen:

### 3.

Wie deutet Hegel die Philosophie der Griechen, wenn er sie im Horizont der dialektischen Entwicklung des Denkens als die erste Stufe vorstellt?

Die erste Stufe ist die Stufe der Unmittelbarkeit, wo das Objektive<sup>44</sup> zur Erscheinung kommt. Aber diese erste Stufe hat in sich selbst ihre eigene Entwicklung, die Hegel wiederum im Horizont des Dreischrittes der Dialektik, Thesis, Antithesis, Synthesis deutet. So ergibt sich für Hegel eine Dreiteilung der Perioden der griechischen Philosophie. Die »Drei Haupt-Perioden« sind:

1. von Thales bis Aristoteles;
2. die griechische Philosophie in der römischen Welt;
3. die neuplatonische Philosophie.

Die erste Hauptperiode wird wiederum in »drei Abteilungen« unterschieden: »Die erste reicht von Thales bis Anaxagoras.« »Die zweite Abteilung enthält die Sophisten, Sokrates und die Sokrater.« »Die dritte Abteilung ist Platon und Aristoteles.« (WW XIII, 187 f.<sup>45</sup>).

Im Schema dieser immer wieder dreigeteilten Dreiteilung stellt Hegel die Entwicklung der griechischen Philosophie dar. Es ist unmöglich, diese Darstellung in einem Vortrag nachzuzeich-

<sup>44</sup> [Ergänzung in eckigen Klammern in der Handschrift (am Rand) und in der anderen Maschinenabschrift (15 S.):]

[rein für sich aber alles bestimmend]

<sup>45</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, a.a.O. (In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 18, S. 188 f.)]

nen. Selbst wenn dies durch eine Reihe von Vorträgen gelänge, bliebe es immer noch bei einer Aufzählung von Namen, Titeln und Termini, die uns nichts sagen von dem, wie Hegel die Grundgedanken der griechischen Philosophie deutet. Deshalb folgen wir nicht der Darstellungsweise Hegels. Statt dessen heben wir einige Leitworte des griechischen Denkens hervor und sehen nach, wie Hegel sie auslegt. Wir wählen solche Leitworte, die bis in unsere Gegenwart für das ganze abendländische Denken maßgebend geblieben sind.<sup>46</sup> Das alles umfassende, überall wiederkehrende Hauptleitwort lautet: Sein, εἶναι, ἐόν, οὐσία. Die folgenden vier Leitworte geben uns die Gelegenheit, zu erkennen, wie Hegel die griechische Bestimmung des Seins im Horizont der spekulativen Dialektik auslegt. In der Aufzählung lauten die vier Leitworte nach der Übersetzung Hegels:

1. Ἐν , das All;
2. Λόγος , die Vernunft;
3. ἰδέα , die Idee, d. h. der Begriff;<sup>47</sup>
4. ἐνέργεια , die Wirklichkeit.

Jedes der vier Leitworte ist einem der vier größten Denker der griechischen Welt zugeordnet. Ἐν ist das Wort des Parmenides; Λόγος das Wort des Heraklit; Ἰδέα das Wort Platons; Ἐνέργεια das Wort des Aristoteles.

Um zu verstehen, wie Hegel diese Leitworte deutet, müssen wir zweierlei beachten: Einmal dasjenige, was für Hegel bei der Auslegung der genannten vier Denker das Entscheidende ist, im Unterschied zu dem, was Hegel mehr nur am Rande erwähnt; zum anderen die Weise, wie Hegel seine Auslegung der vier Grundworte im Horizont des Haupt-Leitwortes, des Wortes »Sein«, bestimmt.

<sup>46</sup> [Randbemerkung mit Bleistift in der Handschrift (auch übernommen im Text der anderen Maschinenabschrift (15 S.)):]

Es sind vier. Sie alle sagen überall vom Sein. Dieses das Hauptleitwort, aus dessen Horizont die folgenden vier gedacht werden.

| schärfer abheben.

<sup>47</sup> [Ergänzung in eckigen Klammern in der Handschrift (am Rand):]

[idea im Sinne von Descartes als perceptio]

Dies alles läßt sich hier nur in einer sehr unvollkommenen Weise darlegen. Es genügt, wenn die Hauptzüge sichtbar werden, in denen sich für Hegel die Philosophie der Griechen darstellt.

Dazu ist es nötig, zu bedenken, was es heißt: Die Philosophie der Griechen bewegt sich auf der Stufe des unmittelbaren Vorstellens. Wie wird auf dieser Stufe des Bewußtseins das Sein bestimmt? Antwort: im Hinblick auf das, was für das unmittelbare Vorstellen der Dinge zuerst zum Vorschein kommt: nämlich dies, daß sie *sind*. »Sein« – das ist, wie Hegel sagt, »das Allgemeine überhaupt« (Hoffmeister<sup>48</sup>, 240). »Der erste Hervorgang ist notwendig das Abstrakteste; es ist das Einfachste, Ärmste, welchem das Konkrete entgegengesetzt ist.« (a.a.O. 239). Darum kann Hegel die Bemerkung anfügen: »und so sind die ältesten Philosophien die allerärmsten.« Hieraus ergibt sich: Die Stufe des griechischen Bewußtseins ist die Stufe der Abstraktion. Doch wie läßt sich dieser Satz mit dem früher erwähnten vereinbaren: Die Stufe des griechischen Bewußtseins ist Stufe der Schönheit? Das Abstrakte und das Schöne sind doch nicht identisch. Sie sind in Wahrheit identisch, gesetzt daß wir das Abstrakte im Sinne *Hegels* verstehen. Das Abstrakte ist die rein bei sich verbleibende erste Manifestation, das Allgemeinste alles Seienden, das Sein als dieses (unvermittelt) einfache Scheinen. Dieses Scheinen aber ist das Schöne.

In der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Hoffmeister [a.a.O.] 240) erklärt Hegel: »Das erste Allgemeine ist das unmittelbare Allgemeine, d. i. das Sein. Der Inhalt, Gegenstand [nämlich des Denkens] ist also der objektive Gedanke, der Gedanke, der ist.« Wir führen gerade diesen Satz Hegels an, um deutlich zu machen, daß Hegel das Sein im Sinne des unmittelbar vorgestellten Allgemeinen hier und durchgängig bei seiner Auslegung der griechischen Philosophie *aus der Rücksicht auf das denkende Subjekt* denkt. Von hier aus wird allein die

<sup>48</sup> [Georg Wilh. Friedr. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. (I. Teilband.) Einleitung: System und Geschichte der Philosophie. Vollständig neu nach den Quellen hg. von Johannes Hoffmeister, a.a.O.]

Richtung verständlich, in der Hegel die Philosophie des Parmenides und des Heraklit auslegt, aber auch das Gewicht, welches Hegel dabei den Leitworten "Ἐν und Λόγος zumißt.

Das Leitwort im Denken des Parmenides lautet: "Ἐν: das Eine, alles Einigende und somit Allgemeine. Parmenides erörtert die Bestimmungen, in denen sich das "Ἐν zeigt, in dem großen Fragment VIII<sup>49</sup>, das Hegel schon bekannt war. Dennoch findet Hegel den »Hauptgedanken« des Parmenides *nicht* im "Ἐν, dem Sein als dem Allgemeinen. Der »Hauptgedanke« des Parmenides ist vielmehr nach Hegel in dem Satz ausgesprochen, der sagt: Sein und Denken sind dasselbe. Diesen Satz deutet Hegel nämlich in dem Sinne, daß das Sein eine Produktion des Denkens ist.<sup>50</sup> Hegel sieht in diesem Satz in gewisser Weise eine Vorstufe zu Descartes, mit dessen Philosophie die Bestimmung des Seins aus dem Denken und als Denken beginnt. Deshalb kann Hegel erklären (XIII, 296 f.<sup>51</sup>): »Mit Parmenides hat das eigentliche Philosophieren angefangen [...] Dieser Anfang ist freilich noch trübe und unbestimmt.«

Das Leitwort im Denken des Heraklit lautet: Λόγος, die Versammlung, durch die alles, was ist, als Seiendes vorliegt und erscheint.<sup>52</sup> Λόγος ist der Name, den Heraklit dem Sein gibt. Aber Hegels Deutung der Philosophie des Heraklit nimmt ihre Richtung gerade *nicht* auf den Λόγος. Das ist seltsam, um so seltsamer, als Hegel das Vorwort zu seiner Auslegung des Heraklit mit den Worten schließt: »es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in

<sup>49</sup> [Parmenides, Fragment B 8 nach Diels/Kranz.]

<sup>50</sup> [Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, a.a.O., Bd. XIII, S. 296. (In der Neuauflage: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 18, S. 289 f.)]

<sup>51</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, a.a.O. (In der Neuauflage: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 18, S. 290.)]

<sup>52</sup> [Handschriftliche Verbesserung des Satzendes in der anderen Maschinenabschrift (15 S.) und erscheinen läßt.]



meine Logik aufgenommen.« (a.a.O. 328<sup>53</sup>) Hegels »Logik« ist jedoch die spekulative Dialektik, durch deren Bewegung das unmittelbar Allgemeine und Abstrakte, das Sein als das Objektive in den Gegensatz zum Subjekt reflektiert und diese Reflexion selbst als die Vermittlung gedacht wird. Diese ist das Werden, worin das Sein erst seine Wahrheit gewinnt. Das Werden als der Übergang von der Thesis zur Antithesis und von da in das Übergehen als solches, dieses Werden ist die einigende Einheit des Entgegengesetzten. Diese Einheit zu fassen, ist das Wesen der Spekulation, die sich als Dialektik entfaltet. Nach dem Urteil Hegels ist Heraklit der erste, der die Dialektik als Prinzip erkannte und damit über Parmenides hinaus- und fortschreitet. Hegel erklärt: »Das Sein [wie es Parmenides denkt] ist das Eine, das Erste; das Zweite ist das Werden, – zu dieser Bestimmung ist er [Heraklit] fortgegangen. Das ist das erste Konkrete, das Absolute [...] die Einheit Entgegengesetzter. Bei ihm [Heraklit] ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer spekulativen Form anzutreffen« (a.a.O. 328<sup>54</sup>). Darum legt Hegel das Hauptgewicht seiner Auslegung Heraklits auf die Sprüche, in denen das Dialektische, die Einheit und Einigung des Entgegengesetzten zur Sprache kommt.

[Unter anderen Sprüchen des Heraklit nennt Hegel das in Platons Symposion<sup>55</sup> erwähnte, in Hölderlins Hyperion<sup>56</sup> wieder genannte Wort vom *Ἐν διαφερόμενον ἑαυτῷ συμφέρεσθαι*. Hegel übersetzt: »Das Eine, von sich selbst unterschieden, eint sich mit sich selbst«, und vermerkt »dies ist der Prozeß der Lebendigkeit«, und

<sup>53</sup> [In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 18, S. 320.]

<sup>54</sup> [In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 18, S. 320.]

<sup>55</sup> [Platon, Symposion 187 a 5 sq.]

<sup>56</sup> [Hyperion oder der Eremit in Griechenland, Erster Band, Zweites Buch (letzter Brief). In: Hölderlin, Sämtliche Werke. Bd. II: Gedichte, Hyperion, Briefe 1794–1798. Besorgt durch Friedrich Seebaß. (Hölderlin, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Begonnen durch Norbert v. Hellingsgrath. Bd. II), a.a.O., S. 188 f., vgl. auch S. 191. (In der Großen Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe: Hölderlin, Sämtliche Werke. Hg. von Friedrich Beißner. Bd III: Hyperion, a.a.O., S. 81, vgl. auch S. 83.)]

fügt das Wort aus einem anderen Spruch bei: »wie die Harmonie von Bogen und Leier.« (a.a.O. 336<sup>57</sup>) (vgl. Fragment 51, 8 und 54<sup>58</sup>)<sup>59</sup>

Den Λόγος aber deutet Hegel als »Bewußtsein«, als das Denken der Vernunft im Sinne der Identität des Subjektiven und Objektiven (a.a.O. 348<sup>60</sup>).

Das Leitwort im Denken Platons lautet: Ἰδέα. Für Hegels Deutung der Ideenlehre Platons bleiben vor allem zwei Hinsichten maßgebend. Einmal: Die Ideen sind »das in sich bestimmte Allgemeine«, »das an und für sich selbst Seiende«, »das Wahre« im Unterschied zum »sinnlich Existierenden« (XIV, 199<sup>61</sup>). Zum anderen: Die Ideen »sind nicht unmittelbar im Bewußtsein [nämlich als Anschauungen], sondern sie sind im Erkennen«. »Man *hat* sie deswegen nicht, sondern sie werden durch das Erkennen im Geiste hervorgebracht.« (a.a.O. 201<sup>62</sup>)<sup>63</sup> Dieses Hervorbringen der Ideen versteht Hegel als die Tätigkeit des absoluten Wissens, d. h. »der Wissenschaft«. Darum kann Hegel sagen: »Mit Plato fängt die philosophische Wissenschaft als Wissenschaft an.« (a.a.O. 169<sup>64</sup>)



<sup>57</sup> [In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 18, S. 326 f. (Bei Hegel heißt es: »wie die Harmonie des Bogens und der Leier.«)]

<sup>58</sup> [Heraklit, Fragmente B 51, B 8 und B 54 nach Diels/Kranz.]

<sup>59</sup> [In eckige Klammern gesetzter Text auf der rechten Seite der Handschrift und in der Maschinenabschrift (17 S.) als eingerückter Absatz aufgenommener Zusatz (vgl. oben Anm. 1 und Anm. 8).]

<sup>60</sup> [In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 18, S. 359.]

<sup>61</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, a.a.O. (In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 19, S. 40).]

<sup>62</sup> [In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 19, S. 41.]

<sup>63</sup> [Ergänzung in eckigen Klammern in der Handschrift und der anderen Maschinenabschrift (15 S.):]

[Dieses Hervorbringen ist das Begreifen. Die Idee ist der Begriff.]

<sup>64</sup> [In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 19, S. 11.]

Was dieses bedeutet, erkennen wir aus dem Urteil, das Hegel über Platon und seine Philosophie fällt: »Plato ist eins von den welt-historischen Individuen, seine Philosophie eine von den welthisto-rischen Existenzen, die von ihrer Entstehung an auf alle folgende Zeiten für die Bildung und Entwicklung des Geistes den bedeu-tendsten Einfluß gehabt haben; die christliche Religion [...] ist zu dieser Organisation des Vernünftigen, zu diesem Reiche des Übersinnlichen geworden durch den großen Anfang, den Plato schon gemacht hatte. Das Eigentümliche der platonischen Philo-sophie ist die Richtung auf die intellektuelle, übersinnliche Welt [...]« (a.a.O. 170<sup>65</sup>).

Das Leitwort im Denken des Aristoteles lautet: *Ἐνέργεια* – was Hegel mit »Wirklichkeit«, *actus* übersetzt, »noch bestimmter« ist die *ἐνέργεια*, die »Entelechie (*ἐντελέχεια*), welches in sich Zweck und Realisierung des Zwecks ist.« (a.a.O. 321<sup>66</sup>) Die *ἐνέργεια* ist »die reine Wirksamkeit aus sich selbst«. »Erst die Energie, die Form ist die Tätigkeit, das Verwirklichende, die sich auf sich be-ziehende Negativität.« [a.a.O.] Diese Deutung der *ἐνέργεια* ist wie-derum von der spekulativen Dialektik her – als der reinen Tä-tigkeit des absoluten Subjektes gedacht. Wenn die Thesis durch die Antithesis negiert, diese ihrerseits durch die Synthesis negiert wird, so waltet in diesem Verneinen das, was Hegel »die sich auf sich beziehende Negativität« [a.a.O.] nennt. Sie ist nichts Negati-ves, sondern das wahrhaft Positive. Die genannte Negativität ist die Position als das Absolute selbst.<sup>67</sup> Die *ἐνέργεια* des Aristoteles bildet für Hegel die Vorstufe der absoluten Selbstbewegung des Geistes. Diese ist die Wirklichkeit an und für sich, die Wahrheit

<sup>65</sup> [In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Mol-denbauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 19, S. 12.]

<sup>66</sup> [In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Mol-denbauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 19, S. 154.]

<sup>67</sup> [Dieser Satz der Maschinenabschrift (17 S.) für die französische Übersetzung lautet nach der Handschrift (und der anderen Maschinenabschrift (15 S.)):] Die ge-nannte Negativität ist die Position, in der sich der Geist selbst durch seine Tätigkeit als das Absolute setzt.

selbst. Wie hoch Hegel das Ganze der Philosophie des Aristoteles einschätzt, bezeugt er im folgenden Satz: »Würde es Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten.« (a.a.O. 314<sup>68</sup>)

Hegel denkt die vier Grundworte der griechischen Philosophie (Ἐν, Λόγος, Ἴδέα, Ἐνέργεια<sup>69</sup>) im Horizont des Seins, das er als das abstrakt Allgemeine versteht. Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare. Es ist noch nicht bestimmt, d. h. noch nicht erfaßt durch die ausdrückliche Rückbeziehung auf das Subjekt. Das Sein ist noch nicht vermittelt in die dialektische Bewegung der absoluten Subjektivität. Hegels Auslegung der Leitworte des griechischen Denkens bewegt sich im Horizont des sich selbst denkenden Subjektes.

Am Beginn des Vortrages wurde behauptet, das Thema »Hegel und die Griechen« habe einen ausgezeichneten Sinn. Worin liegt er? Darin, daß Hegel zum ersten Mal die Philosophie der Griechen im Ganzen und dieses Ganze philosophisch denkt. Wodurch ist dies möglich? Dadurch, daß Hegel die Geschichte als solche philosophisch, d. h. in seinem Sinne als spekulativ-dialektische Bewegung des Geistes denkt. Die Geschichte der Philosophie ist für Hegel keine bloße Abfolge verschiedenartiger Meinungen, die ohne Zusammenhang einander ablösen. Die Geschichte des abendländischen Denkens ist ein in sich einheitlicher und darum notwendiger Prozeß. Dadurch wird das Denken selbst erst zu sich selbst, zu seiner absoluten Wahrheit gebracht. Hegel sagt: »Die Geschichte, die wir vor uns haben, ist die Geschichte von dem Sichselbst-Finden des Gedankens.« (Hoffmeister<sup>70</sup>, S. 81, Anmerkung); »denn die Geschichte der Philosophie entwickelt nur die

<sup>68</sup> [In der Neuausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 19, S. 148.]

<sup>69</sup> [Einfügung in der Handschrift (und in der anderen Maschinenabschrift (15 S.) übernommen).]

<sup>70</sup> [Georg Wilh. Friedr. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. (I. Teilband:) Einleitung; System und Geschichte der Philosophie. Vollständig neu nach den Quellen hg. von Johannes Hoffmeister, a.a.O.]

Philosophie selbst.« (a.a.O. S. 235 f.) Wir können dies kurz so fassen: Für Hegel sind die Philosophie als die Selbstentwicklung (des Denkens<sup>71</sup>) zum absoluten Wissen *und* die Geschichte der Philosophie identisch.

Kein Philosoph *vor* Hegel hat eine solche Position der Philosophie gewonnen, die es macht, daß das Philosophieren als solches sich zugleich schon in seiner Geschichte bewegt.

In der Entwicklung der Geschichte der Philosophie ist die Philosophie der Griechen die erste und darum eine notwendige Stufe. Sie ist nichts Vergangenes, sondern in die vollständige Gegenwart des Geistes mit sich selbst eingegangen und darin verarbeitet.

Weil jedoch die Philosophie der Griechen *nur* die erste Stufe bleibt, trägt sie überall das Zeichen des *Noch-Nicht*. Sie ist noch nicht entwickelt zur absoluten Wahrheit. Die Stufe der Schönheit ist noch nicht die Stufe der Wahrheit, wobei Wahrheit bedeutet: absolute Gewißheit des sich selbst wissenden Denkens.<sup>72</sup> So kann denn Hegel erklären: »daß diejenigen, welche nur alte Philosophien studieren, unbefriedigt von dannen gehen. Es ist nur bis zu einem gewissen Grade Befriedigung darin zu finden.« (Hoffmeister a.a.O. S. 144)

Hegel sagt: Die Philosophie der Griechen befriedigt uns nicht. Wir fragen dagegen: Kann und muß die Philosophie überhaupt befriedigen?

Wenn die Philosophie der Griechen, im Sinne Hegels vorgestellt und gedeutet, uns<sup>73</sup> nicht genügt, dann bleibt zu bedenken, ob denn unser Denken schon dem genügt, daß wir es vermögen, das zu denken, was vermutlich im Anfang der abendländischen Philosophie uns noch vorbehalten ist. Steht es so, dann wäre, was

<sup>71</sup> [Einfügung in der Handschrift. In der anderen Maschinenabschrift handschriftlich verbessert zu:] des Geistes

<sup>72</sup> [Randbemerkung in der Handschrift mit Bleistift (vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« (S. 1391 f.) zu diesem Vortrag:)] Übergang zu II. Teil?

<sup>73</sup> [Das Wort »uns« in der Handschrift durchgestrichen und verbessert zu (und in der anderen Maschinenabschrift (15 S.) so übernommen:)] dem Denken

Hegel als den Beginn der Philosophie ansetzt, nicht der eigentliche Anfang des Denkens.

Doch für eine Besinnung darüber eignet sich ein Vortrag nicht. Besser könnte ein Gespräch sein, das wir morgen im Bezug auf diesen Vortrag versuchen möchten.

XXXIII. ÜBER DIE BE-  
STIMMUNG DER KÜN-  
STE  
IM GEGENWÄRTIGEN WELTALTER  
(7. und 8. Mai 1959)



## *Über die Be-Stimmung der Künste im gegenwärtigen Zeitalter<sup>1</sup>*

Keine Vorlesungsstunde – sondern ein Versuch.

Es wäre ein Leichtes, über das angesetzte Thema einen Vortrag üblichen Stils zu halten. Schwieriger ist, das ins Gelingen zu bringen, was mir für *diese* Gelegenheit vorschwebt. Sogar wenn das Unmögliche möglich wäre, nämlich »*Die Bestimmung der Künste im gegenwärtigen Weltalter*« einfach zu nennen und zu kennzeichnen, dürfte dies nicht durch ein Referat dargestellt werden. Warum nicht? Einmal weil eine solche Darlegung von seiten der »Philosophie«, »wie aus der Pistole geschossen«, sich wie ein Machtspruch ausnimmt, dem jede Befugnis fehlt.

Zum anderen weil Sie selber das Thema unmittelbar aus dem Erfahrungs- und Tätigkeitsbereich einer der Künste verstehen, nicht nur einer der Künste, sondern derjenigen, die seit langem und oft als die erste, im zeitlichen sowohl als im wesenhaften Sinne gilt; denn die Baukunst gestaltet den anderen Künsten den Raum – prägt ihn vor. Die Architektur weiß heute ihre Bestimmung. Oder ist auch diese Bestimmung schwankend? Dann bedarf es auch hier der greifbaren Anweisungen für Ihr Schaffen, oder wenigstens der Zeichnung eines Gesichtskreises, darin ein Leitbild künftigen Gestaltens sichtbar werden könnte.

Dergleichen vermag nun aber das bloße Denken nicht vorzulegen. Allein, auch die Baukunst ist für sich allein außerstande, über die Bestimmung der Künste im gegenwärtigen Weltalter etwas Verbindliches auszumachen. Beide, die Künste und das Denken sind in derselben Verlegenheit. Und wenn diese wirklich besteht und als Verlegenheit anerkannt wird, ist schon einiges gewonnen: nämlich die gemäße Voraussetzung für eine echte Besinnung. Diese bleibt freilich noch schwierig genug; nicht allein der *Sache* wegen, die zu bedenken ist, sondern wegen der Kluft, die

<sup>1</sup> [Dieser Titel nur auf dem Deckblatt (vgl. dazu die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag (S. 1392) und den folgenden Vortragstext) mit der Angabe:]  
Baden-Baden – (Haus Schweizer)

7. und 8. Mai 59

zwischen den Künsten und dem Denken klafft. Aber diese Kluft trennt nicht nur das Schaffen der Künste vom Denken – sondern in allen Bezirken der Arbeit des heutigen Daseins gilt das Denken, das vormals unter dem Namen »Philosophie« sprach, als etwas Befremdliches, dies jedoch aus Gründen, die wir nicht ernst genug nehmen können. Nur zwei gewichtige seien erwähnt – für das, was ich die Angst vor dem Denken nennen möchte.

Der Arbeitscharakter, der alle Bezirke des Menschseins durchformt, ist so wenig *ohne Denken* und gar gedankenlos, daß vielmehr das Denken überall die Herrschaft innehat, aber das Denken in der Art des Rechnens und der Information. Demgegenüber könnte es ein anderes Denken geben, das wir das besinnliche, sinnende Denken nennen. Weil das rechnende (planend-informativische) Vorstellen, die unbedingte Rationalität, für das Denken schlechthin gilt, ist die Kluft zum besinnlichen Denken so tief und breit, daß dieses überhaupt nicht mehr in den Blick kommt. Wo es sich regt, wird es als mystisch oder mythisch zurückgewiesen; d. h. als das Irrationale. Aber schon dieser Name verrät, daß man nicht gesonnen ist, das besinnliche Denken frei aus ihm selbst zu erfahren – vielmehr mißt man es an dem ihm fremden Maßstab der Rationalität.

Das besinnliche Denken ist denn auch schon zu erblicken. Es ist ungewohnt, weil es zu einfach ist. Dies ist der zweite Grund, weshalb jeder Hinweis auf ein Denken, das nicht ein Rechnen (Rational) ist, befremden muß. Das sinnende Denken ist auch deshalb schwer zu erblicken, weil es sich in einer durchaus vorläufigen Gestalt versucht und notwendig im Unscheinbaren bleibt, niemals dem entspricht, was rechnerische Ansprüche ihm abfordern möchten – also griffige Anweisungen, wie man's machen, was man tun soll. So wird man denn auch sogleich wissen wollen, was dieses »besinnliche Denken« sei? Es gibt dafür zum Glück keine Definition – aber jetzt eine Gelegenheit, es ganz unauffällig gesprächsweise auszuüben –, ohne daß wir dabei die große Überlieferung des bisherigen Denkens preisgeben. Nur über eines muß Klarheit bestehen. Die bisherige Philosophie vermag das gegenwärtige

Weltalter mit ihren herkömmlichen Begriffen nicht mehr zu denken. Sie hängt nicht nur hinter dem Gang des Weltlaufes zurück, sondern sie hat durch diesen selbst ihr Ende erreicht. Welcher Weg bleibt dann noch dem sinnenden Denken? Zunächst die Einsicht, daß es nur noch in »Reservationen« leben kann, vielleicht weil es seiner Herkunft nach ganz alt ist, wie auf ihre Art die Indianer. Das sinnende Denken vermag unmittelbar gegen das rechnende Denken, das geradewegs durch seine Erfolge und seinen Nutzen wirkt, nicht aufzukommen – schon allein deshalb nicht, weil es seinem Wesen nach nutzlos ist – und gleichwohl nicht unnötig –, sondern aus der äußersten Not genötigt.

Diese Vorbemerkungen seien erlaubt, um anzudeuten, worauf es hier in diesen Stunden allein ankommen kann – nämlich auf den Versuch einer gemeinsamen – gesprächsweisen Besinnung. Im Gespräch ist gleichwichtig wie das Reden – das Hörenkönnen aufeinander – und d. h. das Zurückstellen der unausdrücklich bestehenden Vorurteile.

Weil es nach dem Gesagten unmöglich ist, durch eine vortragsmäßige Darlegung etwas Fruchtbares auszurichten, weil das Anhören von anscheinend nur dogmatischen Behauptungen zu nichts führt, nicht einmal zur Einleitung eines Gesprächs – setzen wir hinter die Rede von der »Bestimmung der Künste im gegenwärtigen Weltalter« ein Fragezeichen. Dadurch lassen wir nicht nur den genannten *Sachverhalt* im Fragwürdigen, sondern wir versehen auch jedes der Wörter<sup>2</sup>, die den Titel des Gesprächs bilden, mit einem Fragezeichen: Weltalter, Gegenwart, Künste – Kunst, Bestimmung.

Zwar sind uns diese Wörter geläufig. Wir verstehen die Rede von der Bestimmung der Künste im gegenwärtigen Weltalter, wengleich nur im Ungefähren und Verschwommenen. Nun wäre schon einiges erreicht, wenn es glückte, daß sich uns Sache und Wörter als fragwürdig herausstellten; wenn es gar dahin käme, daß uns dieses *Fragwürdige* als das *Denkwürdige* anspräche und

<sup>2</sup> [Möglicherweise mit Rotstift verbessert zu »Worte«.]

künftig beanspruchte. Zunächst mag es auffallen, daß vom »Weltalter« die Rede ist und nicht vom »Zeitalter«. Indes wird das Zeitliche durch das Wort »gegenwärtig« angegeben. Das »Gegenwärtige« ist das Heutige – Zeitgenössische – das Aktuelle. Bei der Rede vom »Zeitalter« denken wir an Epochen der Geschichte. Und die Abfolge dieser Epochen ist uns in der Reihung Antike, Mittelalter, Neuzeit geläufig. Aber diese Einteilung der Zeitalter betrifft die abendländisch-europäische Geschichte. Inzwischen sind wir jedoch seit Jahrzehnten schon genötigt, über das Europäische hinaus aus der Geschichte des ganzen Planeten zu denken. Im Jahre 1919 unmittelbar nach dem ersten »Weltkrieg« hat Paul Valéry in einem Aufsatz »La crise de l'esprit« (Variété I<sup>5</sup>) zwei Fragen gestellt, die ein Licht auf das werfen, was es hier zu bedenken gibt. P. Valéry fragt (Übersetzung):

»Dieses Europa, wird es das werden, *was es in Wirklichkeit (en réalité) ist* – d. h.: ein kleines Cap des asiatischen Kontinents?

Oder wird dieses Europa vielmehr das bleiben, (*ce qu'elle paraît als was es erscheint*, d. h. der kostbare Teil der ganzen Erde, die Pole der Kugel, das Gehirn eines weiträumigen Körpers?)« –

Europa ein kleines Cap des asiatischen Continents. Und dieser ein Continent unter anderen und zumal jenem, der schwarz erst aus seinem Dunkel aufsteigt. Und alle Kontinente nur noch Teilstücke des ganzen Planeten. Und dieser selbst? Der Planet Erde rückt bereits für die menschliche Aktion in den Raum des Interstellaren. Dies beachtend werden wir finden, daß die beiden Fragen von Paul Valéry eine *dritte* verlangen, die so wenig über Europa hinausfragt, daß sie vielmehr in einem entscheidenden Sinne auf Europa zurückfragen muß.<sup>4</sup>

Das heutigentags Wirkliche läßt sich nicht mehr aus dem beschränkten Umkreis des Europäischen ausmessen. Es gilt, das Ganze der bewohnten Erde in den Blick zu fassen und dies zu-

<sup>5</sup> [La crise de l'esprit (Deux lettres). In: Paul Valéry, Variété I. Paris: Gallimard 1924, p. 9–56, Deuxième lettre, p. 25.]

<sup>4</sup> [Vgl. Beilage, S. 1146.]



gleich aus dem Hinblick auf den »Kampf um die Erdherrschaft«<sup>5</sup>, dessen Kommen bereits Nietzsche in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts angekündigt hat, ohne schon voraussehen zu können, daß dieser Kampf sich nicht mehr nur auf der Erde abspielen wird. Dieses Ganze von Erde und Mensch meinen wir, wenn wir »Welt« sagen, ohne damit schon eine hinreichende Umgrenzung des Weltwesens zu beanspruchen. »Alter«, im weiten Sinne genommen, heißt der jeweils erreichte Zeitabschnitt eines Wachstums und dessen Zustand. Wir sind überschwemmt und fortgerissen von den sich jagenden Informationen über alles und jedes, was in jedem Moment auf der Erde passiert. Auch die Analysen der Situation der Zeit haben nur noch informatorisch-funktionalen Charakter und werden alsbald durch die Rechenmaschine geleistet. Man kennt alles – jegliches ist jedem zugänglich. Niemand wird eigentlich betroffen von einem Einblick in das, was ist. Neuerdings redet man sich eifrig überall her ein, der Abgrund, den Nietzsches Denken aufgerissen habe, sei zugeschüttet, wir könnten nun hinübergehen.

Wir wissen wenig vom gegenwärtigen Weltalter, wenig von dem, worin es beruht, weniger noch von dem, wodurch es geprägt wird. Vermutlich ist es das erste Weltalter, in das die Menschheit dieser Erde eingetreten ist. Wir können ahnen, daß der Beginn des Weltalters mit der sich ausbreitenden Herrschaft der modernen Technik zusammengeht, gesetzt freilich, daß wir deren Wesen wesentlich genug erfahren. Das, was das gegenwärtige Weltalter ist, wird uns aber noch fragwürdiger, sobald wir das Gegenwärtige nicht im oberflächlichen Sinne des heute Aktuellen und

<sup>5</sup> [Nach der Großoktavausgabe: Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Werke*. Unveröffentlichtes aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft und des Zarathustra (1881–1886) (Nietzsche's Werke Bd. XII = 2. Abth., Bd. 4), a.a.O., S. 207, Nr. 441. (In der Neuausgabe: Nietzsche, *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. V. Abt. 2. Bd.: *Idyllen aus Messina*. Die fröhliche Wissenschaft. *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*. Berlin/New York: De Gruyter 1973, S. 444 (11 [273]) (Nachgelassene Fragmente Frühjahr – Herbst 1881); vgl. auch Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), Sechstes Hauptstück: *Wir Gelehrten*, Aphorismus Nr. 208 (Schluß).)]

tatsächlich hier und dort feststellbaren verstehen. Eigentlich gegenwärtig ist, was uns entgegenwartet, auf uns zu-kommt, was uns schon angesprochen hat in all dem, was wir als die bloßen Tatsachen kennen und betreiben.

Das gegenwärtige Weltalter ist das auf uns zu-Kommende, das uns im Wesen treffende Geschick des Ganzen dessen, was ist und sein kann.

Und die Künste – man kennt die einzelnen: Architektur, Skulptur, Malerei, Musik, Dichtung. Man kann ihre Tendenzen feststellen, ihre Leistungen verzeichnen. Wir kennen seit Hegels Berliner Vorlesungen über die Aesthetik die großartigste und weiteste Systematik der Künste und ihres wechselweisen geschichtlichen Zusammenhangs. Wir kennen – oder kennen nicht – Hegels Ableitung der Mannigfaltigkeit der einzelnen Künste aus dem Wesen der Kunst. Zu dieser Stunde ist sogar die Erinnerung an all dieses Vergessene und denkend wenig Angeeignete nötig, weil die »materialistische Umstülpung« der Metaphysik Hegels im Marxismus für den kommunistischen Weltbezirk eine Systematik der Künste bereitstellt, der im westlichen Denken nichts entgegensetzen ist, weil eine nur antiquarische Berufung auf Hegels Aesthetik nichts ausgibt. Das Wesen und der Wesensort der Künste ist fragwürdig. Daraus erwächst die Frage nach der Bestimmung der Künste im gegenwärtigen Weltalter.

Doch hierbei wird nicht nur erst fragwürdig, welche Bestimmung den Künsten im gegenwärtigen Weltalter zuzuweisen sei. Vordem müssen wir fragen: Was hier denn überhaupt »Bestimmung« besagt. Es kann heißen: die Ansetzung des Zieles, auf das die Künste zugehen; die Festlegung des *Zweckes*, dem sie dienen; die Umgrenzung der Aufgabe, die ihnen gestellt wird. So verstanden, gewinnt man die Bestimmung der Künste aus ihrem Wozu und Wohin. So verstanden, nimmt man die Künste als etwas Vorhandenes und verschafft ihnen eine Bestimmung.

Be-Stimmung könnte aber auch gedacht werden im Hinhören auf die Stimme, auf das, *woher* die Künste allererst auf ihr Wesen gestimmt werden.

Im ersten Falle vollzieht der Mensch von sich aus die Ansetzung der Ziele der Künste für menschliche Zwecke.

Im anderen Fall wagt sich der Mensch in das Fragwürdige und hält sich für die Möglichkeit bereit, daß die Be-Stimmung der Künste sich ihm gibt aus der Stimme des Anspruches, der an ihm aus dem gegenwärtigen Weltalter ergehen könnte.

Hier die Stelle, wo ein Gespräch beginnen könnte – und zwar von Ihrem Schaffensbereich her.

Dazu zwei Hinweise:

1. Aus W. Gropius, *Architektur. Wege zu einer optischen Kultur*. ein Aufsatz aus dem Jahr 1949. Nicht gotisch, sondern modern seien unsere Colleges.<sup>6</sup>

»Die Baukunst soll ein Spiegel des Lebens und der Zeit sein. Wir müßten also aus ihren gegenwärtigen Zügen die führenden Kräfte unserer Zeit erkennen.« (S. 61, vgl. S. 11)

2. G. Lukacs: »Die materialistische Dialektik von Marx und Engels sieht in der Kunst eine besondere Form der Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit.« (Einleitung zur Auslegung von Hegels *Ästhetik*<sup>7</sup>)

<sup>6</sup> [Walter Gropius, *Die Baukunst ist keine angewandte Archäologie* (1949 unter dem Titel »Not Gothic But Modern for Our Colleges« veröffentlicht). In: Ders., *Architektur. Wege zu einer optischen Kultur*. Ungekürzte Ausg. Frankfurt a. M./Hamburg: Fischer Bücherei 1956, S. 61–64. Die amerikanische Originalausgabe erschien unter dem Titel »Scope of Total Architecture« (New York: Harper 1955).]

<sup>7</sup> [Unter dem Titel »Hegels Ästhetik« (1952) aufgenommen in: Georg Lukács, *Probleme der Ästhetik*. (Georg Lukács, Werke Bd. 10.) Neuwied/Berlin: Luchterhand 1969, S. 107–146; hier S. 135, vgl. S. 791 (Quellennachweis).]

BEILAGE

*Die dritte Frage*<sup>8</sup>

Zu P. Valéry. S. 3 r.<sup>9</sup> Diese wiederholen!

Oder muß dieses Europa erst zum Abend-Land werden, zu einem Bezirk der Erde, aus dem ein neuer Morgen der Welt seinen Anfang vorbereitet?

Dies alles jedoch aus der einfachen Be-Stimmung, daß der heutige planetarische Weltzustand, in seinem unverlierbaren Wesensanfang durch und durch europäisch-abendländisch ist, daß der heutige Weltzustand nur aus diesem Anfang seine Wandlung und dessen Vorbereitung empfangen kann.

(In welchen – wie gearteten Weltbereich sind die Künste denn gefügt – vgl. *Hegels Satz*<sup>10</sup> – !

Aus diesem Anfang nicht zurück zu ihm als Vergangenen, sondern zu ihm in s[ein] Kommen [...]\*

<sup>8</sup> [Überschrift durchgestrichen. Der untere (eingeklammerte) Teil der Beilage ist teilweise unleserlich und wurde nicht aufgenommen.]

<sup>9</sup> [Im vorliegenden Band S. 1142.]

<sup>10</sup> [Vgl. XVI. Vortrag, S. 620; vgl. auch Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In: Ders., *Holzwege* (Gesamtausgabe Bd. 5), S. 1–74; hier S. 68; Martin Heidegger, *Nietzsche. Bd. I* (Gesamtausgabe Bd. 6.1), S. 83; Martin Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (Gesamtausgabe Bd. 43), S. 99.]

\* [Vgl. Anm. 8.]

XXXIV. MAX KOMMERELL-FEIER  
(27. Februar 1962)



*Max Kommerell-Feier:*

[Ich danke Ihnen für Ihre freundliche Begrüßung.]<sup>1</sup>

Gesetzt, daß alle Kunst in ihrem Eigentlichen Dichtung ist, – dann ist diese Stunde des Gedenkens an Max Kommerell hier in der Akademie der Künste in Berlin am rechten Ort.

Gefährten und Freunde von Max Kommerell, meine Damen und Herren.

Es sei mir erlaubt, Ihnen zum Beginn die Gedenkworte zu sagen, die ich zu der Schlußvorlesung des Sommer-Semesters 1944, – eine Vorlesung über Heraklit, – gesprochen habe:<sup>2</sup>

»Heute vor acht Tagen ist im Alter von 42 Jahren Max Kommerell in Marburg gestorben. Im Äußeren war er ein Professor für »Deutsche Literaturgeschichte«. Er hat die Fragwürdigkeit dieses Faches mit hellem Sinn durchlitten. Er war, wenn hier davon beiläufig gesprochen werden darf, der einzige seines Faches, mit dem ich zeitweise fruchtbare Gespräche über die geschichtliche Bestimmung des Denkens und des Dichtens pflegen durfte. Max Kommerell mußte viel irren, und er konnte irren. Aber er konnte zugleich hinhören. Was er versuchte und schuf, wird umstritten bleiben. Aber dies ist ja das rechte Zeichen dafür, daß Etwas von ihm ausging. Max Kommerell war ein lernender Mensch. Er ist als ein lernender gestorben. Max Kommerell war ein nötiger Mensch. Er spürte die Not und war für sie notwendig. – Es bleibt eine Lücke, seit er nicht mehr da ist.«<sup>3</sup>

Andenken an Max Kommerell. Zuerst als ein Dank für die Förderung, die wir durch ihn erfuhren, erfahren und erfahren wer-

<sup>1</sup> [Eckige Klammern hier und im folgenden von Heidegger selbst handschriftlich in das vom Vortrag erstellte Typoskript (Durchschrift) eingetragen (vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« (S. 1393 f.) zu diesem Vortrag).]

<sup>2</sup> [Die Gedenkworte sprach Heidegger am 1. August 1944. Max Kommerell war am 25. Juli 1944 in Marburg gestorben.]

<sup>3</sup> [Martin Heidegger, Max Kommerell (gestorben am Abend des 25. Juli 1944). In: Ders., Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (Gesamtausgabe Bd. 16), S. 364 (Absätze im Typoskript weggelassen), vgl. S. 803 (Nachweise und Erläuterungen).]

den. – Dank aber auch an die hiesigen Freunde, – besonders an Herrn von Buttlar<sup>4</sup>, dessen weitblickender Tatkraft diese Stunde des Andenkens ihre Verwirklichung verdankt.

Andenken an Max Kommerell. Zugleich ein Gedenken von der Art, daß Max Kommerell darin selbst anwesend wird und anwesend bleibt. Aber wie könnte dies glücken? Vielleicht auf die Weise, daß wir Max Kommerell unmittelbar sprechen lassen, wobei gleichwohl die Sache spricht, – und nur sie. – In dieser Absicht möchte ich Ihnen einen längeren Brief von Max Kommerell, den er mir im Sommer des Jahres 1942 geschrieben hat, vorlesen und nach einigen Hinsichten erläutern.

Etwas Mißliches macht sich dabei geltend, – denn unvermeidlich ist dabei von mir selbst die Rede. Indes bleibt die Sache so stark, daß dahinter die Personen verschwinden. Die Sache ist dieselbe, die uns heute, wie damals, angeht: Die Bestimmung des Dichtens und Denkens im gegenwärtigen Weltalter, dem Weltalter des abwesenden Gottes und der, wie Kommerell sagt, »augenschließenden Frömmigkeit«. Aber ein ernstes Bedenken scheint doch zu bleiben, daß nämlich Max Kommerell selbst nicht mehr antworten kann auf das, was sein Brief zu sagen und zu fragen versucht.

Indes hat er, wie sich zeigen soll, noch geantwortet. – Weil Max Kommerell überall aus dem Dichterischen denkt, sei als kleine Ergänzung zu dem schon Gehörten zuvor ein Hinweis gegeben.

Wie er diese Frömmigkeit versteht, sagt Max Kommerells letzter Brief an mich vom 2. Mai 1944, – ein knappes Vierteljahr vor seinem Tod geschrieben. Er gibt uns einen hilfreichen, obzwar schmerzvollen Aufschluß.

»Ihre Grüße [...] haben mich sehr gefreut. Ich stak viel in Ihren neuen Schriften, insbesondere »Andenken« [der Beitrag zur Höl-

<sup>4</sup> [Der Klassische Archäologie Herbert von Buttlar (Herbert Freiherr Treusch von Buttlar-Brandenfels) (1912–1976), eine Studienfreund von Max Kommerell, war von 1956 bis 1964 Generalsekretär der Akademie der Künste in Berlin. Er organisierte die Gedenkfeier vom 27. Februar 1962 anlässlich des 60. Geburtstages von Max Kommerell (geboren am 25. Februar 1902).]

derlin-Gedenkschrift vom Jahre 1943<sup>5</sup>)<sup>6</sup> hat mich überrascht und überzeugt.« [Die Schriften, die ich ihm damals geschickt habe, waren »Platons Lehre von der Wahrheit«, zum ersten Male erschienen im »Jahrbuch für geistige Überlieferung 1942«, herausgegeben von ERNESTO GRASSI. Das zweite »Vom Wesen der Wahrheit«, 1943 bei Klostermann und »Was ist Metaphysik?« mit der 4. Auflage mit dem Nachwort, das in gewissem Sinne eine Antwort, wenn auch eine kurze, auf den folgenden großen Brief enthält.<sup>7</sup>]

»Mein neues Buch [er meint damit das letzte von ihm herausgegebene, (nämlich die<sup>8</sup>) ebenfalls bei Klostermann erschienenen »Gedanken über Gedichte« 1943] geht Ihnen durch Klostermann zu, damit es in Ihrem Besitze sei, nicht damit Sie es lesen. Von hier noch zwei Beiläufigkeiten. Ich bin froh, meine Meinungen über Calderon und einiges Dichterische noch zu Papier gebracht zu haben, denn jetzt kommt Krankheit über Krankheit. Die Ferien haben trotz guter Kost nichts genützt, ich liege seit bald vier Wochen untätig herum, und werde nun demnächst zu einem Wiener Spezialisten verfrachtet.

Aber ich bin ein hinnehmendes Wesen und strecke eben die Viere von mir. Nichts tun ist auch etwas.«

»Aber ich bin ein hinnehmendes Wesen«. Wie sollte Kommerell, der große Kenner der Griechen und Freund von Karl Reinhardt und Walter F. Otto, nicht an das Wort des Äschylos aus dem Prometheus gedacht haben: *πάθος – μάθος* LEIDEN – LERNEN.<sup>9</sup> Leiden, d. h. hinnehmendes, vernehmendes Wesen, ist eigentliches Lernen, nämlich Sich-einlassen in das Hörenkönnen auf das We-

<sup>5</sup> [Aufgenommen in: Martin Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Gesamtausgabe Bd. 4), S. 79–151; vgl. Anmerkungen, S. 203.]

<sup>6</sup> [Eckige Klammern in und zu den zitierten Briefen und Texten hier und im folgenden handschriftlich im Typoskript ergänzt.]

<sup>7</sup> [Genannte Texte aufgenommen in: Martin Heidegger, Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 203–238, 177–202, 103–122 und 303–312; vgl. Nachweise, S. 482 f.]

<sup>8</sup> [Ergänzung vom Herausgeber.]

<sup>9</sup> [Vgl. Aischylos, Prometheus, V. 88 sqq.; vgl. auch Aischylos, Agamemnon, V. 177 (»πάθει μάθος«).]

senhafte. Und diese dichterische Grundstimmung, die wir zum Schluß dieses Gedenkens noch von ihm selbst verdeutlicht hören werden,<sup>10</sup> – um diese jetzt schon noch etwas genauer zu zeichnen, lese ich zwei Gedicht aus dem schmalen Heft, das den Titel trägt. »Mit gleichsam chinesischem Pinsel«<sup>11</sup>. Das erste Gedicht lautet:

*Eine Zeichnung.*<sup>12</sup>

Er wollte deine Reinheit malen  
Und ließ in geisterhaft und leis  
Gehauchten Nebeln einen schmalen,  
Dem Zweige leichten Vogel weiß –

Kein Umriß – nur ein weißer Schatte.  
Ein Umriß wäre viel zu hart.  
So wurdest Du auf seinem Blatte,  
Du Ungreifbare! Gegenwart.

Und das zweite. Ein Gedicht, mit dem unser gemeinsamer Freund Hans-Georg Gadamer seine Gedenkrede auf Kommerell am 5. August in der Aula der Marburger Universität schloß:<sup>13</sup>

<sup>10</sup> [Handschriftliche Randbemerkung:] Brief.

<sup>11</sup> [Max Kommerell, *Mit gleichsam chinesischem Pinsel*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 1946. (Die 1. Auflage von 1944 wurde zerstört.) Nach dem Typoskript lautet der Titel versehentlich: »Mit gleichsam chinesischer Tusche«.]

<sup>12</sup> [Aufgenommen in: Max Kommerell, *Rückkehr zum Anfang*. Ausgewählte Gedichte. Frankfurt a. M.: Klostermann 1956, S. 60; Max Kommerell, *Gedichte, Gespräche, Übertragungen*. Mit einem einführenden Essay von Helmut Heißenbüttel. Olten/Freiburg i. Br.: Walter-Verlag 1973, S. 243.]

<sup>13</sup> [Hans-Georg Gadamer, *Gedenkrede auf Max Kommerell*. Gehalten in der Aula der Universität Marburg am 5. August 1944. In: Max Kommerell, *Dichterische Welterfahrung*. Essays. Hg. von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt a. M.: Klostermann 1952, S. 205–227; hier S. 227; geringfügig geändert unter dem Titel »Max Kommerell« auch in: Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*. Eine Rückschau. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, S. 93–110; hier S. 109 f.]

*Lebenslauf.*<sup>14</sup>

Weiß wie sie  
 Ist der Pflaumenblüte  
 das Tödliche.  
 Ihr zartes Haften  
 Am schwarzen Zweig wird dünn,  
 Wenn Flocke kommt um Flocke  
 Aus einem Himmel, den sie nicht mehr kennt;  
 Selbst Flocke, gleitet die Gelöste  
 Durch die schon heitre Luft  
 Und ruht,  
 Weiß auf Weißem.  
 Aber unter ihr  
 Am vollen Strahl  
 Schmolz das Verderbliche,  
 Und eine Weile scheint sie  
 Der Blumen eine  
 Auf grünem Grund.

Und nun der große, nicht nur lange, sondern bedeutende Brief vom 29. Juli 1942. Er betrifft meine Auslegung von Hölderlins erster Hymne »Wie wenn am Feiertage«, als Vortrag gehalten 1939 (1941), zum ersten Mal erschienen 1941.<sup>15</sup> Ich schickte das Heft sogleich nach Erscheinen an Kommerell. Meine Auslegung selbst braucht hier nicht vorgetragen zu werden, es genügt, und es ist allerdings auch notwendig, daß wir Hölderlins Hymne hören, denn die Sache unseres Gesprächs, die Sache des Gesprächs zwischen Dichten und Denken, ist Hölderlins Dichtung.

<sup>14</sup> [Aufgenommen in: Max Kommerell, Rückkehr zum Anfang. Ausgewählte Gedichte, a.a.O., S. 62f.; Max Kommerell, Gedichte, Gespräche, Übertragungen, a.a.O., S. 245.]

<sup>15</sup> [Aufgenommen in: Martin Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Gesamtausgabe Bd. 4), S. 49–77; vgl. Anmerkungen, S. 203.]

Damit wir nun aber den Rang und das denkend-dichtende Sagen der Hölderlinschen Hymnen wissen lernen, sei es in dieser Stunde gestattet, eine erst neuerdings aufgefundene Niederschrift Hölderlins vorzulesen, die jetzt in der Stuttgarter Ausgabe im 4. Band veröffentlicht ist, der die Empedokles-Dichtungen und die Aufsätze Hölderlins enthält. Der Text ist einige Jahre vor den Hymnen geschrieben auf einem Vorsatz-Blatt vermutlich zu Fichtes »Wissenschaftslehre«. Der Text enthält eine Auseinandersetzung mit Fichte und seinem Freund Schelling. Ich lese den Text einfach vor. Auch wenn wir im einzelnen nicht imstande sind, jedem Satz hier nachzudenken; ich lese den Text, damit Sie die Weite der Bogenspannung zwischen Dichten und Denken ahnen, unter der Hölderlin wohnte.

Die Überschrift lautet: »*Urtheil und Seyn*«. <sup>16</sup>

»Urtheil«, schreibt Hölderlin, »ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellectualen Anschauung innigst vereinigten Objects und Subjects; diejenige Trennung, wodurch erst Object und Subject möglich wird, die Ur-Theilung. Im Begriffe der Theilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objects und Subjects aufeinander, und die nothwendige Voraussetzung eines Ganzen wovon Object und Subject die Theile sind. »Ich bin Ich« [der Fichtesche Satz<sup>17</sup>] ist das passendste Beispiel zu diesem Begriffe der Urtheilung als *Theoretischer* Urtheilung, denn in der praktischen Urtheilung setzt es sich dem *Nichtich*, nicht *sich selbst* entgegen.«

Ich lasse den folgenden Abschnitt, der sehr schwer ist, aus und lese den Text über das Sein.

<sup>16</sup> [In: Hölderlin, Sämtliche Werke (Große Stuttgarter Ausgabe). Hg. von Friedrich Beißner. Bd. IV, 1. Hälfte. Stuttgart: Kohlhammer/Cotta Nachfolger 1961, S. 216 f., vgl. S. 402 f. (Erläuterungen).]

<sup>17</sup> [Vgl. Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794; <sup>2</sup>1802). In: Fichtes Werke. Hg. von Immanuel Hermann Fichte. Bd. I: Zur theoretischen Philosophie I. Berlin: De Gruyter 1971 (Fotomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin: Veit 1845), S. 83–328; hier § 1, S. 91–101. (Friedrich Beißner datiert Hölderlins Niederschrift von »Urtheil und Seyn« in Jena auf »Anfang 1795« (Hölderlin, Sämtliche Werke (Große Stuttgarter Ausgabe), Bd. IV, 1, a.a.O., S. 402).)]



»*Seyn* – drückt die Verbindung des Subjects und Objects aus.

Wo Subject und Object schlechthin nicht nur zum Theil vereinigt ist, mithin so vereinigt, daß gar keine Theilung vorgenommen werden kan, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verlezen, da und sonst nirgends kann von einem *Seyn schlechthin* die Rede seyn, wie es bei der intellectualen Anschauung der Fall ist.

Aber dieses *Seyn* muß nicht mit der Identität verwechselt werden. Wenn ich sage: Ich bin Ich, so ist das Subject (Ich) und das Object (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verlezen; im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich. Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtseyn? Wie ist aber Selbstbewußtseyn möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegenseze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne. Aber in wieferne als dasselbe? Ich kann, ich muß so fragen; denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt. Also ist die Identität keine Vereinigung des Objects und Subjects, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht [das ist gegen Schelling gesprochen<sup>18</sup>] = dem absoluten *Seyn*.«

Es bedarf eines großen Brückenschlags des Denkens, um zu erkennen, daß und wie das hier von Hölderlin Gedachte im Gedicht der ersten und der folgenden Hymnen spricht.

Ich lese jetzt die Hymne, die im Jahre 1800 entstanden ist, – erstmals veröffentlicht wurde sie 1910 durch Norbert v. Hellingrath.<sup>19</sup> Große Dinge haben ihre lange Zeit ...

<sup>18</sup> [Zu Schelling vgl. auch Hölderlin, Sämtliche Werke (Große Stuttgarter Ausgabe), Bd. IV, 1, a.a.O., S. 402 f.]

<sup>19</sup> [Erstmals veröffentlicht in der Fassung Norbert v. Hellingraths unter dem Titel »Hymne« in der zweiten Ausgabe des dritten Bandes »Das Jahrhundert Goethes« der Anthologie »Deutsche Dichtung«, herausgegeben und eingeleitet von Stefan George und Karl Wolfskehl (Berlin: Georg Bondi 1910, S. 48–50; Neudruck, mit einem Nachwort von Ute Oelmann, Stuttgart: Klett-Cotta 1995, S. 50–52).]

Die Hymne ist ohne Überschrift.<sup>20</sup>

»Wie wenn am Feiertage, das Feld zu sehn  
 Ein Landmann geht, des Morgens, wenn  
 Aus heißer Nacht die kühlenden Blize fielen  
 Die ganze Zeit und fern noch tönet der Donner,  
 In sein Gestade wieder tritt der Strom,  
 Und frisch der Boden grünt  
 Und von des Himmels erfreuendem Regen  
 Der Weinstok trauft und glänzend  
 In stiller Sonne stehn die Bäume des Haines:

So stehn sie unter günstiger Witterung  
 Sie die kein Meister allein, die wunderbar  
 Allgegenwärtig erziehet in leichtem Umfangen  
 Die mächtige, die göttlichschöne Natur.  
 Drum wenn zu schlafen sie scheint zu Zeiten des Jahrs  
 Am Himmel oder unter den Pflanzen oder den Völkern,  
 So trauert der Dichter Angesicht auch,  
 Sie scheinen allein zu seyn, doch ahnen sie immer.  
 Denn ahnend ruhet sie selbst auch.

Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,  
 Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.  
 Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten  
 Und über die Götter des Abends und Orients ist,

<sup>20</sup> [In: Hölderlin, Sämtliche Werke. Bd. IV: Gedichte 1800–1806. Besorgt durch Norbert v. Hellingrath, a. a. O., S. 151–153, vgl. S. 338–341 (Erste und zweite Niederschrift). (1951 dann auch in der Großen Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe erschienen: Hölderlin, Sämtliche Werke. Hg. von Friedrich Beißner. Bd. II. Stuttgart: Kohlhammer 1951, 1. Hälfte, S. 118–120, vgl. 2. Hälfte, S. 667–679 (Lesarten und Erläuterungen).) Zu dem wohl auch der Gedenkrede für Max Kommerell zugrunde liegenden Text vgl. Martin Heidegger, »Wie wenn am Feiertage ...«. In: Ders., Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Gesamtausgabe Bd. 4), S. 49–51. Der Schluß der Hymne, d. h. die siebente Strophe, umfaßt nach dem Typoskript zwölf Verse und entspreche damit der Ausgabe v. Hellingraths.]

Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht,  
Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder  
Nach vestem Gesetze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt,  
Fühlt neu die Begeisterung sich,  
Die Allerschaffende wieder.

Und wie im Aug' ein Feuer dem Manne glänzt,  
Wenn hohes er entwarf: so ist  
Von neuem an den Zeichen, den Thaten der Welt jetzt  
Ein Feuer angezündet in Seelen der Dichter.  
Und was zuvor geschah, doch kaum gefühlt,  
Ist offenbar erst jetzt,  
Und die uns lächelnd den Aker gebauet,  
In Knechtsgestalt, sie sind bekannt, (die)<sup>21</sup>  
Die Allebedigen, die Kräfte der Götter.

Erfragst du sie? im Liede wehet ihr Geist,  
Wenn es von der Sonne des Tags und warmer Erd  
Entwacht, und Wettern, die in der Luft, und andern  
Die vorbereiteter in Tiefen der Zeit  
Und deutungsvoller, und vernehmlicher uns  
Hinwandeln zwischen Himmel und Erd und unter den Völkern.  
Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind,  
Still endend in der Seele des Dichters.

Daß schnellbetroffen sie [die Seele], Unendlichem  
Bekannt seit langer Zeit, von Erinnerung  
Erbebt, und ihr, von heiligem Stral entzündet,  
Die Frucht in Liebe geboren, der Götter und Menschen Werk  
Der Gesang, damit er beiden zeuge, glückt.

<sup>21</sup> [Das Wort »die« im Typoskript ist handschriftlich eingeklammert mit der Randbemerkung »jetzt« (d. h. nach der neuen Ausgabe der Hymne in: Hölderlin, Sämtliche Werke (Große Stuttgarter Ausgabe). Hg. von Friedrich Beißner. Bd. II, 1, a. a. O., S. 119).]

So fiel, wie Dichter sagen, da sie sichtbar  
Den Gott zu sehen begehrte, sein Bliz auf Semeles Haus  
Und Asche tödtlich getroffene gebahr,  
Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus.

Und daher trinken himmlisches Feuer jetzt  
Die Erdensöhne ohne Gefahr.  
Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,  
Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen,  
Des Vaters Stral, ihn selbst, mit eigener Hand  
Zu fassen und dem Volk ins Lied  
Gehüllt die himmlische Gaabe zu reichen,  
Denn sind nur reinen Herzens  
Wie Kinder, wir, sind schuldlos unsere Hände,  
Des Vaters Stral, der reine versengt es nicht  
Und tieferschüttert, eines Gottes Leiden  
Mitleidend, bleibt das ewige Herz doch fest.«

Auf meine Auslegung dieser Hymne bezieht sich der Brief von  
Max Kommerell vom 29. Juli 1942.<sup>22</sup>

»Wohl bin ich mir bewusst, dass ich Ihnen laut eigenem Versprechen noch einen Brief schulde, und ich will mich weder auf Überlastung noch Inkompetenz – zwei an sich nicht unwahre Rechtfertigungen – hinausreden, sondern offen sagen, woran es mir zu liegen scheint, dass ich Ihnen schwer über Ihre freilich hochbedeutende Hölderlin-Interpretation schreiben kann: Sie lösen da ein Rätsel, indem Sie ein zweites aufgeben! Dass Hölderlins Gedichte esoterisch [nur für Eingeweihte] sind, ist mir klar, und es geht aus Ihrer Auslegung in einer mehr als nur fühlbaren Weise hervor; Sie aber haben als Ausleger Hölderlins Esoterik nicht in die öffentliche Sprache übersetzt (was ich auch nicht ersehne!), sondern

<sup>22</sup> [Der Text des Briefes von Max Kommerell an Martin Heidegger vom 29. Juli 1942 wird hier nach der handschriftlichen Originalfassung wiedergegeben (vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« (S. 1394) zu diesem Vortrag).]

in eine neue Esoterik; und wenn jene [die dichterische] durch die mitteilende Natur des dichterischen Wortes sich hie und da dem Vernehmenden aufschließt, so ist diese [die denkerische Esoterik] schroff und, vorläufig, unaufgeschlossen; ich vermute sogar, auch und gerade für Ihre Schüler, da diese Ihre Philosophie in einem früheren Stadium kennen, wo sie vielleicht noch nicht so sehr an der Kongruenz der philosophischen Termini mit dem eigentlich zu Sagenden verzweifelt war. Das Neue ist: dass Sie selbst, stärker als vorher, dichterisch das Wort in Urwort zurückverwandeln, und dass Sie, an einer bestimmten Grenze verstummend, einen Dichter für sich reden lassen. Und – sollte das nur eine Veränderung der Ausdrucksmittel sein? nicht auch des Denkers selbst? Ich kenne die Prämissen Ihres Aufsatzes nicht. Wie soll ich Ihnen ein Urteil darüber schreiben?

Einen Eindruck eher! Es ereignet sich in dieser Ihrer Schrift der sehr seltene Fall, dass für eine vollkommen ausgereifte geistige Individualität Hölderlin zum unausweichlichen Schicksal wurde. Das ist eine Wirkung ganz anderen Grades, als noch so scharf- oder zartsinnige Auslegungen, die dem Fortschritt des Wissens und der Bildung angehören, und wobei die Notwendigkeit [ausgelegt zu werden] auf Seiten Hölderlins, auf der anderen Seite [für das Auslegen] der Zufall ist. Insofern ist Ihre Schrift gar nicht zuvörderst Auslegung, sondern Dokument dieser Begegnung, dieses vorbestimmten Zusammengeratens, das, ein Rätsel und ein Verhängnis, seinerseits wieder der Auslegung bedarf und sie – verlassen Sie sich darauf, trotz des Schweigens Ihrer Freunde und Feinde! – nicht lange vermissen wird. Was ist da geschehen? frage ich mich! Wie kommt es, dass der Philosoph, der mir bisher als der Virtuose im Bestehen und Gestehen der ungelösten und unlösbaren Situation des Menschen gegolten hat, zu einer Stiftung und Gründung, einem durchgängig gedeuteten Sein gelangt, die nicht sein eigenes sind, und die ihm plötzlich fast noch eigener scheinen, als alles was er gedacht hat ...<sup>23</sup> dass dieser Philosoph,

<sup>23</sup> [Auslassungspunkte im Brief.]

nicht bloß mit seiner zurückgelassenen sondern auch mit seiner gesuchten Welt, in diesem Dichter sich selbst enthalten scheint, und, durch eine Art erhabenen Selbstmords, in dem Augenblick, wo sein letztes Wissen zeichenlos wird, in der dichterischen Kunde die lückenlosen Zeichen findet, Zeichen, die er übernehmen darf, und die ihn, wo er dies nicht kann, ermächtigen zu neuen, eigenen Zeichen?

Ich bin der letzte, der leugnen würde, dass bei einer solchen Begegnung, bei einer so ungeheuer gewagten Gleichsetzung eines philosophischen und eines dichterischen Beginns, »Aufschlüsse« erfolgen, über den Dichter natürlich – davon ganz abgesehen, dass sich die Begegnung als Interpretationsversuch vollzieht, was sowohl den Aufschluss befördern als stören könnte . . .<sup>24</sup> In diesem Sinn habe ich, haben alle, die Hölderlin verstehen wollen, Ihnen viel zu danken. Aber eben deswegen erschiene es mir philiströs, Ihnen nun zu schreiben: mit diesem Teil Ihrer Interpretation bin ich einverstanden, in diesem Punkt differiere ich erheblich u. s. f. Was man von Ihnen lernen muss, ist, dass Hölderlin ein Schicksal ist: sowohl in dem Sinn, dass in ihm, besser: in seinem Wort unser Schicksal geschieht, jedenfalls: die uns betreffende Auflösung und Gründung einer Welt – und dass er ein Schicksal ist für den ihm Begegnenden: wie Empedokles: er lässt nichts unverwandelt. Sie erledigen diejenige Haltung des Geistes, die sich damit beschäftigt, sich mit Hölderlin zu beschäftigen, als eine Art feinsinnigen Müsiggang.

Dabei setzen Sie sich selbst wiederum gleich mit einer, in irgend einer Weise sich Ihrer philosophischen Persönlichkeit bedienenden Schicksalswende, und so erschließt sich das Schicksal, das Hölderlin ist, dem Schicksal, für das Sie stehen; ja, dies ist als geheime Voraussetzung bei keiner Ihrer Aussagen hinwegzudenken, und ich gehe wohl nicht fehl, wenn ich annehme: Sie selbst sehen in der Weltveränderung, deren Zeuge im activen und passiven Sinn Sie sind, einen anderen Umlauf derselben Periode, die aus Hölder-

<sup>24</sup> [Auslassungspunkte im Brief.]

lin ihre Bewegung nimmt, oder eine Folge-Erscheinung, die mit jenem Anfang auf geheime Weise zusammenhängt ...<sup>25</sup> – Es erschließt also ein beweglicher Punkt des Werdens einen anderen ebenso beweglichen Punkt, in einer, freilich eben dadurch echten, Relation des Bewegten zu Bewegtem ...<sup>26</sup> Lässt sich dies noch vergleichen mit der friedfertigen, etwas unbetroffenen Art, mit der ein Wissenschaftler oder auch ein Freund dichterischer Schönheiten sich über Hölderlins Verse beugt? Der Vertreter wissenschaftlicher Objectivität wird behaupten, Ihre Deutung sei durch »Standort« voreingenommen. Womit ich mich nicht zu identifizieren bitte. Sie werden sagen, dass Ihre Art der Aussage allein zuständig sei: nur der ein Schicksal mit dem Dichter Teilende kann sein Schicksal lesen ...<sup>27</sup> Dabei wird mir wieder das ungeheuer Wechselnde des Hölderlinischen Gesichtes klar, gegenüber dem Goethes, der viel mehr ein »An Sich« ist – nicht wie Hölderlin, bald alles scheinend, bald gar nicht da. Er hat nicht umsonst in Zeus den Zeitgott, und den Verwalter des Werdens gefunden.

Ich muss nun doch sagen, dass auch George aus eigener Berufung das Wahre über Hölderlin zu besitzen wagte und dass ein Erschließen Hölderlins aus Einsicht in das Nationale Schicksal, in der Schicksals-Witterung einer eigenen geistigen Tat, die als Fortsetzung gesehen wird, grundsätzlich bei George begonnen hat. Eine verzweifelte Laune gibt mir den Ausdruck ein: von George erfunden wurde. Die »Selbstlosigkeit« Hellingraths verdeckt in der zartesten Weise diesen, durch Hellingrath sich hindurcherstreckenden Georgesehen Anspruch, und entdeckt ihn überall da, wo Hellingrath, gewiss nicht im eigenen Namen, ausschließlich und dogmatisch wird.<sup>28</sup> Sie werden sich ungern in die-

<sup>25</sup> [Auslassungspunkte im Brief.]

<sup>26</sup> [Auslassungspunkte im Brief.]

<sup>27</sup> [Auslassungspunkte im Brief.]

<sup>28</sup> [Heidegger widmete seine am 2. April 1936 in Rom gehaltene Rede »Hölderlin und das Wesen der Dichtung« »Norbert von Hellingrath, gefallen am 14. Dezember 1916, zum Gedächtnis« (Martin Heidegger, Hölderlin und das Wesen der Dichtung. In: Ders., Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Gesamtausgabe Bd. 4), S. 33–48; hier S. 33). Sowohl Norbert von Hellingrath (1888–1916) als auch Max

sem Punkt mit George vergleichen lassen. Ich verstehe, warum. Scheint Ihnen die Selbstigkeit Georges größer als sein Beruf? Die Selbstigkeit, die Hölderlin zum Vorläufer herabdrückt? Die Selbstigkeit, die auch in der eigenen Schöpfung da und dort an Stelle der Ermächtigung durch ein anderes das »sic volo, sic jubeo«<sup>29</sup> setzt. Ich fürchte dies wenigstens, und sicher ist da Hölderlin Gewalt geschehen, und es ist vieles im Zeigen verzerrt worden. Aber das Zeigen begann! Ein Beweis für das was ich sage, auf die Gefahr, dass auch durch Sie, gewiss ohne Ihr Wollen, Gewalt geschah: das Bedeutende einer solchen Äußerung liegt darin, dass sie durch die Dimension des Schicksals – des Ereignisses, des Werdens – an Hölderlin anders heranreicht, als die im reinsten Sinn geübte Wissenschaft. Sie fordern in gewissem Sinn den wissenschaftlichen Interpreten Hölderlins, der nach Ihnen hinhört, ohne Ihnen zu verfallen. Ich liebäugle übrigens bei dieser Bemerkung nicht mit mir. Ich erwarte von mir in dieser Hinsicht nicht mehr viel.



Meine Hauptfrage bezieht sich auf die Prämissen Ihres Aufsatzes. Ein Abschnitt über φύσις, der Hölderlins Natur eigentlich nur negativ interpretiert, mir in den Zusammenhang Ihrer Parmenides-Interpretation zu gehören scheint und insofern ebenfalls wieder ein wichtiges Kapitel Ihrer – in gegenwärtiger Fassung nicht vorliegenden – Seinslehre ist. Der Abschnitt ist *kaum* aus sich verständlich! (Mir half etwas das in Todtnauberg Vorgelesene). [Im August des Sommers 1941 las ich das im Sommer-Semester gehaltene Kolleg ihm und Gadamer vor.] Dann und vor allem: Wo ist der Übergang, wo Ihre eigene Philosophie in Hölderlin mündet, und wo sie in so entschiedener Weise aus einer Beschreibung der menschlichen Situation zur metaphysischen Aussage und zur absoluten letzten Gewissheit wird – wo sie diese Gewissheit aus sich

Kommerell (1902–1944) gehörten (zeitweise) dem Kreis um den deutschen Dichter Stefan George (1868–1933) an.]

<sup>29</sup> [Oft zitierter Spruch des römischen Satirikers Juvenal (Decimus Iunius Juvenalis, 1./2. Jahrhundert nach Chr.): »hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas.« (Saturn VI, 223)]

findet, und sich in diesem Punkt mit Hölderlin gleichsetzt – und wo sie endlich in der spezifischen Art der Aussage sich der Dichtung nähert? Das sind die Prämissen, deren Vorenthaltung gerade Ihren Aufsatz so faszinierend macht, aber auch ein Ja oder Nein dazu erschwert!«

Und nun die wichtigen Schluß-Abschnitte:

»Wenn ich mich an eine ähnliche Aufgabe machen würde [er hat sich daran gemacht (Anmerkung Heideggers)], so wäre für mich vorher etwas zu bewältigen, das ich nicht bewältige und wodurch ich also zurückgeschreckt werde ...<sup>30</sup> Was ist das Spezifische der dichterischen Aussage, wie wird sie, in den merkwürdigen Fällen, wo der Dichter die Dichtung zu überschreiten scheint, im religiösen oder philosophischen Sinn verbindlich? Und, falls sie dies nicht kann, was ist ihre eigene, spezifische Verbindlichkeit? Auf Hölderlin bezogen: Kraft welcher Ermächtigung kann er sagen [in seiner Hymne]: »Jetzt aber tagt's ...« u.s.f. Wohin gehört dies, als dichterische Aussage, mit anderer, als groß und ewig erkannter, Dichtung verglichen? Gelten die Grenzen zwischen dem religiösen Propheten, dem Religionsstifter und der dichterischen Prophetie nicht mehr, oder bewähren sie sich hier erst recht? Und wenn das die Völker umbildende Geschehen heute andere Gussformen und Vehicel als die uns geläufigen beliebt, wäre hierüber nicht erst zu reden und eine vorläufige Verständigung zu erzielen über das [nun unterstrichen], *was eine solche Hölderlinische Hymne eigentlich ist*, ehe sie interpretiert werden kann, in jener sublimen, ungeheuer dringenden Wörtlichkeit, wie sie der Vorzug, aber manchmal auch der Schrecken Ihrer Auslegungsgewalt ist?

Wenn Ihnen mein Brief missfällt – so halten Sie mir zugute, dass ich wenigstens nicht geschwiegen habe. Ich kann auch mit vielen Worten schweigen, sehr gut sogar, – ich tue es auch fast immer, dann ärgert sich niemand.

Und um nach soviel Aufrichtigkeit noch eine letzte zu riskieren:

<sup>30</sup> [Auslassungspunkte im Brief.]

Ihr Aufsatz könnte – ich sage nicht: er ist's – er könnte sogar ein Unglück sein!?

Herzliche Grüße!

Ihr Max Kommerell

Sanatorium Bühlerhöhe bei Baden-Baden.<

Ich glaube jedes Wort ist zuviel, um diesen Brief von außen her zu charakterisieren. Es ist mir bis heute nichts begegnet, was so aus eigenem Ursprung und Anfang zu mir sprach und mich in einer Weise förderte; förderte im Sinne einer Klärung der Fragen, die hier angerührt sind. Und nur mit großer Scheu wage ich jetzt in dieser Stunde noch einiges dazu zu sagen. Und ich möchte [Ihnen um diesen bedeutsamen Brief, bei dem Sie bitte meine Person ganz ausschalten mögen], um Ihnen den Gehalt dieses bedeutsamen Briefes ins Gedächtnis zu prägen, fünf Punkte herausheben.

Das Erste betrifft das entscheidende Anliegen Max Kommerells, das gegen Schluß – und unterstrichen – betont ist, daß nämlich, bevor man versucht, eine solche Hymne auszulegen, man sich darüber klar werde, was sie in sich selbst als dichterische Form ist.

Das Zweite liegt in der Frage: Was ist in dieser Begegnung des Denkens mit dem Dichter geschehen?

Das Dritte besteht in der Frage: Handelt es sich in dieser Begegnung, wie Kommerell sagt, »um eine Gleichsetzung des Dichters mit dem Denken«?

Das Vierte betrifft den Vergleich mit George.

Das Fünfte enthält die Frage nach der Wahrheit und Verbindlichkeit des dichterisch-denkenden Sagens.

Sie erkennen selbst, daß jede dieser Fragen für sich eine gesonderte Erörterung verlangt. Hier sind nur Randbemerkungen zum Brief möglich und dies aus der allein leitenden Absicht, daß Max Kommerell zu Ihnen spricht, – spricht auch im Widerspruch.

Das Erste betrifft seine berechtigte Forderung, daß man sich darüber klar werde, gerade mit Bezug auf die neue Gestalt des hymnischen Sagens bei Hölderlin, was eine solche Hymne als Hymne ist. Kommerell war vermutlich um diese Zeit schon am



Werk, darüber einen Aufschluß zu finden, und er hat auch den Aufschluß gegeben in einer Abhandlung, die überschrieben ist: »Hölderlins Hymnen in freien Rhythmen«. Sie ist aufgenommen in sein letztes Buch »Gedanken über Gedichte« vom Jahre 1943, S. 456 ff. Was eine solche Hölderlinsche Hymne eigentlich ist, klärt hier Kommerell in einer großartigen und, – wie ich glaube, – bleibenden Weise durch die Unterscheidung der Hölderlinschen Oden als Stimmungen, – der Elegien als Feier und der Hymnen als Deutung.

Zugleich zeichnet er damit den inneren Weg Hölderlins und den entscheidenden Wandel in seinem dichterischen Sagen und im Hinblick darauf, daß vormals die Götter, wie Kommerell das ausdrückt, für ihn ein SEIN bedeuteten und jetzt zu einem WERDEN wurden, aber zu einem WERDEN, das den Charakter der Flucht, des Entschwindens, des Abwesens, annimmt.

Die zweite Frage, die Kommerell stellt, betrifft den »Übergang [in meinem Denken] von der Beschreibung der menschlichen Situation zur metaphysischen Aussage«.

Bei dieser Frage steht nun Kommerell ganz unter dem Einfluß der damals und noch heute gängigen Auffassung von seiner Zeit, daß all' seine Beschreibungen der menschlichen Situation als eine Art Anthropologie aufgefaßt wird, – während es sich dabei um die Frage nach dem SEIN handelt, so daß kein Übergang ist von der Beschreibung der menschlichen Situation zu einem metaphysischen Aussagen, – denn auch die Aussage ist keine metaphysische mehr, – sondern eine, die die Metaphysik hinter sich läßt. Bedenkt man dies, dann wird das Verständnis dieser unausweichlichen Begegnung meines Denkens mit Hölderlin eher verständlich.

Ich habe gerade mit Bezug auf diese Stellen in dem genannten Nachwort zu »Was ist Metaphysik?« im Jahre 1943, 4. Auflage, in zwei Sätzen gesagt, was nicht als eine dogmatische Aussage gilt, sondern Fragen enthält: »Der Dichter nennt das HEILIGE. Der Denker sagt das SEIN.«<sup>51</sup>

<sup>51</sup> [In: Martin Heidegger, Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 303–312; hier S. 312 (Hervorhebung durch Großbuchstaben und ebens die Umkehrung der Reihenfolge der Sätze nur im Typoskript).]

Wenn wir dies beachten, dann wird deutlich, daß von einer Gleichsetzung des Denkens mit diesem Dichten nicht die Rede sein kann. Und gleichwohl hat Kommerell etwas Wesentliches gespürt und gesehen. Eine Gleichsetzung könnte nur statthaben zwischen Dichtung und Dichtung, Gleiches muß in demselben Bezirk sich zeigen und sich in einer bestimmten Hinsicht dann innerhalb dieser Bezirke, – also der Dichtung, – unterscheiden. Es handelt sich hier nicht um ein Gleiches, sondern um dasselbe, nämlich, daß ganz anderes Dichten und Denken in einer bestimmten Weise zusammengehören.

Und nun ist die Frage: Wie?

(Vierte Frage.<sup>32</sup>) Das läßt sich klären durch eine Absetzung gegen St. George und gegen die Art, wie Kommerell Georges Position umschreibt. Kommerell sagt, daß George Hölderlin zu seinem Vorläufer herabgedrückt habe. Gerade dies ist in meiner denkenden Begegnung mit dem Dichter nicht der Fall. »Vorläufig« – ist mein Denken allerdings insofern, als es versucht, *dem*, was in Hölderlins Dichtung gesagt ist, den Raum des Verstehens zu öffnen, und das Hörenkönnen zu ermöglichen, d. h. deutlich zu machen wie das, was Hölderlin »das Heilige« nennt, das Heile, das unversehrlich Ganze, alles Bestimmende, daß dieses selbst uns nur angeht, wenn wir erst wieder zu fragen und zu denken lernen, was SEIN als solches besagt.

Und so handelt es sich, was Kommerell damals nicht wissen konnte, – keineswegs um eine Gleichsetzung, sondern um ein Zurücktreten vor dem Dichter, der Höheres und Anderes zu sagen hat, als das Denken, welches Denken gleichwohl vorläufig ist, – ihm vorausläuft im Hinweis auf das, was SEIN und Denken des SEINS besagen.

Und hierin ist nun die entscheidende Frage des ganzen Briefes beschlossen, die Frage, die von Anfang an überall in jedem Satz durchklingt, die schwerste und allesbestimmende Frage nach

<sup>32</sup> [Am Rand ergänzt: »4. Frage«.]

der Wahrheit des dichterischen Sagens, oder wie Kommerell sagt: »nach der Verbindlichkeit«.

Hier wäre zu fragen, ob wir überhaupt in Bezug auf das dichterische Wort von einer Verbindlichkeit sprechen dürfen. Verbindlichkeit gibt es nur dort, wo ein Wissen ist im Sinne der Gewißheit.

Ich werde Ihnen zuletzt, zum Abschluß zeigen, daß Kommerell selbst, ohne daß er dies im Ganzen vielleicht noch übersah, dem Wesen der dichterischen Wahrheit, ohne sie philosophisch-reflektierend zu erörtern, am Ende seines Ganges näher gekommen ist, – als ihm bewußt war. Denn in beiden Fällen, der Frage nach der Wahrheit des Denkens und der Wahrheit des Dichtens, handelt es sich zuvor um die Frage nach der Wahrheit des Sagens. Beides nämlich, DENKEN und DICHTEN sind ausgezeichnete Weisen des SAGENS als solchen. Das SAGEN als solches bedenken, das läßt sich griechisch sehr schön, aber für uns sehr gefährlich ausdrücken. Aber ich wage dieses Gefährliche in einer Zeit, wo das Denken immer mehr und mehr in die Harmlosigkeit gerät.

Das SAGEN, die SAGE, heißt griechisch MYTHOS und  
ETWAS ALS SOLCHES BEDENKEN heißt griechisch LO-  
GOS und  
DIE SAGE ALS SAGE BEDENKEN heißt, –

MYTHOLOGIE. –

MYTHOLOGIE nicht als Götterlehre, nicht als Schaffen eines Mythos; das Bedenken der Sage auch nicht als Sprachphilosophie, – sondern das Bedenken des SAGENS als solchen ist unendlich vorläufiger, aber auch schwieriger in der Forderung von allen Vorurteilen abzusehen. Der entscheidende Schritt, wie ich meine, den Kommerell zuletzt noch getan hat und der ihn dem Wesen der Dichtung am nächsten brachte, liegt in der genaueren Bestimmung dessen, mit Bezug auf Hölderlin, inwiefern der Dichter ein Seher ist; ein Seher, kein Weissager und schon gar nicht ein Wahrsager. Wie Kommerell betont, der Dichter sagt nicht ein »KOMMENDES« an, was von Außen eintrifft, – aber, und das ist entscheidend, – er zeigt Verborgenes, – wie ich ergänze, als Verborgenes.

Was unausgetragen bleibt und blieb zwischen uns, ist eine Frage, die ich mit ihm einen ganzen Vormittag lang auf einem Gang durch das Gebirge im Schwarzwald besprochen habe. Es war ein Gespräch, das zugleich auch Rilkes Duineser Elegien und Rilkes Dichtung überhaupt betraf, der er sich zuletzt genähert hat, sehr frei und sehr offen. Die Frage bewegte uns, wie zwischen der Vielfalt schöpferischer Aussagen der Dichter und – eine Auffassung der Dichter, die eines einzigen Dichters, der einen wegweisenden Aufschluß gibt, zu unterscheiden sei. Kommerell sagt, seine Art die Dichtung und das Ganze der Welt[-]Dichtung<sup>33</sup> zu sehen, wäre einer der wenigen, der eben nicht nur unsere eigene deutsche Dichtung kannte; – von dieser Art unterscheidet sich eine Interpretation dieses einen einzigen Dichters im Hinblick auf den Weltaugenblick unserer Gegenwart. Und es ist die Frage, ob die geschickhafte Einzigkeit eines Dichters, wie sie in der Dichtung Hölderlins sich offenbart, eine Einseitigkeit zur Folge hat, oder ob die geschickhafte Einzigkeit dieses Dichters, die man nicht mit literarischen Maßstäben gegen andere absetzen kann, – ob diese geschickhafte Einzigkeit nicht erst eine Allseitigkeit eröffnet und uns einen neuen Blick sowohl in die Geschichte der Dichtung als auch in die Geschichte des Denkens gibt. Bei einem Versuch, diese Frage zu erörtern, müssen wir indes gestehen, daß heute noch die nötigen Hinsichten und die nötigen Begriffe fehlen. Die üblichen Vorstellungen von Geschichte und Historie reichen nicht mehr zu, um diese Zusammenhänge zu sehen.

Und um Ihnen nun unmittelbar durch Kommerells Stimme deutlich zu machen, wohin er, wie er mir einmal schrieb, zuletzt gelangt sei, – lese ich Ihnen die Schlußseiten aus seinem letzten veröffentlichten Buch »Gedanken über Gedichte«<sup>34</sup> (S. 501 ff.) vor.

<sup>33</sup> [Bindestrich von Herausgeber ergänzt.]

<sup>34</sup> [Max Kommerell, Gedanken über Gedichte. Frankfurt a. M.: Klostermann 1940; 4. Aufl., mit Register und Berichtigungen, Frankfurt a. M.: Klostermann 1985. Was die »Berichtigungen« betrifft, verweist Heidegger selbst in einer in das Typoskript aufgenommenen Zwischenbemerkung darauf hin: »Hier sind einige Druckfehler, Herr Klostermann ...«. (Ein Druckfehler im hier zitierten Text vom Herausgeber verbessert.)]



Darin ist gehandelt von Goethe sehr ausführlich, Hölderlin, Nietzsche und Rilkes Elegien.

Und er sagt zum Schluß:

»Der Sinn dieser Auslegungen konnte nur sein, etwas zu zeigen wie es ist, nicht aber [beachten Sie!]: unser Verhalten dazu zu bestimmen. Was wir mit Dichtungen wollen, ist schon ein Mißverständnis – es geschieht etwas an uns: das ist das Eigentliche, und kann nicht festgesetzt werden. Hätten wir uns einem dieser Eindrücke ausschließlich hingeeben [das zielt nun auf den Brief], ohne darnach einen anderen zuzulassen, so stünden wir im Banne einer gewaltigen Individualität. Das Nebeneinander und Nacheinander aber, die Vielfalt schöpferischer Antworten statt eines wegweisenden Aufschlusses, möchte den bestürzen, der mit religiöser oder philosophischer Erwartung vor diese Dichtung hintritt. Vielleicht kann in der Tat die Vielfalt der religiösen Offenbarungen oder der philosophischen Systeme den ehrfürchtig Suchenden entmutigen. Geschieht uns dies aber durch Dichtung, so haben wir sie nicht als Dichtung begriffen, sondern ließen ihr Eigenes außer acht und wollten etwas anderes. Denn wahrlich: so viel es Dichter gab und geben wird, so viel eigene Erfahrung des Daseins [ und das ist nun ein sehr wichtiger Ausdruck] und eigener Ausdruck desselben! Obwohl sich aus der Aufeinanderfolge dieser Dichtungen etwas Entwicklungsgeschichtliches ablesen läßt und es keiner großen Kombinationsgabe bedarf, um den einen dieser Dichter durch den andern zu ergänzen, soll keine billige Konkordanz hergestellt, noch sollen ihre Standorte erbaulich durch eine geistesgeschichtliche Linie verbunden werden.«<sup>35</sup> –

Hier sieht Kommerell das Problem der Geschichtlichkeit der Dichtung.

»Im Gegenteil: gerade die hier gezeigte Vielfalt bewahrt uns vor einem falschen Verhältnis zu ihnen. Erwies sich das Gemeinsame dieser Dichtungen darin, daß sie Begriff und Befugnis des

<sup>35</sup> [Max Kommerell, Gedanken über Gedichte, a.a.O., S. 501 f.]

Dichters bis an die fernste Grenze ausdehnten, so sei doch betont, daß und wie sehr die Dichter Dichter blieben:«<sup>36</sup>

Und jetzt der entscheidende Satz: »nicht unsere Erkenntnis durch Wahrheit bindend, nicht unsere Nachfolge durch eine Lebensanweisung fordernd. Dichterisch ist nicht die Frage und nicht die Antwort, sondern der Verzicht auf jede geläufige Hilfe, das einfache Betroffensein, dessen Geständnis am wahrsten ist von allem und das den verdeckten Grund unserer selbst bedeutet. Welch engen Ausschnitt des Lebens leben wir, nicht nur durch den schmalen Raum und die begrenzte Zeit unseres Lebens, durch das Geteilte und Abgeleitete unseres Berufs und unserer ganzen Zivilisation – noch viel mehr durch die begrenzte Kraft des Fassens und Fühlens, durch eine derbere Organisation, die uns schützt, indem sie uns unempfänglich macht. Im einfachsten Sinne dasein – zugleich als ob uns alles zum erstenmal wäre, uns wie ein Wunder überfiele und wir doch allem sonderbar vertraut wären; uns selbst, Welt und Schicksal im Gefühl umfassend – Dasein in diesem einfachsten Sinne, das suchen wir vielleicht, und kommen nie dazu vor lauter Leben, verstrickt und einzeln wie wir sind. Dies [dieses einfache Dasein] und anderes ist Sache des Dichters; er tut es, aber kraft der dichterischen Wirkung tut er es so, daß wir es durch ihn tun und mit ihm tun, und obwohl wir Dichtung und Leben unterscheiden und zu keiner unserer Tätigkeiten des Dichters bedürfen, ist es doch die Frage, ob wir ohne ihn im eigentlichsten Sinn zu leben wüßten.«<sup>37</sup>

In diesem Schlußsatz müssen wir Hölderlins Wort hören:

»Dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde.«<sup>38</sup>

<sup>36</sup> [Max Kommerell, Gedanken über Gedichte, a.a.O., S. 502.]

<sup>37</sup> [Max Kommerell, Gedanken über Gedichte, a.a.O., S. 502 f.]

<sup>38</sup> [Friedrich Hölderlin, In lieblicher Bläue ... (Incipit), Vers 32 f. In: Hölderlin, Sämtliche Werke. Bd. VI: Dichtungen, Jugendarbeiten, Dokumente 1806–1845. Besorgt durch Ludwig v. Pigenot und Friedrich Seebaß. Berlin: Propyläen-Verlag 1923 (Hölderlin, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Begonnen durch Norbert v. Hellingrath. Fortgeführt durch Friedrich Seebaß und Ludwig v. Pigenot. Bd. VI), S. 25. (Vgl. auch: Hölderlin, Sämtliche Werke (Große Stuttgarter Ausgabe). Hg. von Friedrich Beißner. Bd. II, 1, a.a.O., S. 372.)]

Der merkwürdige Gebrauch des Wortes Dasein bei Kommerell in der letzten Phase seiner Bemühungen geht [ohne hier Abhängigkeiten zu erzählen oder auszurechnen] zweifellos auf die neue Erfahrung der Rilkeschen Dichtung, vor allem der »Sonette an Orpheus« zurück.

Das 3. Sonett des ersten Teiles, wo Rilke zu Orpheus sagt:<sup>39</sup>

»Gesang, wie du ihn lehrst, ist nicht Begehrt,  
nicht Werbung um ein endlich noch Erreichtes;  
[also »kein Wollen«, wie Kommerell sagt]  
Gesang ist Dasein. Für den Gott ein Leichtes.  
Wann aber sind wir? Und wann wendet er

an unser Sein die Erde und die Sterne?

[...]

[...]

In Wahrheit singen, ist ein anderer Hauch.  
Ein Hauch um nichts. Ein Wehn im Gott. Ein Wind.«

Gegen Schluß einer seiner großartigsten Aufsätze, nämlich den über die Sprache und das Unausprechliche, Aufsatz über Kleist aus dem Jahre 1937, schreibt Kommerell:

»Niemand läutert sich.

Das Schicksal ist, sich zu gewahren.«<sup>40</sup>

Das heißt, das Geständnis der Betroffenheit.

<sup>39</sup> [In: Rainer Maria Rilke, Gedichte. III. Teil: Neue Gedichte – Duineser Elegien – Die Sonette an Orpheus – Letzte Gedichte und Fragmentarisches. (Gesammelte Werke (6 Bde.). Bd. 3.) Leipzig: Insel-Verlag 1927; 1950, S. 309–375; hier S. 315.]

<sup>40</sup> [Max Kommerell, Die Sprache und das Unausprechliche. Eine Betrachtung über Heinrich von Kleist. In: Ders., Geist und Buchstabe der Dichtung. Goethe, Schiller, Kleist, Hölderlin. 3., durchgesehene und vermehrte Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 1944, S. 243–317; hier S. 316 (unverändert in der 6. Aufl. mit editorischem Anhang, Frankfurt a. M.: Klostermann 1991 (auch als Sonderausgabe 2009, Klostermann Rote Reihe Bd. 31)).]

Und in einem anderen Aufsatz über Hölderlins Empedokles-Dichtung steht:<sup>41</sup>

»Es ist wieder ein menschlicher Rang,  
der Rang des Kurzlebigen, sich so verschwenden zu *wollen*.  
Der Mensch, an den sich die Götter vergaßen –  
wie gerne vergißt er sich an die Götter!«

Und als letztes der Satz, mit dem Kommerell das Vorwort seines letzten Buches schließt, welches Vorwort überschrieben ist:

Zur Verständigung.<sup>42</sup>

Der Satz lautet:

»Der Verfasser war bemüht, seine Auslegungen nicht dogmatisch werden zu lassen [...] Denn wir sind auf Ergänzung angewiesen.«

Dieses Wort Max Kommerells möchten wir in dieser Stunde aufnehmen und behalten, indem wir aus dem zu seinem Andenken Gesagten erkennen, zumal aus dem Brief: Kommerell war und bleibt selbst

EIN ERGÄNZENDER,

einer von jenen, die aus eigener, anfangender Erfahrung in die Gänge des SEINS zeigen, – weil sie von dessen Rätsel betroffen sind.

DENN WIR SIND AUF ERGÄNZUNG ANGEWIESEN.

<sup>41</sup> [Max Kommerell, Hölderlins Empedokles-Dichtungen. In: Ders., Geist und Buchstabe der Dichtung, a.a.O., S. 318–357; hier S. 329.]

<sup>42</sup> [Max Kommerell, Gedanken über Gedichte, a.a.O., S. 7 f.]

XXXV. ÜBERLIEFERTE SPRACHE  
UND TECHNISCHE SPRACHE  
(18. Juli 1962)



## *Überlieferte Sprache und technische Sprache<sup>1</sup>*

### *Vorbemerkung*

Die dem Thema zugrundeliegenden Sachverhalte sind so vielgestaltig, daß im Vortrag nur Weniges besprochen werden kann. Er soll auch nur dazu dienen, ein Anlaß zur Aussprache zu sein. Und diese wiederum soll nicht belehren, sondern lehren: d. h. lernen lassen. Das Lehren ist schwerer als das Lernen. Der rechte Lehrer ist den Schülern einzig darin voraus, daß er noch weit mehr zu lernen hat als sie, nämlich das Lernenlassen. (Lernen: das Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung bringen, was sich uns jeweils an Wesenhaftem zuspricht.)

Der Titel des Vortrags: »Überlieferte Sprache und technische Sprache« mag befremden. Er soll es auch, um anzudeuten, daß die darin vorkommenden Namen – Sprache, Technik, Überlieferung – solches nennen, dem eine hinreichende Bestimmung fehlt. Hinreichend wohin? Dorthin, wo wir im Durchdenken der genannten Begriffe das erfahren, was heute *ist*, was unser Dasein angeht, bedroht und bedrängt. Diese Erfahrung ist nötig. Denn stellen wir uns blind gegenüber dem, was heute *ist*, und bleiben wir starr den geläufigen Vorstellungen über Technik und über Sprache verhaftet, dann entziehen oder beschneiden wir der Schule – ihrer Aufgabe und Arbeit – die bestimmende Kraft, die ihr zukommt.

»Die Schule« – das meint das ganze Schulwesen von der Volksschule bis zur Universität. Diese ist vermutlich die heute am meisten erstarrte, in ihrer Struktur zurückgebliebene Schule. Ihr Name »Universität« schleppt sich nur noch als ein Scheintitel fort. Entsprechend hängt auch der Name »Gewerbeschule« hinter dem zurück, worauf sie mit ihrer Arbeit im Industriezeitalter bezogen ist. Auch läßt sich bezweifeln, ob die Rede von der berufsbildenden Schule, von Allgemeinbildung, überhaupt von Bildung noch

<sup>1</sup> Lehrgang für Gewerbeschullehrer auf der Comburg, 18. Juli 1962.

die Sachverhalte trifft, die durch das technische Zeitalter geprägt werden. Nun könnte man einwenden: Was liegt schon an den Namen, es kommt auf die Sache an. Allerdings. Wie aber, wenn es für uns keine Sache und keinen hinreichenden Bezug zur Sache gäbe, ohne die ihr entsprechende Sprache und umgekehrt: keine echte Sprache ohne den rechten Sachbezug? Sogar dort, wo wir vor das Unaussprechliche gelangen, gibt es dieses nur, insofern uns die Behutsamkeit des Sprechens an die Grenze der Sprache bringt. Auch diese Grenze ist noch etwas Sprachliches und birgt den Bezug von Wort und Sache in sich.

So bleibt es denn nicht gleichgültig, was uns die Namen »Technik«, »Sprache«, »Überlieferung« sagen, wie wir sie hören, ob sich in ihnen uns das zuspricht, was heute ist, d. h. was morgen uns trifft und uns gestern schon anging. Deshalb sei jetzt der Versuch gewagt, einen Wink zur Besinnung zu geben. Inwiefern ist dies ein Wagnis? Insofern Besinnung heißt: den Sinn wecken für das Nutzlose. In einer Welt, für die nur noch das unmittelbar Nützliche gilt, die nur noch auf Steigerung der Bedürfnisse und des Verbrauchs ausgeht, dürfte ein Hinweis auf das Nutzlose alsbald ins Leere sprechen. Ein angesehenes amerikanisches Soziologe, David Riesman, »Die einsame Masse«<sup>2</sup> (S. 13) stellt fest, daß in der modernen Industriegesellschaft zur Sicherung ihres Bestandes das Konsumpotential den Vorrang übernehmen müsse vor dem Rohstoff-, Bevölkerungs- oder Arbeitspotential. Die Bedürfnisse jedoch bestimmen sich nach dem, was für unmittelbar nützlich gehalten wird. Was soll und vermag bei der Vormacht des Nutzbaren noch das Nutzlose? Nutzlos in der Weise, daß sich

<sup>2</sup> [David Riesman, Die einsame Masse. Eine Untersuchung über die Wandlungen des amerikanischen Charakters. (Mitarb.: Reuel Denney, Nathan Glazer. (Aus dem Amerikanischen von Renate Rausch.) Mit einer Einführung in die deutsche Ausgabe von Helmut Schelsky. Hamburg (Reinbek): Rowohlt 1958 (Rowohlts deutsche Enzyklopädie Nr. 72/73). In Heideggers Manuskript (und ebenso in der von Heidegger durchgesehenen und verbesserten Maschinenabschrift sowie in der gedruckten Ausgabe im Erker-Verlag, St. Gallen 1989, S. 7) steht in der nun folgenden Bezugnahme auf die Einführung von Helmut Schelsky (S. 13) vereshentlich »Bewältigungs- ...« statt »Bevölkerungs- oder Arbeitspotential«.]



daraus unmittelbar praktisch nichts machen läßt, ist der Sinn der Dinge. Darum wirft die Besinnung, die ihm nachsinnt, zwar keinen praktischen Nutzen ab, gleichwohl ist der Sinn der Dinge das Nötigste. Denn ohne diesen Sinn bliebe auch das Nützliche sinnlos und daher nicht einmal nützlich. Statt diese Frage für sich zu erörtern und zu beantworten, hören wir einen Text aus den Schriften des alten chinesischen Denkers Dschuang-Dsī, eines Schülers des Lao-Tse:<sup>3</sup>

### *Der unnütze Baum*

Hui-Dsī redete zu Dschuang-Dsī und sprach. »Ich habe einen großen Baum. Die Leute nennen ihn Götterbaum. Der hat einen Stamm so knorrig und verwachsen, daß man ihn nicht nach der Richtschnur zersägen kann. Seine Zweige sind so krumm und gewunden, daß man sie nicht nach Zirkel und Winkelmaß verarbeiten kann. Da steht er am Weg, aber kein Zimmermann sieht ihn an. So sind Eure Worte, o Herr, groß und unbrauchbar, und alle wenden sich einmütig von ihm ab.«

Dschuang-Dsī sprach: »Habt Ihr noch nie einen Marder gesehen, der geduckten Leibes lauert und wartet, ob etwas vorüber kommt? Hin und her springt er über die Balken und scheut sich nicht vor hohem Sprunge, bis er einmal in eine Falle gerät oder in einer Schlinge zugrunde geht. Nun gibt es aber auch den Grunzochsen. Der ist groß wie eine Gewitterwolke; mächtig steht er da. Aber Mäuse fangen kann er freilich nicht. Nun habt Ihr so einen großen Baum und bedauert, daß er zu nichts nütze ist. Warum pflanzt Ihr ihn nicht auf eine öde Heide oder auf ein weites leeres Feld? Da könntet Ihr untätig in seiner Nähe umherstreifen und

<sup>3</sup> Dschuang-Dsī [Zhuangzi/Zhuang, Zhou], Das wahre Buch vom südlichen Blütenland [Nan hua dschen ging]. Aus dem Chinesischen verdeutschte und erläutert von Richard Wilhelm. Eugen Diederichs, Jena 1923, S. 7, vgl. S. 33 ff. [Neuausgabe in Diederichs' Gelber Reihe, Nr. 14, 9. Aufl., München 1996].

in Muße unter seinen Zweigen schlafen. Nicht Beil noch Axt bereiten ihm ein vorzeitiges Ende, und niemand kann ihm schaden.

Daß etwas keinen Nutzen hat: was braucht man sich darüber zu kümmern!«

Zwei ähnliche Texte finden sich mit einigen Abwandlungen an anderer Stelle der Schrift »Das wahre Buch vom südlichen Blütenland«.⁴ Sie gewähren die Einsicht: Um das Nutzlose braucht man sich nicht zu kümmern. Kraft seiner Nutzlosigkeit eignet ihm das Unantastbare und Dauerhafte. Daher ist es verkehrt, an das Nutzlose den Maßstab der Nützlichkeit anzulegen. Das Nutzlose hat dadurch, daß sich aus ihm nichts machen läßt, seine eigene Größe und bestimmende Macht. In dieser Weise nutzlos ist der Sinn der Dinge.

Wenn wir somit eine Besinnung wagen auf die Sachen und Sachverhalte, die durch die Namen »Technik«, »Sprache«, »Überlieferung« genannt sind, dann trägt ein solcher Versuch unmittelbar nichts aus für diejenigen Überlegungen, die in diesem pädagogischen Lehrgang zur praktischen Unterrichtsgestaltung an gestellt werden. Indes könnte sich dem Einblick in das Nutzlose ein Gesichtskreis öffnen, der alle pädagogisch-praktischen Überlegungen ständig und allerorten bestimmt, auch dann, wenn wir nicht eigens darauf achten.

Der jetzt gewagte Versuch einer Besinnung auf das, was »Technik«, »Sprache« und »Überlieferung« je für sich und in ihrem Zusammenhang sind, nimmt sich zunächst aus wie eine genauere Bestimmung der entsprechenden Begriffe. Allein, die Besinnung verlangt mehr, nämlich das Umdenken der geläufigen Vorstellungen von den genannten Sachen. Dieses Umdenken geschieht nicht einer besonderen »Philosophie« zuliebe. Es ergibt sich aus dem Bemühen, in unserem Denken und Sagen solcher Grundworte wie »Technik«, »Sprache« und »Überlieferung« dem zu entsprechen, was heute *ist*. Ein einziger Vortrag kann allerdings nur Weniges

⁴ A.a.O., S. 33 ff.

und vielleicht geeignet Ausgewähltes erörtern. Das Vorgehen dabei ist einfach. Wir erläutern jeweils zuerst die geläufigen Vorstellungen über Technik, Sprache und Überlieferung. Wir fragen dann, inwiefern diese Vorstellungen nicht hinreichen zu dem, was heute *ist*. Schließlich entnehmen wir dessen Erörterungen die Einsicht in das, was der befremdliche Titel des Vortrags sagt. Er nennt offenkundig einen gewissen Gegensatz zweier Formen von Sprache. Die Fragen drängen sich auf, welcher Art dieser Gegensatz sei, in welchem Bereich er walte, wie dieser unser eigenes Dasein angehe.

Manches von dem, was im folgenden gesagt wird, dürfte Ihnen bekannt sein. Indes gibt es im Felde des Nachdenkens und des besinnlichen Fragens nie etwas Bekanntes. Alles anscheinend Bekannte wird alsbald zum Fragwürdigen, d. h. zum Denkwürdigen.

### *Technik*

Darüber sei ausführlicher gehandelt, weil die Technik – recht begriffen – den ganzen Bereich unserer Besinnung durchherrscht. Wenn wir heute von der Technik sprechen, dann meinen wir die moderne Maschinenteknik des Industriezeitalters. Aber inzwischen ist auch diese Kennzeichnung schon ungenau geworden. Denn innerhalb des neuzeitlichen Industriezeitalters stellt man eine erste und eine zweite technische Revolution fest.<sup>5</sup> Die erste besteht im Übergang von der handwerklichen Technik und der Manufaktur zur Kraftmaschinenteknik. Die zweite technische Revolution sieht man im Aufkommen und Durchbruch der höchstmöglichen »Automation«, deren Grundzug durch die Regler- und Steuerungstechnik, die Kybernetik, bestimmt wird. Was hier überall der Name Technik meint, ist nicht ohne weiteres klar. Technik kann meinen: das Gesamt der vorkommenden Maschinen

<sup>5</sup> [Vgl. Norbert Wiener, Mensch und Menschmaschine. (Autorisierte Übersetzung von Gertrud Walther.) Frankfurt a. M./Berlin: Metzner 1952, S. 150–172.]

und Apparaturen, nur als vorhandene Gegenstände – oder im Betrieb. Technik kann heißen: die Herstellung dieser Gegenstände, welcher Herstellung der Entwurf und die Berechnung vorausgehen. Technik kann auch besagen: die Zusammengehörigkeit des Aufgezählten in einem mit den Menschen und Menschengruppen, die an der Konstruktion, der Produktion, der Einrichtung, Bedienung und Überwachung des ganzen Maschinen- und Apparatenwesens arbeiten. Was jedoch die so im groben beschriebene Technik eigentlich ist, erfahren wir durch diesen Hinweis nicht. Aber das Feld ist – ungefähr wenigstens – abgesteckt, von dem wir sprechen, wenn wir jetzt versuchen, in einer Reihe von fünf Thesen die heute maßgebenden Vorstellungen über die moderne Technik festzuhalten.

Die Thesen seien zunächst aufgezählt. Die Erläuterung derselben folgt jedoch nicht der Reihe, sondern bespricht sie aus ihrem Zusammenhang.

Die geläufige Vorstellung meint:

1. Die moderne Technik ist ein von Menschen erdachtes und hergestelltes Mittel, d.h. Instrument, zur Verwirklichung von menschlich gesetzten, im weitesten Sinne industriellen Zwecken.
2. Die moderne Technik ist als das genannte Instrument die praktische Anwendung der neuzeitlichen Naturwissenschaft.
3. Die in der modernen Wissenschaft gegründete Indusrieteknik ist ein Sondergebiet innerhalb des neuzeitlichen Kulturgefüges.
4. Die moderne Technik ist die stetige, gradweise gesteigerte Fortentwicklung der alten Handwerkstechnik nach den von der modernen Zivilisation gebotenen Möglichkeiten.
5. Die moderne Technik verlangt als das gekennzeichnete menschliche Instrument, daß sie auch unter menschliche Kontrolle gebracht, daß der Mensch mit ihr als seinem eigenen Erzeugnis fertig wird.

Niemand kann die Richtigkeit der angeführten Thesen über die moderne Technik bestreiten. Denn jede der Aussagen läßt sich

durch die Tatsachen belegen. Aber es bleibt fraglich, ob dieses Richtige schon hinreicht in das Eigentliche (Eigenste<sup>6</sup>) der modernen Technik, d. h. in jenes, was sie im vorhinein und durchgängig bestimmt. Das gesuchte Eigentliche der modernen Technik muß erkennen lassen, inwiefern, d. h. ob und wie das in den fünf Thesen Ausgesagte zusammengehört.

Zwar zeigt sich dem aufmerksamen Blick bereits in den angeführten Thesen, daß die geläufigen Vorstellungen von der modernen Technik sich um einen Grundzug versammeln. Er läßt sich durch zwei aufeinander angewiesene Momente kennzeichnen:

Die moderne Technik gilt wie jede frühere Technik als etwas Menschliches, vom Menschen für den Menschen erfunden, vollzogen, entwickelt, gelenkt und gesichert. Um den anthropologischen Charakter für die moderne Technik zu bestätigen, genügt der Hinweis darauf, daß sie in der neuzeitlichen Naturwissenschaft gegründet ist. Die Wissenschaft verstehen wir als eine Aufgabe und Leistung des Menschen. Das Selbe gilt im erweiterten und umfassenden Sinne von der Kultur, als deren Teilbezirk die Technik betrieben wird. Die Kultur wiederum hat die Pflege, die Entfaltung und die Wahrung der Menschlichkeit des Menschen zum Ziel, die Humanität. Hier hat dann die viel verhandelte Frage ihr Feld: Ob überhaupt, und wenn ja, in welchem Sinne die Ausbildung in der Technik und somit diese selbst zur Menschheitsbildung etwas beitrage oder aber, ob sie diese gefährde und verwirre.

Mit der anthropologischen Vorstellung von der Technik ist zugleich das andere Moment gesetzt. Wir nennen es das instrumentale. Das lateinische Zeitwort *instruere* besagt: an- und aufeinanderschichten, aufbauen, ordnen, gehörig einrichten. Das *instrumentum* ist das Gerät und Werkzeug, das Hilfs- und Beförderungsmittel – Mittel im allgemeinen. Die Technik gilt als etwas, womit der Mensch umgeht, was er in der Absicht auf einen Nutzen benützt. Die instrumentale Vorstellung von der Technik erlaubt, die bisherige Geschichte der Technik auf eine einleuchtende

<sup>6</sup> [Nach Heideggers handschriftlicher Verbesserung in der Maschinenabschrift.]

Weise einheitlich im Ganzen ihrer Entwicklung zu überschauen und zu beurteilen. Demgemäß kann man im Gesichtskreis der anthropologisch-instrumentalen Vorstellung von der Technik mit einem gewissen Recht behaupten, zwischen einem Steinbeil und dem neuesten Erzeugnis moderner Technik, dem »Telstar«<sup>7</sup>, bestehe im Grunde kein wesentlicher Unterschied. Beides sind Instrumente, hergestellte Mittel für bestimmte Zwecke. Daß das Steinbeil ein primitives Werkzeug ist, der »Telstar« jedoch eine hochkomplizierte Apparatur, bedeutet zwar einen erheblichen gradweisen Unterschied, ändert jedoch an ihrem instrumentalen, d. h. technischen Charakter nichts. Jenes, das Steinbeil, dient zum Spalten und Behauen von weniger harten in der Natur vorfindlichen Körpern. Dieser, der Fernsehsatellit, dient als Schaltstelle für einen direkten transatlantischen Austausch von Fernsehprogrammen. Allerdings wird jedermann sich mit dem Hinweis beeilen, daß die erhebliche Verschiedenheit beider Instrumente es kaum mehr zulasse, beide Instrumente noch miteinander zu vergleichen, es sei denn, man begnüge sich damit, daß beide in einem ganz allgemein und leer gefaßten Instrumentalcharakter übereinkommen. Dadurch wird aber zugestanden, daß der Charakter des Instrumentalen nicht hinreicht, das Eigene der modernen Technik und ihrer Erzeugnisse zu bestimmen. Indes bleibt die anthropologisch-instrumentale Vorstellung von der Technik so eingängig und so hartnäckig, daß man die unleugbare Verschiedenheit beider Instrumente durch den ungewöhnlichen Fortschritt der modernen Technik erklärt. Aber die anthropologisch-instrumentale Vorstellung von der Technik bleibt nicht nur beherrschend, weil sie sich zunächst und handgreiflich aufdrängt, sondern weil sie in ihrem Umkreis richtig ist. Diese Richtigkeit wird überdies noch dadurch bekräftigt und befestigt, daß dies anthropologische Vorstellen nicht nur die Deutung der Technik bestimmt, sondern sich

<sup>7</sup> [»Telstar« ist der Name des ersten zivilen Kommunikationssatelliten. Der Satellit »Telstar 1« wurde am 10. Juli 1962 von Cape Canaveral in Florida (USA) aus ins All befördert.]

auf allen Gebieten als die maßgebende Denkweise vordrängt. Um so weniger läßt sich etwas unmittelbar gegen die Richtigkeit der anthropologisch-instrumentalen Vorstellung von der Technik einwenden. Und selbst wenn dies der Fall wäre, ließe sich dadurch die Frage nach der Technik nicht ins Reine bringen. Denn das Richtige ist nicht auch schon das Wahre, d. h. jenes, was uns das Eigenste einer Sache zeigt und verwahrt.

Wie aber sollen wir zum Eigensten der modernen Technik gelangen? Wie können wir die geläufige Vorstellung von der modernen Technik umdenken? Offenbar nur so, daß wir die Sache, die moderne Technik heißt, eigens in den Blick bringen und zwar aus dem her, was heute *ist*.

Ein von da bestimmtes Umdenken einer so entscheidenden Vorstellung muß sich allerdings damit begnügen, eine Vermutung zu bleiben. Aber auch als Vermutung ist sie noch eine Zumutung an das gewohnte Meinen.

Um bei diesem Vorhaben auf einen geeigneten Weg zu gelangen, bedarf es zuvor einer kurzen Besinnung auf das Wort »Technik«. Es gehört mit zur heute herrschenden Denkweise, daß sie eine Besinnung auf das Wort, das eine Sache nennt, für äußerlich und darum für überflüssig hält – was indes kein zureichender Grund ist, eine solche Besinnung in den Wind zu schlagen oder gar sie zu unterlassen.

Das Wort »Technik« leitet sich her vom griechischen τεχνικόν. Dies meint solches, was zur τέχνη gehört. Dieses Wort bedeutet schon in der frühen griechischen Sprache dasselbe wie ἐπιστήμη – d. h. einer Sache vorstehen, sie verstehen. Τέχνη heißt: Sichauskennen in etwas und zwar im Herstellen von etwas. Nun liegt aber für die rechte Einsicht in die griechisch gedachte τέχνη ebenso wie für das gemäßige Verständnis der späteren und modernen Technik alles daran, daß wir das griechische Wort in seinem griechischen Sinn denken und vermeiden, spätere und heutige Vorstellungen in das Wort hineinzudeuten. Τέχνη: das Sichauskennen im Herstellen. Sichauskennen ist eine Art des Erkennens, Erkannthabens und Wissens. Der Grundzug des Erkennens liegt nach griechi-

scher Erfahrung im Aufschließen, Offenbarmachen dessen, was als Anwesendes vorliegt. Insgleichen bedeutet das griechisch gedachte Herstellen nicht so sehr das Verfertigen, Hantieren und Operieren, sondern das, was unser deutsches Wort »herstellen« wörtlich sagt: her, nämlich ins Offenbare stellen als etwas, was vordem noch nicht als Anwesendes vorlag.

Knapp und zugespitzt gesprochen: Τέχνη ist kein Begriff des Machens, sondern ein Begriff des Wissens. Τέχνη und somit Technik meint eigentlich: daß etwas ins Offenbare, Zugängliche und Verfügbare gestellt und als Anwesendes zu seinem Stand gebracht wird. Insofern nun in der Technik der Grundzug des Wissens waltet, bietet sie selbst von sich aus die Möglichkeit und Aufforderung, daß sich dieses ihr eigene Wissen noch eigens ausgestalte, sobald eine ihm entsprechende Wissenschaft sich entfaltet und anbietet. Dies geschieht und geschieht im Verlauf der ganzen Menschheitsgeschichte einzig und allein innerhalb der Geschichte des europäischen Abendlandes im Beginn, oder besser gesagt, als der Beginn derjenigen Epoche, die man die Neuzeit nennt.

Darum bedenken wir jetzt die Funktion und den Charakter der neuzeitlichen Naturwissenschaft innerhalb der modernen Technik bei dem Versuch, das Eigentliche der modernen Technik in den Blick zu bringen aus dem her, was heute ist. Die andere Erscheinung, die neben der hervorstechenden Rolle der Naturwissenschaft in die Augen springt, ist das Unaufhaltsame der schrankenlosen Herrschaft der modernen Technik.

Vermutlich hängen beide Erscheinungen zusammen, weil sie die selbe Herkunft haben.

Im Sinne der geläufigen anthropologisch-instrumentalen Vorstellung von der modernen Technik gilt diese als die praktische Anwendung der modernen Naturwissenschaft. Allerdings mehrten sich sowohl von seiten der Physiker als auch von seiten der Techniker solche Stimmen, die eine Kennzeichnung der modernen Technik als angewandter Naturwissenschaft nun doch für unzureichend halten. Statt dessen spricht man jetzt von »gegenseitiger Unterstützung« im Verhältnis von Naturwissenschaft und



Technik (Heisenberg<sup>8</sup>). Zumal die Kernphysik sieht sich in eine Lage gebracht, die zu bestürzenden Feststellungen zwingt: daß nämlich die vom Beobachter im Experiment verwendete technische Apparatur mitbestimmt, was jeweils am Atom, d. h. an seinen Erscheinungen zugänglich ist und was nicht. Dies besagt jedoch nichts Geringeres als: die Technik ist mitbestimmend im Erkennen. Dies kann sie nur sein, wenn ihr Eigenstes selbst etwas vom Erkenntnischarakter an sich hat. Indes denkt man so weit nicht, sondern man begnügt sich mit der Feststellung eines Wechselverhältnisses von Naturwissenschaft und Technik. Man nennt beide ein »Zwillingspaar«, womit nichts gesagt ist, solange nicht ihre gemeinsame Herkunft bedacht wird. Mit dem Hinweis auf das Wechselverhältnis beider kommt man zwar dem Sachverhalt näher, so zwar, daß er jetzt erst recht rätselhaft und darum fragwürdig wird. Ein Wechselverhältnis zwischen Naturwissenschaft und Technik kann nur bestehen, wenn beide gleichgeordnet sind, wenn die Wissenschaft weder nur die Grundlage der Technik, noch die Technik nur die Anwendung der Wissenschaft ist. Rot und Grün sind gleich, insofern sie miteinander übereinkommen im Hinblick auf das Selbe, daß sie eigentlich Farben sind.

Was ist nun dasjenige, worin die moderne Naturwissenschaft und die moderne Technik übereinkommen und so das Selbe sind? Was ist das Eigentliche beider? Um dies ungefähr wenigstens in den Blick zu bringen, ist es nötig, das Neue der neuzeitlichen Naturwissenschaft zu bedenken. Diese wird, mehr oder weniger bewußt, von der leitenden Frage bestimmt: Wie muß die Natur als Gegenstandsgebiet zum voraus entworfen werden, damit die Naturvorgänge vorausberechenbar sind? In dieser Frage liegt ein Zwiefaches beschlossen: einmal eine Entscheidung über den Charakter der Wirklichkeit der Natur. Max Planck, der Begründer der Quantenphysik, hat diese Entscheidung in einem kurzen Satz ausgesprochen: »Wirklich ist, was sich messen läßt.« Nur was

\* [Werner Heisenberg, Physik und Philosophie. Stuttgart: Hirzel 1959; 3. Aufl. Stuttgart: Hirzel 1978, S. 182.]

vorausberechenbar ist, gilt als seiend. Zum anderen enthält die leitende Fragestellung der Naturwissenschaft den Grundsatz des Vorrangs der Methode, d. h. des Vorgehens gegenüber dem, *was* in solchem Vorgehen gegen die Natur jeweils als ausgewiesener Gegenstand sichergestellt ist. Ein Kennzeichen dieses Vorrangs liegt darin, daß in der theoretischen Physik die Widerspruchsfreiheit der Sätze und die Symmetrie der Grundgleichungen im vorhinein maßgebend bleiben. Durch den in der theoretischen Physik sich vollziehenden mathematischen Entwurf der Natur und durch das diesem Entwurf gemäß experimentelle Befragen der Natur wird diese nach bestimmten Hinsichten zu Antworten herausgefordert, gleichsam zur Rede gestellt. Die Natur wird daraufhin gestellt, sich in einer berechenbaren Gegenständlichkeit zu zeigen. (Kant)

Allein, gerade dieses herausfordernde Stellen ist zugleich der Grundzug der modernen Technik. Sie stellt an die Natur das Ansinnen, Energie zu liefern. Es gilt, diese im wörtlichen Sinne bei- und her-zustellen, verfügbar zu machen. Dieses die moderne Technik durchwaltende Stellen entfaltet sich in verschiedene, unter sich zusammenhängende Phasen und Formen. Die in der Natur verschlossene Energie wird aufgeschlossen, das Erschlossene wird umgeformt, das Umgeformte verstärkt, das Verstärkte gespeichert, das Gespeicherte verteilt. Diese Weisen, nach denen die Naturenergie sichergestellt wird, sind gesteuert, welche Steuerung ihrerseits sich wieder sichern muß.

Durch das Gesagte legt sich der Gedanke nahe, die neuzeitliche Naturwissenschaft, ihr betrachtend-beschreibendes Stellen der Natur auf eine berechenbare Gegenständlichkeit hin, könnte eine Spielart der modernen Technik sein. Dann müßte die geläufige Vorstellung vom Verhältnis der Naturwissenschaft und Technik umgekehrt werden: Nicht die Naturwissenschaft ist die Grundlage der Technik, sondern die moderne Technik ist der tragende Grundzug der modernen Naturwissenschaft. Wenngleich diese Umkehrung der Sache näher kommt, trifft sie nicht ihren Kern. Im Hinblick auf das Verhältnis der modernen Naturwissenschaft und der modernen Technik gilt es zu bedenken, daß das

Eigenste beider, ihre gemeinsame Herkunft, sich in dem verbirgt, was wir das herausfordernde Stellen nannten. Was aber ist dieses selbst? Doch offenkundig ein Tun des Menschen, das vorstellende, herstellende Vorgehen des Menschen gegen die Natur. Durch die jetzt gewonnene Auslegung der modernen Technik wird somit die anthropologische Vorstellung von der Technik nicht nur in ihrem Recht bestätigt, sondern bekräftigt. Oder sollte diese Vorstellung durch das jetzt Gewiesene durchaus fraglich werden? Wir müssen die Antwort zurückstellen, bis wir zuvor die andere Erscheinung der modernen Technik bedacht haben: das ist das *Unaufhaltsame ihrer schrankenlosen Herrschaft*.

Schon der bis vor kurzem häufig geäußerte Notruf, der Gang der Technik müsse gemeistert, ihr immer stärkeres Drängen nach neuen Entwicklungsmöglichkeiten müsse unter Kontrolle gebracht werden, bezeugt allzu deutlich, daß hier die Befürchtung laut wird, in der modernen Technik könnte ein Anspruch sprechen, dessen Durchsetzung der Mensch weder aufzuhalten, noch gar im ganzen zu übersehen und zu bewältigen vermöge. Inzwischen aber – und dies ist vor allem bedeutsam – verstummen diese Notrufe mehr und mehr; was keineswegs besagt, der Mensch habe nun den Gang der Technik sicher in die Hand bekommen. Das Schweigen verrät vielmehr, daß sich der Mensch dem Machtanspruch der Technik gegenüber in die Rat- und Hilflosigkeit verstoßen sieht, d. h. in die Notwendigkeit, das Unaufhaltsame der Herrschaft der Technik schlechtweg, ob ausdrücklich oder unausdrücklich, zu bejahen. Hält man sich vollends bei dieser Bejahung des Unausweichlichen an die gängige instrumentale Vorstellung von der Technik, dann sagt dies: Man bejaht die Herrschaft eines Vorgangs, der sich darauf beschränkt, fortgesetzt neue Mittel bereitzustellen, ohne sich dabei an irgend eine Setzung von Zwecken zu kehren.

Aber inzwischen hat sich gezeigt, daß die Zweck-Mittel-Vorstellung das Eigenste der Technik überhaupt nicht trifft. Ihr Eigenliches besteht darin, daß in ihr der Anspruch spricht, die Natur auf die Beistellung und Sicherung von Naturenergie herauszufor-

dern. Dieser Anspruch ist mächtiger als jede menschliche Zwecksetzung. Ihn bejahen heißt nichts Geringeres als: ein Geheimnis im Walten dessen, was heute ist, anerkennen; heißt: einem Anspruch, der über den Menschen, über dessen Planen und Betreiben hinausliegt, entsprechen. Das Eigenste der modernen Technik ist kein bloß menschliches Gemächte. Der heutige Mensch ist selbst von dem Anspruch herausgefordert, die Natur auf die Bereitstellung von Energien hin herauszufordern. Der Mensch selbst ist gestellt, ist daraufhin angesprochen, dem genannten Anspruch zu entsprechen.

Wir kommen dem Geheimnis dessen, was heute in der technisch bestimmten Welt in Wahrheit *ist*, näher, wenn wir den im Eigentlichen der modernen Technik sprechenden Anspruch an den Menschen, die Natur auf ihre Energie herauszufordern, einfach anerkennen, statt vor ihm durch ohnmächtige, nur auf die Wahrung der Humanität beschränkte Zielsetzungen auszuweichen.

Doch – was hat dies alles mit der Sprache zu tun? Inwiefern wird es nötig, von der Techniker-Sprache, d. h. von einer durch das Eigenste der Technik bestimmten technischen Sprache zu sprechen? Was ist die Sprache, daß gerade sie auf eine besondere Weise dem Herrschaftsanspruch der Technik ausgesetzt bleibt?

### *Sprache*

Von alters her gilt die Lehre, der Mensch sei im Unterschied zu Pflanze und Tier das sprachfähige Wesen. Dieser Satz meint nicht nur, der Mensch besitze neben anderen Fähigkeiten auch diejenige, zu sprechen. Der Satz will sagen: erst die Sprache befähige den Menschen, dasjenige Lebewesen zu sein, das er als Mensch ist. Als der Sprechende ist der Mensch: Mensch. Doch wer oder was ist der Mensch? Und was heißt sprechen? Es genügt, diese beiden Fragen nur zu nennen, um erkennen zu lassen, daß sich hier eine unübersehbare Fülle des Fragwürdigen auftut. Aber be-



unruhigender noch als diese Fülle bleibt der Umstand, daß es von vornherein an einem verlässlichen Leitfaden fehlt, dem entlang die genannten Fragen sich auf eine sachgerechte Weise entfalten ließen. Darum halten wir uns auch hier bei der Sprache, wie bei der Technik, zunächst an die gängigen Vorstellungen.

Sprechen ist: 1. eine Fähigkeit, Tätigkeit und Leistung des Menschen.

Es ist: 2. die Betätigung der Werkzeuge der Verlautbarung und des Gehörs.

Sprechen ist: 3. Ausdruck und Mitteilung der von Gedanken geleiteten Gemütsbewegungen in Dienste der Verständigung.

Sprechen ist: 4. ein Vorstellen und Darstellen des Wirklichen und Unwirklichen.

Diese vier in sich selber noch mehrdeutigen Kennzeichnungen der Sprache hat dann Wilhelm v. Humboldt auf einen tieferen Grund gegründet und so das ganze Sprachwesen umfassender bestimmt. Es genüge, aus seinen Betrachtungen über die Sprache den einzigen Satz anzuführen:

»Wenn in der Seele wahrhaft das Gefühl erwacht, daß die Sprache nicht bloß ein Austauschmittel zu gegenseitigem Verständnis, sondern eine wahre *Welt* ist, welche der *Geist* zwischen sich und die *Gegenstände* durch die innere Arbeit seiner Kraft setzen muß, so ist sie [die Seele] auf dem wahren Wege, immer mehr in ihr [nämlich in der Sprache als Welt] zu finden und in sie zu legen.«<sup>9</sup>

Der Satz Humboldts enthält eine negative und eine positive Aussage. Die positive sagt: Jede Sprache ist eine Weltansicht, näm-

<sup>9</sup> Wilhelm von Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, S. CCXXI. [Faksimile-Druck nach Dümmlers Original-Ausgabe von 1856. Bonn: Dümmler 1960, § 20; auch in: Wilhelm von Humboldt's gesammelte Werke. Bd. 6. Berlin: Reimer 1848 (Photomechanischer Nachdruck: Berlin/New York: De Gruyter 1988), S. 1-425; hier S. 210. – Ergänzungen im Zitat in eckigen Klammern von Heidegger.]

lich diejenige des Volkes, das sie spricht. Die Sprache ist die Zwischenwelt zwischen dem Geist des Menschen und den Gegenständen. Die Sprache ist der Ausdruck dieses Zwischen von Subjekt und Objekt. Erst in jüngster Zeit wird Wilhelm v. Humboldts entscheidende Einsicht in das Sprachwesen innerhalb der Sprach- und Literaturwissenschaft wirksam. Verwiesen sei auf die Untersuchungen von Leo Weisgerber<sup>10</sup> und seiner Schule, insgleichen auf das bedeutsame Buch des Kultusministers Gerhard Storz »Sprache und Dichtung« ([München: Kösel] 1957). Die negative Aussage in Wilhelm v. Humboldts Satz betont: Die Sprache ist kein bloßes Austauschungs- und Verständigungsmittel. Allein, gerade diese<sup>11</sup> geläufige Vorstellung von der Sprache erfährt durch die Herrschaft der modernen Technik nicht nur eine neue Belebung, sondern eine Verfestigung und einseitige Aufsteigerung ins Äußerste. Sie schlägt sich in dem Satz nieder: Sprache ist Information.

Nun könnte man meinen, die technische Deutung der Sprache als Mittel der Mitteilung und Benachrichtigung sei selbstverständlich, insofern die Technik sich selber als ein Mittel verstehe und alles nur nach dieser Hinsicht vorstelle. Aber im Lichte des bisher über das Eigentliche der Technik und der Sprache Erörterten bleibt diese Erklärung an der Oberfläche. Wir müssen satt dessen fragen: Inwiefern kommt auch und gerade in der Umprägung der Sprache zur bloßen Information das Eigene der modernen Technik zur Geltung, daß sie den Menschen zur Bereitstellung und Sicherstellung der Naturenergie herausfordert, d. h. stellt? Inwiefern liegt im Sprachwesen selber gleichsam die Angriffsfläche und Möglichkeit für die Umprägung zur technischen Sprache, d. h. zur Information? Um diese Fragen auch nur im groben zu beantworten, ist zweierlei nötig: Einmal bedarf es der hinreichenden Bestimmung des Eigenen der Sprache, d. h. dessen, was das Sprechen des Menschen

<sup>10</sup> [Leo Weisgerber (1899–1985) war ein deutscher Sprachwissenschaftler und Keltologe. Er lehrte von 1942 bis zu seiner Emeritierung 1967 an der Universität Bonn.]

<sup>11</sup> [Satzanfang im Manuskript am Rand stenographisch geändert zu:] Allein, gerade Sprechkunst und die ...

eigentlich ist. Zum anderen muß hinreichend genau umgrenzt werden, was Information im streng technischen Sinne meint.

Wenngleich Wilhelm v. Humboldts Deutung der Sprache als Weltansicht eine fruchtbare Erkenntnis gebracht hat, läßt sie doch im Unbestimmten, was das Eigene der Sprache, das Sprechen selber ist. Aus Gründen, deren Erörterung hier übergangen werden muß, bleibt Wilhelm v. Humboldt bei der Kennzeichnung der Sprache als Ausdruck, nämlich eines Inneren, d. h. des Gemüts, durch ein Äußeres – die Verlautbarung und Schrift – stehen.

Sprechen aber ist eigentlich Sagen. Jemand spricht unaufhörlich, und sein Sprechen bleibt nichtssagend. Wogegen ein Schweigen vielsagend sein kann. Doch was heißt »sagen«? Wir erfahren es, wenn wir darauf achten, was uns die eigene Sprache bei diesem Wort zu denken gibt. »Sagan« heißt zeigen. Und was heißt zeigen? Es heißt: etwas sehen- und hörenlassen, etwas zum Erscheinen bringen. Das Ungesagte ist das noch nicht Gezeigte, noch nicht ins Erscheinen Gelangte. Zum Erscheinen aber kommt durch das Sagen Anwesendes, daß und wie es anwest; zum Erscheinen kommt im Sagen auch das Abwesende als ein solches. Eigentlich sagen, d. h. zeigen, d. h. erscheinenlassen, kann nun aber der Mensch nur solches, was sich selber ihm zeigt, was von sich her erscheint, sich offenbart und sich zuspricht.

Nun kann aber auch das Sagen als Zeigen so vorgestellt und vollzogen werden, daß Zeigen nur heißt: Zeichen geben. Das Zeichen wird dann zur Meldung und zur Nachricht über etwas, was sich selbst nicht zeigt. Ein erklingender Ton, ein aufblitzendes Licht sind für sich genommen keine Zeichen. Sie werde erst zu solchen hergestellt und bestellt, wenn zuvor verabredet, d. h. gesagt ist, was sie jeweils bedeuten sollen. Denken wir an die Morsezeichen, die auf Punkt und Strich, deren Anzahl und Anordnung beschränkt und dabei den Lautgebilden der Sprachlaute zugeordnet sind. Das einzelne Zeichen kann je nur eine von zwei Gestalten, Punkt oder Strich, haben. Hier vollzieht die Rückführung der Zeichenfolge auf eine solche von Ja-Nein-Entscheidungen, zu deren Herstellung Maschinen bestellt werden, deren Stromfolgen und

Stromstöße das Schema der abstrakten Zeichengebung ausführen und die entsprechenden Meldungen liefern. Damit nun eine solche Art von Nachricht möglich wird, muß jedes Zeichen eindeutig definiert sein; insgleichen muß jede ihrer Zusammenstellungen eindeutig eine bestimmte Aussage bedeuten. Der einzige Charakter der Sprache, der in der Information übrig bleibt, ist die abstrakte Form der Schrift, die auf die Formeln eines Logikkalküls umgeschrieben wird. Die dabei notwendig geforderte Eindeutigkeit der Zeichen und Formeln sichert die Möglichkeit der sicheren und schnellen Mitteilung.

Auf den technisch-rechnerischen Prinzipien dieser Umformung der Sprache als Sagen zur Sprache als bloß zeichengebender Meldung beruht der Bau und die Leistung der Großrechenanlagen. Das für unsere Besinnung Entscheidende liegt darin, daß von den technischen Möglichkeiten der Maschine die Vorschrift gestellt wird, wie die Sprache noch Sprache sein kann und soll. Art und Charakter der Sprache bestimmen sich nach den technischen Möglichkeiten der formalen Zeichengebung, die eine Folge fortgesetzter Ja-Nein-Entscheidungen in der größtmöglichen Schnelligkeit ausführt. Welche Programme der Rechenmaschine eingegeben werden können, womit sie, wie man sagt, gefüttert werden kann, richtet sich nach dem Bau und der Leistungsfähigkeit der Maschine. Die Art der Sprache wird durch die Technik bestimmt. Aber gilt auch nicht das Umgekehrte: Der Bau der Maschine richtet sich nach den sprachlichen Aufgaben, z. B. solchen der Übersetzung? Aber auch so sind die sprachlichen Aufgaben im vorhinein und grundsätzlich an die Maschine gebunden, die überall die Eindeutigkeit der Zeichen und der Zeichenfolgen fordert. Darum läßt sich ein Gedicht grundsätzlich nicht programmieren.

Mit der unbedingten Herrschaft der modernen Technik steigert sich die Macht – der Anspruch sowohl wie die Leistung – der zur größtmöglichen Informationsbreite eingerichteten technischen Sprache. Weil diese in Systemen des formalisierten Meldens und Zeichengebens verläuft, ist die technische Sprache der schärfste und bedrohlichste Angriff auf das Eigentliche der Sprache: das



*Sagen* als das Zeigen und Erscheinenlassen des Anwesenden und Abwesenden, der Wirklichkeit im weitesten Sinne.

Sofern aber das Verhältnis des Menschen sowohl zu dem Seienden, das ihn umgibt und trägt, als auch zu dem Seienden, das er selbst ist, im Erscheinenlassen, im gesprochenen und ungesprochenen *Sagen* beruht, ist der Angriff der technischen Sprache auf das Eigentliche der Sprache zugleich die Bedrohung des eigensten Wesens des Menschen.

Hält man im Sinne der alles bestimmenden Herrschaft der Technik die Information wegen ihrer Eindeutigkeit, Sicherheit und Schnelligkeit der Vermittlung von Nachrichten und Anweisungen für die höchste Form der Sprache, dann ergibt sich daraus auch die entsprechende Auffassung des Menschseins und des menschlichen Lebens. So lesen wir bei Norbert Wiener, einem der Begründer<sup>12</sup> der Kybernetik, d. h. der am weitesten ausgreifenden Disziplin der modernen Technik: »Die ganze Welt sehen und der ganzen Welt Befehle erteilen, ist fast das gleiche, wie überall zu sein.« (Mensch und Maschine<sup>13</sup>, S. 95) Und an anderer Stelle: »Tätig leben heißt mit angemessener Information leben.« (A.a.O. S. 114)

Im Gesichtskreis der informationstheoretischen Vorstellung der Sprache und des Menschen wird dann auch eine Tätigkeit wie das Lernen technisch ausgelegt. So schreibt Norbert Wiener:

»Lernen ist seinem Wesen nach eine Form der Rückkopplung, bei der das Verhaltensschema durch die vorangegangene Erfahrung abgewandelt wird.« (A.a.O., S. 63)

»Rückkopplung ist [...] ein sehr allgemeines Charakteristikum von Verhaltensformen.« (Ebd.)

»[...] Rückmeldung ist die Steuerung eines Systems durch Wiedereinschalten seiner Arbeitsergebnisse in das System selbst.« (A.a.O. S. 65)

<sup>12</sup> [Manuskript:] Mitbegründer

<sup>13</sup> [Norbert Wiener, Mensch und Menschmaschine (f). (Autorisierte Übersetzung von Gertrud Walther.) Frankfurt a. M./Berlin: Metzner 1952.]

Den technischen Prozeß der Rückkopplung, der durch den Reglerkreis gekennzeichnet ist, leistet eine Maschine ebenso gut – wenn nicht technisch überlegener – als das Meldesystem der menschlichen Sprache. Darum ist der letzte Schritt, wenn nicht gar der erste, aller technischen Theorie der Sprache zu erklären. »daß die Sprache nicht eine ausschließlich dem Menschen vorbehaltene Eigenschaft ist, sondern eine, die er bis zu einem gewissen Grade mit den von ihm entwickelten Maschinen teilt.« (Wiener. a.a.O., S. 78) Ein solcher Satz ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß das Eigentliche der Sprache auf das bloße Zeichengeben, das Melden reduziert, d. h. verkümmert wird.

Indessen stößt auch die Informationstheorie der Sprache notwendig an eine Grenze. Denn »jeder Versuch, einen Teil der Sprache [durch Formalisierung in ein Zeichensystem] eindeutig zu machen, setzt schon den Gebrauch der natürlichen Sprache voraus, auch soweit sie nicht eindeutig ist.« (C. Fr. v. Weizsäcker, *Sprache als Information*<sup>14</sup>) Immer bleibt noch die »natürliche«, d. h. die nicht erst technisch erfundene und bestellte Sprache erhalten und gleichsam im Rücken aller technischen Umformung des Sprachwesens.

Was hier die »natürliche« Sprache genannt wird – die nicht technisierte Umgangssprache –, heißt im Titel des Vortrags die überlieferte Sprache. Überlieferung ist nicht bloße Weitergabe, sie ist Bewahrung des Anfänglichen, ist Verwahrung neuer Möglichkeiten der schon gesprochenen Sprache. Diese selbst enthält und schenkt das Ungesprochene. Die Überlieferung der Sprache wird durch die Sprache selbst vollzogen, und zwar in der Weise, daß sie den Menschen dafür in Anspruch nimmt, aus der aufbehaltenen

<sup>14</sup> [In: *Die Sprache*. Hg. von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste. (Verantw. für die Red.: Clemens Graf Podewils.) München: Oldenbourg 1959 (Gestalt und Gedanke. 5. Folge des Jahrbuchs der Bayerischen Akademie der Schönen Künste), S. 45–76; hier S. 70 (Text geringfügig umgestellt); Wiederabdruck in: Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*. 8. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, S. 39–60; hier S. 56.]



Sprache her die Welt neu zu sagen und damit Noch-nicht-geschautes zum Scheinen zu bringen. Dies aber ist der Beruf der Dichter.

Der Titel des Vortrags »Überlieferte Sprache und technische Sprache« nennt somit nicht nur einen Gegensatz. Hinter dem Titel des Vortrags verbirgt sich der Hinweis auf eine ständig wachsende Gefahr, die den Menschen im Innersten seines Wesens bedroht – nämlich in seinem Verhältnis zum Ganzen dessen, was gewesen, was im Kommen, was gegenwärtig *ist*. Was zunächst nur wie ein Unterschied von zwei Arten der Sprache aussieht, erweist sich als ein über den Menschen waltendes Geschehen, das nichts Geringeres als das Weltverhältnis des Menschen angeht und erschüttert. Es ist ein Weltbeben, dessen Stöße der heutige Mensch kaum beachtet, weil er fortgesetzt mit den neuesten Informationen zugedeckt wird.

Darum wäre zu überlegen, ob der Unterricht in der Muttersprache angesichts der Mächte des Industriezeitalters nicht etwas ganz anderes ist als nur etwas allgemein Bildendes gegenüber der Fachausbildung. Zu bedenken wäre, ob dieser Sprachunterricht statt einer Bildung nicht eher eine Besinnung sein müßte, nämlich auf die Gefahr, die die Sprache und d. h. das Verhältnis des Menschen zur Sprache bedroht, eine Besinnung aber zugleich auf das Rettende, das sich im Geheimnis der Sprache verbirgt, sofern sie uns immer auch in die Nähe des Ungesprochenen und des Unausprechlichen bringt.



XXXVI. DIE BESTIMMUNG  
(ZUR FRAGE NACH DER BESTIMMUNG)  
DER SACHE DES DENKENS

*(Heidelberger Fassung: Vortrag am 24. Juli 1964;  
Amriswiler Fassung: Vortrag am 30. Oktober 1965;  
Überarbeitete und wesentlich erweiterte Amriswiler Fassung;  
Kieler Fassung: Vortrag am 19. Juli 1967)*



[Heidelberger Fassung:]

### Die Bestimmung der Sache des Denkens<sup>1</sup>

Denken meint hier die Art des »Vorstellens«<sup>2</sup>, darin sich die Philosophie bewegt. Das Wort »Sache« gehört ursprünglich in den Sprachgebrauch der Rechtsprechung. Es meint das, worüber verhandelt werden soll. Die Ur-Sache ist jenes, worüber vor allem anderen gehandelt werden muß. Die Sache im weiteren Sinne meint (betrifft jeweils<sup>3</sup>) das, was uns angeht, was unsere Sache ist. (Die Sache des Denkens meint jenes, was die Philosophie als solche angeht.<sup>4</sup>) Unsere Sache kann sein der Betrieb der Wissenschaft; meine Sache und nicht die eines anderen Menschen kann sein die Hilfe für einen Freund. Der Bedeutungsbereich des Wortes ist nicht auf den Unterschied von Person und Sache eingeschränkt. Unsachlich heißt ein Verhalten, das nicht bei dem bleibt, sich nicht an das hält, worum es sich handelt, wovon die Rede ist, worüber Rechenschaft verlangt wird. Die Sache des Denkens verstehen wir als das, wovon das Denken angegangen ist. Bei der Bestimmung der Sache des Denkens handelt [es] sich um die Vorgabe dessen, dem das Denken nachzugehen hat, um die Vorgabe<sup>5</sup> nicht nur, sondern um die zureichende Vorzeichnung. Demnach vollzieht das Denken die Bestimmung der Sache des Denkens. Es bestimmt, was seine Sache ist, und bestimmt damit sich selbst als den Bezug zur Sache. Die Bestimmung der Sache des Denkens als Sache des Denkens.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vorgetragen im Privat-Seminar von H.-G. Gadamer in Heidelberg am 24. Juli 1964. [Die zahlreichen Randbemerkungen zum 1. Blatt der Handschrift des Vortrags sind aufgenommen in die Ergänzung Nr. 1, S. 1227 f. Zu den verschiedenen Vortragsfassungen vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« (S. 1396–1400).]

<sup>2</sup> Woher »vorstellen« (repraes[entare])?

<sup>3</sup> [Darüberschrieben.]

<sup>4</sup> [Der Satz ist in der Handschrift eingeklammert und wird im Text durch einen Verbindungsstrich zu unten »Unsere Sache ...« übersprungen.]

<sup>5</sup> Bestimmung ... Vorschrift – Vor-gabe –

<sup>6</sup> [Die drei Erläuterungen zusammenfassen; *an Schluß alles anders.*]\*

\* [Große eckige Klammern in der Handschrift.]

Wenn wir versuchen, dem nachzusinnen, wie sich die Bestimmung der Sache des Denkens in der Philosophie vollzog, dann geschieht dies im gegenwärtigen Zeitalter. So finden wir uns in eine Bindung eingewiesen, deren Verbindlichkeit wir kaum beachten und noch weniger bedenken.

In der Frage nach der Sache des Denkens sind wir jedoch nicht nur durch die Überlieferung gebunden, wir sind zugleich für die Frage erweckt, sogar belehrt und dies durch die beiden Denker, die in den Bemühungen des heutigen Denkens auf eine besondere Weise mitsprechen: Hegel und Husserl. Beide stellen das Denken ihrer Zeit unter die Forderung, die lautet: »zur Sache selbst«. In seiner Einleitung zum »System der Wissenschaft«, d. h. der Philosophie, die Hegel als »Vorrede«<sup>7</sup> in der »Phänomenologie des Geistes« veröffentlicht hat, vernehmen wir mehrmals den Ruf »zur Sache selbst«.<sup>8</sup> Er weist die ungemäßen Beziehungen zur Sache der Philosophie zurück. Dahin gehört das bloße Reden über den Zweck der Philosophie, aber auch das bloße Berichten über die Resultate des philosophischen Denkens. Beide, Zweck und Resultat, sind nie das wirkliche Ganze der Philosophie. Ihr Ganzes ist nur das Ganze in seinem Werden. Solches geschieht in der ausführenden Darstellung der Sache. Nur so kommt die Sache der Philosophie »selbst« zum Vorschein. Der Ruf »zur Sache selbst« hat den Charakter der Abwehr.<sup>9</sup> Diese nimmt ihre Entschiedenheit daraus, daß, was die Sache der Philosophie sei, schon feststeht. Sie heißt Subjektivität des Bewußtseins. Der Ruf »zur Sache selbst« fordert



<sup>7</sup> [In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes (1807). Nach dem Texte der Originalausgabe hg. von Johannes Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg: Meiner 1952 (Philosophische Bibliothek Bd. 114), S. 9–59.]

<sup>8</sup> [Zusatz mit Zuordnungszeichen zum Text:] Vgl. Beginn der Einleitung: »Es ist eine natürliche Vorstellung«. [In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. von Johannes Hoffmeister, a.a.O., S. 63; vgl. Ergänzung Nr. 3, S. 1229.]

<sup>9</sup> [Zusatz mit Zuordnungszeichen zum Text:] Was wird abgewehrt? Die ungemäße Art der Darstellung. Darstellung und Bestimmung. Somit wird die Frage nach der Sache zur Frage ihrer rechtmäßigen Bestimmung. (Die Sache – ist die Sache selbst.) [Vgl. Ergänzung Nr. 2, S. 1228.]

die sachgerechte Darstellung der Sache und ihren Vollzug. Der Name bedarf freilich einer Erläuterung.

Hundert Jahre nach Hegels »Phänomenologie des Geistes« wird der Ruf »zur Sache selbst« erneut vernehmbar in Husserls Abhandlung »Die Philosophie als strenge Wissenschaft«. Sie erschien im Jahre 1910/11 im ersten Band der Zeitschrift »Logos«<sup>10</sup> (S. 289 [– 341]). [Beiläufig sei vermerkt, daß mit ein Anstoß zur damaligen Gründung dieser Zeitschrift in Freiburg ein Vorfall war, über den wir erst heute mit dem nötigen Weitblick nachdenken können und müssen. Gemeint ist die Besetzung des philosophischen Lehrstuhls von Hermann Cohen in Marburg durch einen Experimentalpsychologen.]<sup>11</sup> Auch Husserls Ruf »zu den Sachen selbst« im Logosaufsatz hat den Charakter einer Abwehr. Sie zielt jedoch nach einer anderen Richtung als diejenige Hegels, zwar nach anderer Richtung, aber in derselben Absicht: *auf die Methode die Sache – selbst*. Die Abwehr Husserls trifft einmal die naturalistische Psychologie, die beansprucht, über die einzig wissenschaftliche Methode für eine Erforschung des Bewußtseins zu verfügen. Husserls Abwehr richtet sich zum anderen gegen den Historismus, der sich in die Verhandlung über Standpunkte der Philosophie und in die Einteilung von Typen der philosophischen Weltanschauungen verliert. Dazu sagt Husserl (im Sperrdruck S. 340): »Nicht von den Philosophien sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb der Forschung ausgehen.«<sup>12</sup> Auch für Husserl steht die Sache der Philosophie schon fest. Es ist die Subjektivität des Bewußtseins, das Sichwissen des absoluten Ich. Es

<sup>10</sup> [Wiederabdruck in: Edmund Husserl, Aufsätze und Vorträge (1911–1921). Mit ergänzenden Texten hg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp (Husserliana Bd. XXV). Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff 1987, S. 3–62.]

<sup>11</sup> [Ergänzung am Rand mit Zuordnungszeichen zum Text; eckige Klammern in der Handschrift. Nachfolger des Neukantianers Hermann Cohen (1842–1918) nach dessen Emeritierung im Jahre 1912 als Ordinarius an der Philipps-Universität zu Marburg wurde der deutsche Psychologe Erich Rudolf Jaensch (1885–1940), der den philosophischen Lehrstuhl bis zu seinem Tode innehatte.]

<sup>12</sup> [In: Edmund Husserl, Aufsätze und Vorträge (1911–1921) (Husserliana Bd. XXV), S. 61. In Husserls Originaltext steht »Antrieb zur Forschung«.]

ist die selbe Sache wie für Hegel. Nur steht sie in einem anderen und engeren Horizont.

Der Ruf lautet nicht »zur Sache«, so als verlange er eine Bestimmung darüber, was als die Sache der Philosophie anzusetzen sei.<sup>13</sup> Der Ruf lautet »zur Sache selbst«. Dabei liegt der Ton auf dem »selbst«. Dies meint nicht nur die Abwehr von etwas Unge-  
mäßigen. Es verlangt das Gewinnen und den Vollzug der Methode, in der sich die im Prinzip, d. h. von Anfang her vorbestimmte Sache sachgerecht darstellt.<sup>14</sup> Jedesmal handelt es sich, nur nach verschiedenen Hinsichten, um die Darstellung der absoluten Subjektivität. Zur Subjektivität gehört das Selbstbewußtsein – das Sichwissen. Darstellung der Subjektivität heißt daher: Darstellung der Subjektivität für sich selbst durch sich selbst im Element ihrer selbst. Der Weg einer solchen Darstellung ist für Hegel die spekulative Dialektik, für Husserl die transzendente Reduktion, getragen und geleitet von der »Evidenz«, die er als »apriorische Strukturform des Bewußtseins« kennzeichnet (Formale und transzendente Logik. [Halle a. S.: Niemeyer] 1929, S. 255<sup>15</sup>). Die als solche festliegende Sache der Philosophie – die Subjektivität – ist nur diese Sache als die Sache selbst, d. h. in ihrer Darstellung. Das Selbstbewußtsein gelangt in das ihm eigene Sein nur durch die vollständigste Bewußtheit – d. h. im vollständigen Sich-wissen als absolute Idee. Die Methode gehört zur Sache und umgekehrt: die Sache gehört als solche in die Methode. Das Selbstbewußtsein »ist« als solches: in sich selber nachgehen zu seiner Vollständigkeit. Die Methode ist in beiden Fällen kein an die Sache erst herangebrachtes und an ihr operierendes Instrument. Die Darstellung

<sup>13</sup> [Randbemerkung:] Die Verschiedenheit der Position von Hegel und Husserl entschiedener herausstellen.

<sup>14</sup> [Randbemerkung:] ! *unzureichend*; für Hegel handelt es sich um die vollständige Bestimmung der Sache; nicht nur Substanz, sondern Subjekt und dieses ganz und damit erst Sache und Methode identisch.

Vgl. S. 12 rechts [im vorliegenden Band S. 1214 f.].

<sup>15</sup> [Edmund Husserl, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten hg. von Paul Janssen (Husserliana Bd. XVII). Den Haag: Nijhoff 1974, S. 295.]

der Sache der Philosophie gehört zur Sache auch nicht nur so wie der Schlüssel zum Schloß. Die Methode gehört in den Wesensbau der Sache, der den Gang ihres Werdens zu sich selbst und ihre Darstellung vorzeichnet. Die Sache der Philosophie, die absolute Subjektivität, ist in beiden Fällen, wenngleich auf verschiedene Weise, identisch mit der Methode.

Worüber belehrt uns die Besinnung auf den von Hegel und Husserl vorgebrachten Ruf: »zur Sache selbst«? Darüber, daß weder in dem Ruf noch in seiner Befolgung die Frage, welches denn die Sache des Denkens sei, gefragt wird. Welches die Sache der Philosophie sei, ist von Anfang her und durch die Überlieferung beschieden, bestimmt. So böte denn unsere Besinnung auf den Ruf »zur Sache selbst« nur ein negatives Ergebnis: die Feststellung, daß die Frage, welches die Sache des Denkens sei, nicht gefragt wird. Aber diese Einsicht ist keineswegs so negativ, wie die Aussage darüber zunächst lautet. Denn recht bedacht, zeigt unsere Erläuterung, daß gerade der Ruf »zur Sache selbst« unterstellt, nach der Bestimmung, welches denn die Sache des Denkens sei, brauche überhaupt nicht erst gefragt zu werden. Wir erkennen das Verfängliche des Rufes. Er ruft »zur Sache selbst« und so gerade nicht zur Sache, somit nicht in die Frage, welche Sache ist es, die als »Subjektivität des Bewußtseins« ihre sachgemäße Darstellung verlangt; mehr noch: Die Einsicht in die Verfänglichkeit des Rufes »zur Sache selbst« ist etwas Positives.

(Woher und wie geschieht und geschah überhaupt die Bestimmung der Sache des Denkens?) Dann gibt uns die kurze Besinnung, die wir jetzt dem Ruf »zur Sache selbst« bei Hegel und Husserl widmeten, die Gelegenheit, auf einen Sachverhalt hinzuweisen, der uns, falls wir ihn recht beachten, in der Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens auf den geeigneten Weg bringen kann.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> [Randbemerkung:] *Wie anfänglich* / und dieses »Wie« – was dabei geschah und der Sache nach geschehen mußte.

Die Darstellung der Sache der Philosophie vollendet sich für Hegel in der »absoluten Idee«, d. h. im Sichselbsterscheinen des absolut Seienden. Zum Sein des Seienden gehört dieses Erscheinen. In diesem Erscheinen ist es (vgl. Schluß der »Wissenschaft der Logik« 1816. S. 352<sup>17</sup>) »erfülltes Sein«. Das Erscheinen gehört zur Sache der Philosophie nicht deshalb, weil sie sich im Bewußtsein darstellen muß, sondern: die Darstellung im Bewußtsein und für dieses ist notwendig, weil zum Sein des Seienden das Erscheinen und Scheinen gehört. Nur deshalb kann und muß das Denken ein spekulatives sein.

Für Husserl ist die »transzendente Subjektivität« »das einzige absolut Seiende« (Formale und transzendente Logik 1929. S. 240<sup>18</sup>). Die Evidenz und zumal die apodiktische ist nur deshalb »apriorische Strukturform des Bewußtseins«, weil die Evidenz, d. h. das evideri, d. h. das Sichsehenlassen zum Sein des Seienden gehört.<sup>19</sup> Das evideri – das Sichsehenlassen gibt es nur, wo es Erscheinen gibt, gibt es nur, insofern das Erscheinen zum Sein des Seienden gehört.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke (u. a.). Bd. V: Wissenschaft der Logik. Zweiter Theil. Die subjektive Logik, oder: Die Lehre vom Begriff. Berlin: Duncker & Humblot 1834 (= vorletzte Seite).]

<sup>18</sup> [Edmund Husserl, Formale und transzendente Logik. Hg. von Paul Janssen (Husserliana Bd. XVII), a. a. O., S. 278.]

<sup>19</sup> evideri – gesichtetwerden –  
| sich sehen lassen –

<sup>20</sup> [Randbemerkung mit Zuordnungszeichen zum Text:]

Inwiefern gehört das Sein des Seienden zum Erscheinen? Vgl. S. 7 [im vorliegenden Band S. 1207 f.]. Insofern Sein: »Anwesenheit« – Anwesendes

Auswechslung des Worts
kein Durchdenken des
Worts
das <i>Gesagte</i> –

Er-fahren – dahin gelangen, wo wir schon sind, wobei und worin wir uns schon aufhalten. Mit der Hexerei alles zu machen, nur das Eine nicht, was not tut für das Denken – dieses Einfache!! [Mehrere mit Bleistift ergänzte Wörter unleserlich. Zum möglichen Inhalt vgl. die Kieler Fassung (Vortrag vom 19. Juli 1967), S. 1272. Anm. 18.]

Diese Zugehörigkeit des Erscheinens zum Sein des Seienden bleibt uns solange verborgen, als wir nicht bedenken, was die geläufige Rede vom Seienden und von Sein besagt. Bedenken wir dies, dann sehen wir uns in den Anfang des abendländischen Denkens verwiesen und damit zur Frage genötigt: was heißt εἶναι; was heißt ἔστιν – was sagt das ἔστι γὰρ εἶναι des Parmenides?<sup>21</sup> Was heißt das: »Es ist nämlich Sein«? Sobald wir so fragen, dürfen wir uns nicht mehr an die anscheinende Selbstverständlichkeit der im ungefähren verbleibenden Rede von »Sein« und »es ist« halten. Zugleich aber müssen wir bereit werden zu dem Eingeständnis, daß hier ein anfängliches Sagen spricht – ein bis dahin ungehörtes, unerhörtes Wort, das sagend eine befremdliche Sache zeigt, Solches, was sich selber zeigt – und nur dies.<sup>22</sup>

Diese Zugehörigkeit des Erscheinens zum Sein des Seienden bleibt uns solange verborgen, als wir Sein nicht als Anwesenheit erblicken und das Erblickte sachgerecht bedenken. Unter der Bestimmung ihrer Sache als Anwesenheit des Anwesenden steht die Philosophie in ihrem und seit ihrem Anfang bei den Griechen. Unter dieser anfänglichen, jedoch sich wandelnden Bestimmung geht sie im gegenwärtigen Zeitalter zu ihrem Ende.

Mit dem Wort Anwesenheit nennen wir alles, was zum Anwesen des Anwesenden gehört. Was das Wort »Anwesen« sagt, erblicken wir, wenn wir dem folgen, wohin es zeigt. Verhehlen wir uns nicht, daß dem gewohnten Meinen, Vorstellen und Sprechen nicht nur schwer fällt, sondern im Prinzip versagt bleibt, dergleichen wie Anwesen von Anwesendem, d. h. die Sache der Philosophie eigens zu erblicken. Es bedarf hierzu nicht nur einer Änderung der Blickrichtung. Läge es nur daran, sollte sich nur die *Richtung* ändern, dann hieße das, die Art des Blickens bleibt unverändert die selbe. Allein, nötig wird eine Änderung nicht nur der Art des Blick-

<sup>21</sup> [Parmenides, Fragment B 6, 1 nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 6., verb. Aufl. Berlin: Weidmann 1951, S. 232.]

<sup>22</sup> [Dieser Absatz als Ergänzung oder teilweise Ersetzung des hier folgenden Absatzes auf der rechten Blattseite eingefügt.]

kes, sondern überhaupt des Vernehmens. Diese ist kein Anschauen und gleichwohl ein Sichzeigenlassen, unanschaulich, doch alles andere, nur nicht abstrakt, d. h. nichts, was in der Weise der Verallgemeinerung aus sinnlich Gegebenem (dem »Konkreten«) heraus und von ihm abgezogen wäre.<sup>23</sup>

Auf das ägäische Meer hinausblickend, sehen wir dort im Abendlicht eine Insel liegen – Anwesendes – so einfach wie bestürzend. Und dessen Anwesen? Die Insel selber ist das Anwesende, aber ihr Anwesen ist nichts Inselhaftes; es hängt weder am ragenden Gebirg, noch liegt es am Strand, noch schwimmt es auf dem Meer. Wo finden wir das Anwesen der anwesenden Insel? Vielleicht erhalten wir die Antwort, wenn wir zuvor genauer dasjenige bedenken, was wir suchen: das Anwesen. Was sagt Anwesen? »Wesen« heißt wahren, weilen. Das »An« – besagt: Her und bei –, Anwesen als Her-bei-weilen verlangt ein Wo und eine Art von woher das Weilen währt: das Meer. Das Weilen verlangt als Währen das Währen einer Zeit – am Abend. Aber die Art des Weilens des Meeres und die Zeit des Währens, der Abend, sind nicht selbst diese Insel. Aber gibt es eine Insel ohne Meer (ohne [?] Fluß), eine Insel ohne Tag und Nacht?<sup>24</sup> Sie gehören nicht selber zu diesem Anwesenden. Doch werden wir inzwischen uns schon gesagt haben, das Anwesen als Herbei-weilen klärt sich leicht auf, wenn wir beachten, was wir bislang unterschlagen haben. Das Anwesen

<sup>23</sup> [Randbemerkung mit Pfeil zum folgenden Text:]

Blicken < Vernehmen < Sichzeigenlassen < Sichbekundenlassen < Erfahren  
< Erlangen das Gelangen in die Belangnis des Denkens (als Ent-sagen) für die  
Hut\* des Gebraucht der Sterblichen in das ereignende Brauchen der Befugnis des  
Ge-Vierths.

\* Hut – die Wahr.

<sup>24</sup> [Ergänzungen (teilweise mit Bleistift):] historisch    geschichtlich    Zeit

Meer, Wasser nicht nur der Ort der Insel –

hier und dort    jetzt, dann und damals

Insel im Meer – Baum am Berghang –

im Meer aufragendes Festland

Gebirg    der Ort der Insel; ihr Wo?

geographisch  
geschichtlich  
dichterisch

und Herweilen geschieht auf uns zu, die wir hinausblicken zur Insel draußen auf dem Meer im Abendlicht. Gut – doch was heißt »wir«? Es meint: der Hinüberblickende. Bleibt unser Hinüberblicken nicht auch so wie das Herüberweilen der Insel ein Anwesen zu ihr – vermutlich ein ganz besonderes? Unser Hinüber zu – der Insel ist ein anderes als das Herüber der Insel zu uns. Inwiefern anders? Offenständig für ... die anwesende Insel und diese nicht offenständig für uns, sie erblickt uns nicht und geht uns doch an. Wie? In seinem εἶδος – Aussehen – Anblick (S. 7 unten<sup>25</sup>), den es bietet (ohne Beirung durch das, was aus der (in der ἀλήθεια) erfahrenen »Idee« geworden und wie die anfängliche aus dem Späteren her ausgelegt wird). Beide spielen je auf *ihre* Weise im währenden Gegeneinanderüber ihres Anwesens. Demnach spielen Raum und Zeit doch *mit* – beim Anwesen der anwesenden Insel. Aber wie? Was sind Raum und Zeit selber? Sind sie auch ein Anwesendes, oder gehören sie zum Anwesen, oder gilt weder das eine noch das andere? Das von uns so selbstverständlich vernommene Anwesen der anwesenden Insel bringt uns, wenn wir es eigens erblicken und klären wollen, in eine sich steigende Verlegenheit. Bis unser Nachsinnen schließlich auf das Nächstliegende trifft: Es gäbe kein Herüberweilen der Insel zu uns und kein Hinüberblicken von uns zur Insel, läge dieses Gegeneinanderüber nicht in der dämmernen Helle des scheidenden Abends. Das Erscheinen gehört zum Anwesen des Anwesenden, weil das Scheinen des Lichtes bedarf und der Helle. Indes bleibt zu fragen: Weilt die anwesende Insel zu uns her, insofern sie erscheint, oder kann sie nur erscheinen, weil sie anwest? In letzterem Fall gehört das Erscheinen nicht, wie wir bisher sagten, zum Anwesen des Anwesenden. Es müßte dann zutreffen, daß, was wir bislang Erscheinen nannten, einen anderen Charakter zeigt, der eigentlich mit Licht und Helle nichts zu tun hat. Wenn nämlich die Helle des Tages jäh wegschwindet und das Dunkel sich über das Meer und die Insel und über uns selbst gelegt hat – wie steht es dann mit dem Anwesen der Insel,

<sup>25</sup> [Im vorliegenden Band S. 1208.]

mit ihrem Herüberweilen zu uns Menschen und mit dem Hinüber des Menschen zu ihr? Für den auf seinem Boot in dunkler Nacht zur Insel heimkehrenden Fischer west die Insel sogar noch näher an als für uns. Auch für uns [ist<sup>26</sup>] die Insel jetzt, vom Strand heimgekehrt in der Nacht, noch anwesend. Denn das Dunkel, das sich zwischen die Insel und uns gelegt hat, nimmt uns zwar die Sicht auf die Insel, nimmt aber der Insel nicht ihr Anwesen. Wir bleiben noch bei ihr und sie bei uns. Demgemäß ist das Anwesen der Insel weder auf das Licht qua Helle noch auf das Dunkel qua Dunkelheit angewiesen.

Aber bringen nicht gerade die Griechen in ihrem ersten, großen und Maßgebenden Erfahren des Anwesenden, in ihrem Dichten und Denken seines Anwesens, dieses in den unmittelbaren Bezug zum Licht? Es genügt (vgl. S. 6 unten<sup>27</sup>), um dies zu belegen, auf den einzigen Platon hinzuweisen, der das Sein durch die *ἰδέα* hindurch denkt und im Aussehen das Anwesen des Anwesenden erblickt. Und denken wir weiter zurück zu Homer, wo gleichfalls schon die Anwesenheit auf das Licht bezogen ist; es sei an die Szene bei der Rückkehr des Odysseus erinnert. Im Buch 16 der Odyssee erscheint beim Weggang des Eumaios Athene in der Gestalt einer schönen jungen Frau. Die Göttin erscheint dem Odysseus, aber Telemach sieht sie nicht; und der Dichter sagt: *ὄ γάρ πως πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς* (v. 161).<sup>28</sup> »Nicht nämlich allen doch erscheinen die Götter *ἐναργεῖς*« – man übersetzt mit »sichtbar«. Allein, *ἀργός* heißt glänzend – schimmernd, von sich her leuchtend – anwesend. Odysseus und Telemach sehen dieselbe Frau, aber Odysseus vernimmt das Anwesen der Göttin. *ἐνάργεια* haben die Römer später mit *evidentia* übersetzt – *evideri* heißt: sich sehen lassen. Evidenz ist auf den sehenden Menschen bezogen; das griechische *ἐνάργεια* ist ein Charakter der Sache selbst.

<sup>26</sup> [Wort vom Hg. ergänzt nach der in den vorliegenden Band aufgenommenen Kieler Fassung (Vortrag vom 19. Juli 1967), S. 1276.]

<sup>27</sup> [Im vorliegenden Band S. 1207.]

<sup>28</sup> [Homeri Odyssea. Edidit Guilielmus Dindorf. Editio quinta correctior quam curavit C. Hentze. Editio stereotypa. In aedibus B. G. Teubneri Lipsiae 1904.]

die leuchtend sich zeigt. ἄργυρος heißt das Silber; der Stamm »arg« spricht noch im Wort argumentum; id quod rei dubiae faciat fidem.<sup>29</sup> Zwischen evidentia und ἐνάργεια besteht derselbe Unterschied wie zwischen der aristotelischen ἐνέργεια und der römischen actualitas – eine Welt steht dazwischen. Aber man meint immer noch, dies seien etymologische Spielereien. Wenn schon das im »Höhlengleichnis«<sup>30</sup> berufene Sonnenlicht als bloße Metapher gelten soll, so muß doch endlich die Frage gefragt werden: was ist es denn, was die Übertragung auf das Licht verlangt und zuläßt? Lange genug hat es Nachdenkende beunruhigt, mit welchem Recht nicht nur das Sein dessen, was mit dem sinnlichen Auge und nichts sinnlich Wahrnehmbares ist, vernehmbar ist, sondern auch solches, was wie Gleichheit, Andersheit, Selbigkeit, Bewegung als zum Anwesen gehörend erfahrend wird, gleichwohl durch die ἰδέα und die κοινωνία der Ideen bestimmt wird. In welcher Weite des Sinnes ist die ἰδέα gedacht? Hat die κοινωνία der Ideen selbst nicht mehr den Charakter der ἰδέα? Inwiefern bestimmt sie dennoch, ja gerade erst recht das Sein – das Anwesen? Wird das Anwesen hier nicht mehr auf das Licht bezogen qua Helle, sondern auf das Lichte qua Lichtung? Aber ist das nicht das Gleiche: Licht und Lichtung, diese das Spielen des Lichtes als Helle und Erhellung? Oder müssen wir, wenn wir »Lichtung« sagen, einen anderen Sachverhalt denken? Halten wir uns an ein Beispiel. Die Waldlichtung ist, was sie ist, nicht auf Grund der Helle. Auch im Dunkeln besteht die Lichtung. Sie besagt: Der Wald ist an dieser Stelle durchgehbar,<sup>31</sup> das Lichte im Sinne des Hellen und das Lichte im Sinne der Lichtung sind nicht nur in der Sache, sondern auch im Wort verschieden. Lichten gehört zum Adjectivum »leicht« und heißt freimachen, freigeben; die Waldlichtung ist genannt im Gegensatz zur undurchdringlichen Dichtung. Lichten gehört zum Wort leicht. »Leicht« heißt lateinisch

<sup>29</sup> [Vgl. Marcus Tullius Cicero, Topica II, 8.]

<sup>30</sup> [Platon, Politeia VII, 514 a 2 – 517 a 7.]

<sup>31</sup> [Randbemerkung:] das »hindurch« – »räumlich« – »zeitlich« – derweilen und weil – | das »durch« als »gründendes«.

levis<sup>32</sup>; levare heben (Handhabe); hochheben.<sup>33</sup> Den Anker lichten heißt, ihn aus dem umschließenden Meeresgrund lösen und ihn ins Freie des Wassers und der Luft *heben*.

Das Lichten ist, um das alte Zeitwort zu gebrauchen, das Freien im Sinne des Freigebens, Freihaltens.<sup>34</sup> Nicht die Helle und das Licht schafft die Lichtung, sondern diese läßt es zu, daß Licht einfallen und in ihr mit dem Dunkel spielen kann.

Unser Versuch, der Sache der Philosophie nachzudenken, nämlich der Anwesenheit, dem Anwesen des Anwesenden gelangt jetzt in ein entscheidendes Stadium. Klar wird: Nicht das Erscheinen und Scheinen und das Licht gehört zum Anwesen des Anwesenden, vielmehr die Lichtung, das Freigeben. Die Lichtung erbringt dem Gegeneinanderüber von Anwesendem zu Anwesendem erst das Freie und so den Durchlaß<sup>35</sup> für das Hindurch des Her zu und Hin nach ...; im Beispiel: für das Herweilen der Insel zu unserem Hinschauen nach ihr.

Von jetzt an bedarf es einer erhöhten Sorgfalt des Nachsinnens, wenn wir den Sachverhalt, in den die Sache der Philosophie – das *Anwesenlassen* von Anwesendem – gehört, sachgerecht nennen sollen. Zunächst gilt es das, was hier Lichten heißt, deutlicher zu zeigen.

Klar wurde zunächst: Die Lichtung gibt erst das Freie für das Licht, für Helle und Dunkel. Die Lichtung hat jedoch so wenig einen spezifischen und somit ausschließlichen Zug zum Licht.

<sup>32</sup> ἐλαχύς »gering«.

<sup>33</sup> ins Freie halten?  
                   \ bringen

<sup>34</sup> [Randbemerkung:] Freilassen (»offen«, »unbesetzt«) –  
*Lassen*: freie – ins Freie, dieses selbst geben für Anwesen –  
 ↓ für das Gegeneinanderüber von Anwesendem. Das Freie geben für  
*Anwesenlassen*.

<sup>35</sup> [Randbemerkung: (mit Verbindungsstrich zum Wort: »Durchlaß«):]  
 für das Ankehren – Herkommen – Anlangen – Herweilen und so Sich-  
 zeigen; dieses Sichzeigen nicht notwendig ein Scheinen; z. B. der Ruf. Das  
 Hindurchschein[ende], das Diaphane; und so das *Durchsichtige* für »Sehens«.  
 Das für Hören durchgehbare –; Gelangenlassen. (Zu 9f. [im vorliegenden Band  
 S. 1210 ff.] )

daß auch das Tönen, Hallen und Lauten nur im Freien des Lichtens ihren Durchlaß finden, ebenso wie das Verklingen und das Schweigen, was ursprünglich das Nachlassen und Aufhören des Lautens bedeutet. Licht und Laut bleiben der Lichtung anvertraut. Aber wir sind zugleich versucht, zu fragen, ob in diesem Sachverhalt nicht ein Wechselverhältnis herrsche, so daß wir sagen müssen: Zwar kein Licht und kein Laut, keine Helle und kein Hall ohne Lichtung, aber auch keine Lichtung ohne Helle oder Dunkel, ohne Lauten oder Schweigen. Die Frage ist berechtigt, wobei wir jetzt schon darauf achten müssen, daß es sich hier nicht um eine bloße Umkehrung des Verhältnisses zwischen Lichtung und Licht bzw. Laut handeln kann, daß vielmehr das »nicht ohne« jedesmal einen anderen Charakter hat. Inwiefern? Diese Frage kommt zu früh. Denn wir müssen zuvor dem noch näher kommen, dem unsere Besinnung nachsinnt, der Sache der Philosophie, dem Anwesen des Anwesenden und dessen Bezug zur Lichtung. Bei der ersten Kennzeichnung des Anwesens am Beispiel der Insel zeigte sich: Das »An« im Anweilen verweist auf den Ort, an dem und von dem her die Insel weilt. Das Weilen als Währen verweist auf die Zeit. Und schon stehen wir vor der Frage: *In welchem Verhältnis stehen Raum und Zeit zur Lichtung?* Gibt es Raum ohne das Freie der Lichtung, gibt es Zeit ohne die Lichtung? Ist gar der Zeit-Raum identisch mit dem lichten Freien der Lichtung? Doch was heißt Raum, was heißt Zeit? Woher empfängt ihr je Eigenes seine Bestimmung? In einem Zeitalter der Weltraumforschung bleibt es schon schwierig, auch nur die gestellten Fragen näher zu bringen, weil die Zeit sowohl wie der Raum ihr Bestehen sogleich als Parameter der Berechnung vorweisen (vgl. Unterwegs zur Sprache<sup>36</sup>). Doch im Hinblick auf Sachen wie Raum und Zeit, auf Sachverhalte wie das Verhältnis von Raum und Zeit zu Anwesenheit und Lichtung bleibt die Sprache wissender als die Wissenschaft, die sich immer hemmungsloser in die Verwicklung der sie tragenden Suppositionen verstrickt. Wissender ist, wer schon

<sup>36</sup> [Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache (Gesamtausgabe Bd. 12), S. 197 ff.]

zuvor das Vorgesagte vernommen hat und sagt. Das Hauptwort »Raum« kommt von »räumen« – dies besagt: roden, frei machen, lichten. Der Raum räumt ein, gibt frei. Und wenn wir Menschen etwas *ein*räumen, d. h. Entgegenstehendes freigegeben, zugeben und zulassen, dann wird hier menschliches Verhalten nicht verräumlicht, sondern das eigene des Räumens, sein Lichten wird deutlich. Deutlich wird, daß die Räumlichkeit des menschlichen Daseins keine Verdinglichung des Menschseins bedeutet, so als werde der Mensch zu einem Ding im Raum, dieser als *extensio* verstanden. Ebenso räumlich, d. h. lichtend-gelichtet wie der etwas einräumende Mensch ist der aufgeräumte, d. h. heitere, gelöste, freie. Auch das Wort *spatium* nennt keine bloße *extensio*, sondern das Freie, durch das hindurch wir spazieren und uns aufhalten (*στάδιον*).

Der Raum räumt – er lichtet auf seine eigene Weise. Die Zeit zeitigt, sie lichtet auf ihre Weise. »Zeitig« heißt reif, aufgegangen, ausgetragen, entfaltet – gelichtet. »Zeitig« heißt zur »rechten«, zu »seiner« Zeit – geeignet für ... Die Zeit läßt aufgehen das Ankommen in seinem Bezug zum Gewesen und beider Bezug zur Gegenwart, indem sie die drei schon in der Nähe zueinander hält. Dieses in der Nähe zueinander halten von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart heiße die *Nahnis*. Sie ist die vierte, in der Sache die erste Dimension der Zeit. Aber wir dürfen nicht mehr von Dimension sprechen, weil das Dimensionale bereits die Lichtung voraussetzt und deren Durch- und Ausmessung betrifft.<sup>37</sup> Entscheidender aber noch ist das Folgende: Nähe und Ferne, Weite und Enge, Heimat und Fremde sind Züge, die sowohl dem Räumen des Raumes als auch dem Zeitigen der Zeit eignen. Sie werden auch nicht vom Raum auf die Zeit erst übertragen, sowenig wie umgekehrt. Sie gehören dem Eigenen der Lichtung als solcher, die das Räumen des Raumes und das Zeitigen der Zeit auszeichnet. Allein, der räumende Raum und die zeitigende Zeit sind *als Lichtendes* nicht

<sup>37</sup> [Zusatz:] Das Lichtend-verbergende: das Eigene der »Zeit«. In dieses das *Ev-*statische als solches gebraucht.

besondere Fälle, die unter das Allgemeine, genannt »Lichtung«, fallen. Jeder Versuch, diese Sachverhalte in eine Beziehung im Sinne von Begriffsverhältnissen zu zwingen, versagt hier, weil er das Eigene der Lichtung und sie selbst nicht kennt. Sobald der lichtende – frei gebende Charakter des Raumes und der Zeit erfahren ist, zeigt sich auch, daß das Insichbefassen, das Enthalten und das Umgreifen keineswegs das Eigenste von Raum und Zeit und schon gar nicht das Eigenste der Lichtung treffen. Die Lichtung gewährt das Freie, gewährt das Räumen und Zeitigen, gewährt An-Weilen. Lichtung ist die Gewährnis<sup>38</sup> von Anwesenheit, d. h. von Sein. Zwischen der Bestimmung des Seins als Anwesenheit von der Lichtung her und der logischen Vorstellung des Seins als des »Umgreifenden«, d. h. der Vorstellung von Sein aus dem »weitesten Umfang« bezüglich alles Seienden, gähnt ein Abgrund, nicht nur in der Sache, sondern auch hinsichtlich der Herkunft ihrer Bestimmung und des Weges zu dieser. Das Gleiche gilt von der Deutung des Seins als Welt in einem kosmologischen Sinn. Indes meldet sich hier und zwar in *verschärfter* Form die selbe Schwierigkeit wie beim Verhältnis der Lichtung zu Licht und Laut. Wir fragen wieder: Besteht zwischen Lichtung und dem Räumen und Zeitigen ein Wechselverhältnis, so daß wir sagen müssen: kein Zeit-Raum ohne Lichtung, aber auch keine Lichtung ohne Zeit-Raum? Oder gibt es eine nicht nur räumende – zeitigende Lichtung, ein raum- und zeitfreies reines Lichten? Wir lassen auch diese Frage offen, schon deshalb, weil sich bisher nur ein Geringes von der Lichtung sagen ließ.<sup>39</sup>

Was ist geschehen? Wir versuchten dem, was die Sache der Philosophie ist, dem Sein des Seienden, nachzusinnen. Hierbei war entscheidend: einmal die Anerkennung des anfänglichen Charakters des Seins als Anwesenheit; zum anderen die Besinnung auf die Anwesenheit als solche. In dieser Richtung, d. h. *nach diesem*

<sup>38</sup> [Zusatz:] [ *Lassen*

<sup>39</sup> [Ergänzung mit Bleistift:] und erinnern statt dessen an das, wonach [?] wir fragen –

der Versuch      die Bestimmung der Sache des Denkens.

*Wegsinn denkend*, trafen wir auf die Lichtung, das Freiende des Freien, das lichtend das Lichtende des Zeit-Raumes gewährt, das An-Weilen, das Anwesendes als ein solches zuläßt und aushält. Wir denken so hinsichtlich der Sache der Philosophie einen Sachverhalt, die Lichtung, den die Philosophie nie gedacht hat, weil er nicht ihre Sache ist. Er ist nicht ihre Sache, weil sie von dem, was Lichtung heißt, nie eigens angegangen wurde. Weshalb nicht? Weil diese Sache – die Lichtung als solche – sich entzogen hat, sogar sich entziehen mußte, um erst einmal nur lichtend Anwesenheit freizugeben – wofür? Für das Anwesenlassen von Anwesendem, freizugeben als Sein des Seienden. Damit zeigt sich, daß dem Lichten dieses eignet: sich selbst als solches zu entziehen. Dieser Entzug kein bloßes Wegbleiben, kein Wegfall, vielmehr ein Sichvorenthalten und in diesem Sinne ein Sichverschließen und dieses gerade, sofern die Lichtung nur lichtet. Die Lichtung wäre dann Gewährnis von Anwesenheit, aber Gewährnis als Vorenthalt des Lichtens als eines solchen.

Nun ist aber die Sache der Philosophie mit ihrem und seit ihrem Anfang: das Sein, genauer, das Seiende als ein solches, das Anwesende in seiner Anwesenheit. Diese kann jedoch das Denken der Philosophie nur angehen, sofern in der Anwesenheit nach dem Gesagten die Lichtung mitspielt. Was gerade *nicht* heißt, daß die Lichtung selbst und eigens in die Sache der Philosophie eingeht oder gar bedacht werden mußte. Vielmehr bleibt in der Philosophie notwendig und zwar zu ihren Gunsten, zu ihrer Gewähr und zu ihrem Recht etwas ungedacht, was gleichwohl zur Sache, zur Anwesenheit, gehört: Es ist die als solche zugunsten des durch sie gelichteten Anwesenlassens sich entziehende *Lichtung*. Hieraus wird deutlich: Was der Philosophie als ihre Sache zugewiesen ist, erschöpft nicht die Sache des Denkens. Die Aufgabe kommt zum Vorschein, eigens der Bestimmung der Sache des Denkens nachzusinnen. Der Ruf »zur Sache selbst«, d. h. zur sachgerechten Darstellung der Sache der Philosophie, ist gerade nicht der Ruf »zur Sache«, d. h. zu ihrer Bestimmung. Die Darstellung der schon bestimmten Sache der Philosophie und die Bestimmung

der Sache des Denkens sind nicht das Gleiche. Kurz gesagt: »die Sache selbst« heißt noch nicht: die Sache als solche. (Das Ende der Philosophie ist nicht das Ende des Denkens, das die Anwesenheit, das Sein, zu denken hat. Am Ende der Philosophie sieht sich das Denken in seinen eigentlichen An-Fang verwiesen.<sup>40</sup>)

Dies bedenkend, müssen wir allerdings das Folgende beachten: Wenn, wie wir zu zeigen versuchten, im An-wesen selbst notwendig schon das Lichtende, Freies Gewährende spielt, nämlich als *Anwesenlassen* das Anwesende, kann dann jemals die Anwesenheit ein Denken angehen und dessen Sache werden, ohne daß die Lichtung das Denken in irgendeiner, wenn auch noch so ungefähren Weise eigens anspricht? Muß die Lichtung nicht notwendig erfahren, wenngleich nicht als solche gedacht sein? Ist dies der Fall, dann muß das Denken schon und gerade in seinem Anfang als Philosophie diesem im strengen Sinn des Wortes *flüchtigen* Ansprechen der Lichtung entsprechen. Dies geschieht. Und zwar dort, wo, soweit wir es wissen, das Denken zum ersten Mal eigens dem Sein des Seienden, es sagend, nachgedacht hat, nämlich in dem uns überlieferten Text des Parmenides. Dieser selbst hört den Zuspruch (Fragm. I, 28 ff.<sup>41</sup>):

... χρεώ δέ σε πάντα πυθέσθαι[,]  
 ἤμὲν Ἀλήθειᾶς εὐκυκλέος ἀτρεκέως ἦτορ  
 ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.  
 »... Du sollst jedoch alles erfahren;  
 sowohl der Unverbergung, der gutgerundeten, unver-  
 drehtes Herz  
 als auch der Sterblichen Dafürhalten, dem fehlt das  
 Vertrauen auf das Unverborgene.«

<sup>40</sup> [Vom Hg. eingeklammelter Text in der Handschrift teilweise durchgestrichen und durch Zeichenmarkierungen übersprungen mit der Anmerkung:] Nur so sagen, wenn schon das Ende der Philosophie erörtert wurde.

<sup>41</sup> [Nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 6., verb. Aufl., a.a.O., S. 230 (Überlieferung von ἀτρεκέως statt ἀτρεμῆς (v. 29) im Apparat genannt).]

Genannt ist Ἀλήθεια. Sie heißt die gutgerundete. Gesagt wird von ihrem unverdrehten Herzen. (Ich ziehe das gleichfalls überlieferte ἀτρεκές dem ἀτρεμές vor, das in Frgm. 8, 4 seinen rechten Sinn in Bezug auf das ständige Anwesen hat.) Wir übersetzen Ἀλήθεια durch Unverbergung, d. h. wir denken sie in ihrem Bezug zur Anwesenheit, der im Frgm. 2<sup>42</sup> genannt wird. In der »Anwesenheit« als solcher spielt die Lichtung. Ἀλήθεια, Unverbergung ist *nicht* die Lichtung selbst, aber sie ist in der Sache auf sie angewiesen, sie gibt uns eine Kunde von ihr. Man übersetzt gewöhnlich Ἀλήθεια durch »Wahrheit« und versteht diese als die Richtigkeit des Aussage. Die Ἀλήθεια – als Unverbergung gedacht – steht, schematisch gesprochen, »zwischen« Lichtung und Wahrheit. Sie ist sowohl auf das εἶναι bezogen als auch auf das νοεῖν und λέγειν. Ἀλήθεια ist noch nicht und wird auch nie für das Denken der Philosophie zur Lichtung. Ἀλήθεια ist aber auch noch nicht Wahrheit im Sinne der Aussagerichtigkeit (ὀρθότης). Dahin kommt es auf folgendem Wege: Unverbergen, Nichtverstellen gilt auch vom Sagen, insofern dieses als Zeigen den Seinscharakter hat, den wir zu leicht übersehen, der im Beispiel der Insel schon genannt wurde. Nur im Anwesen zu –, im Hinüberweilen zu – gibt es ein Zeigen; zu ihm gehört das Vernehenlassen, Nichtverbergen. Auf diesem erst gründet das Aussagen und dessen Richtigkeit. Das ἀληθές ist ein Charakter des Sagens, nicht weil nach der späteren Lehre Wahrheit als Aussagewahrheit im Sinne der Urteilstwahrheit verstanden wird, sondern weil das Sagen ein Zeigen und dieses ein Anwesen zu ist und als solches angewiesen auf Lichtung, griechisch gedacht auf Unverborgenheit<sup>43</sup> (Unverbergung), Ἀλήθεια.

Wir bedenken jetzt die Ἀλήθεια nur im Bereich unserer Besinnung auf die Sache des Denkens, also im Hinblick auf ihren Bezug zu Anwesenheit und Lichtung, dies zugleich in der Absicht, meine bisherigen Versuche in diesem Bereich kritisch zu überprüfen (im

<sup>42</sup> [Fragment B 2, 4 nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 6., verb. Aufl., a.a.O., S. 231. (Andere Zählung nach früheren Auflagen!)]

<sup>43</sup> [Als Einfügung bzw. Ersetzung unter »Unverbergung« geschrieben.]

Folgenden vgl. Akademievortrag Hegel und die Griechen 1958. Gadamerfestschrift 1960<sup>44</sup>). Es kann sich dabei weder um eine Erörterung des Wesens der Wahrheit handeln, noch um eine Auslegung des Textes des Parmenides. In Bezug auf diesen sind einige kurze Hinweise als Vorschläge nötig. Ἀλήθεια Unverbergung, wo es kein Verbergen, kein Verstellen, kein Verdrehen geben kann – Unverbergung, das reine Offenliegen. Weil es hier kein Verstellen und Verdrehen gibt, deshalb heißt das Herz der Ἀλήθεια, ihr Eigenstes, ἀτρέκεις – ohne Verdrehung. Das (Wort) ἀτρέκεια, Nichtverstellen meint eine Weise der Ἀλήθεια – des Nichtverbergens. Die Ἀλήθεια heißt εὐκυκλος, gut gerundet – von reiner Rundung, einer Drehung, die keine Verdrehung zuläßt: die reine Offenheit für das einfache Anwesenlassen selbst.

Die Sage (μῦθος), d. h. das Zeigen, daß und wie, auf welche Weise Anwesen läßt Anwesen, ὅπως ἔστιν ... εἶναι (Fragm. 2 [v. 3]) (siehe ἔστι γὰρ εἶναι<sup>45</sup>), und die Sage (μῦθος), wie Anwesen, in welchen Zeichen es sich zeigt (Fragm. 8) – ist der Weg des Überzeugens (Πειθοῦς ἔστι κέλευθος<sup>46</sup>). Was heißt Überzeugen? Das alte Zeitwort »zeugen« besagt: herstellen, beibringen. Im Überzeugen handelt es sich um den Bereich des Herstellens im Sinne des Vorstellens. Das Überzeugen ist ein Beibringen, das seinen Weg nimmt über das, was sich – nämlich im Offenen – von sich her zeigt. Das Überzeugen ist das Überreichen des Vorstellens an dieses Sichzeigende. Im Fall des Parmenides handelt es sich um den Pfad des Überreichens an das Anwesenlassen selbst, daß es Anwesen gibt und in welchen Zeichen es sich gibt. Dieser Pfad folgt der Ἀλήθεια (Ἀληθειῇ ὁπηδεῖ<sup>47</sup>). Sie ist die Begleiterin. Der Pfad wird durch die Offenheit hindurchgeleitet – wo es keine Verstellung und Verdrehung gibt. Die Ἀλήθεια heißt einfach εὐκυκλος, so gutgerundet, daß sie keine Verdrehung zuläßt, reine Offenheit, welche die Anwesenheit selbst sich rein zeigen läßt. Diese heißt

<sup>44</sup> [In: Martin Heidegger, Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 427–444.]

<sup>45</sup> [Parmenides, Fragment B 6, 1 nach Diels/Kranz (6., verb. Aufl.).]

<sup>46</sup> [Parmenides, Fragment B 2, 4 nach Diels/Kranz (6., verb. Aufl.).]

<sup>47</sup> [Parmenides, Fragment B 2, 4 nach Diels/Kranz (6., verb. Aufl.).]

selbst εὔκυκλος σφαίρη (Frgm. 8, 43). Das reine Rund der Ἀλήθεια gibt die gutgerundete Kugel der Anwesenheit frei.

Denken wir indes Ἀλήθεια als Lichtung in dem gezeigten Sinn, dann denken wir zu weit und nicht mehr griechisch. Denken wir die Ἀλήθεια nur als Wahrheit im geläufigen Sinn der Aussagerichtigkeit, dann denken wir zu kurz. Wir übersehen, daß die ὀρθότης und ὁμοίωσις samt dem zu ihnen gehörigen πείθειν, überzeugen und ausweisen, nicht bestehen können ohne das Geleit durch die schon gewährte Offenheit im Sinne der Unverbergung; kein richtiges Aussagen ohne das Nichtverstellen im Sagen.

Und nun gilt es zu erkennen: Nicht nur die Lichtung als solche, die sich entziehende Gewährnis der Freie, bleibt in der Philosophie ungedacht. Auch die Ἀλήθεια im Sinne der Unverbergung und Offenheit wird nicht als solche eigens gedacht. Vielmehr wird Unverbergung, das Nichtverbergen sogleich dem Sagen, d. h. Zeigen zugewiesen, ἀληθέα μωθήσασθαι (Homer<sup>48</sup>). Man hat mehrfach betont, ἀληθές sei ein Charakter der verba dicendi.<sup>49</sup> Dies sagt solange nichts, als man zu fragen unterläßt, was denn Sagen heißt, als man nicht bedenkt, worauf das Sagen als ein solches angewiesen bleibt, wohin es als solches schon eingewiesen ist. Kann denn ein Sagen, ein Zeigen, ein Begegnenlassen, kann ein Überweisen an das Anwesende selbst jemals gewährt sein, ohne das schon währende Geleit durch die Unverbergung und Offenheit hindurch? Im Hinblick auf die alte Überlieferung, nach der »Wahrheit« als Unverbergung vorwiegend dem Sagen zu[ge]wiesen wird, mag es ratsam sein, den Titel »Wahrheit« ausschließlich im Sinne der darlegenden und so sich ausweisenden Aussagewahrheit zu gebrauchen, zumal »Wahrheit« (ein Wort) auf Richtigkeit geht. Aber dies schließt nicht aus, sondern fordert gerade auf, zu fragen: Woran lag und liegt es, daß Unverbergung sogleich vornehmlich vom Sagen her und später dann nur so verstanden wurde? Liegt dies nicht daran, daß die Lichtung als solche sich entzog und entzie-

<sup>48</sup> [Ilias VI, v. 382; Odyssee XIV, v. 125; XVII, v. 15; XVIII, v. 342.]

<sup>49</sup> [Vgl. Martin Heidegger, Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 445, Anm. 1.]

hen mußte, damit sie lichtend ein Anwesenlassen ins Freie gebar. Von diesem Anwesenlassen her kann erst Anwesendes sich zeigen und als ein solches vernommen und befragt werden. Die Lichtung schickt Anwesenlassen ins Freie. Schicken ist jenes Geben, dem es nur auf die Gabe ankommt, das jedoch sich selbst als Geben zurückhält. In der lichtenden Schickung von Anwesenheit wird dem Denken Jenes vernehmbar, was die Philosophie als ihre Sache zu bedenken hat, indem sie das Anwesende als ein solches bedenkt und sich dadurch als Metaphysik entfaltet. Freilich darf über der unbestreitbaren, aber auch wenig geklärten frühzeitigen Zuweisung der ἀλήθεια und des ἀληθές an den λόγος nicht übersehen werden, daß noch spät in der großen Philosophie der Griechen die ἀλήθεια als Charakter der Anwesenheit verstanden, wengleich nicht eigens gedacht wurde. Der klassische Beleg für diesen Sachverhalt bleibt das Buch klein A der »Metaphysik« des Aristoteles. Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία<sup>50</sup>, womit diese Abhandlung beginnt, ist keine Wahrheitstheorie. Ἀλήθεια ist hier gleichbedeutend mit τὰ τῆ φύσει φανερώτατα<sup>51</sup>, das ist: das von sich her Offenständigste, das Scheinendste. Das Scheinendste ist jenes, was ein Sichzeigen des Anwesenden gewährt, das schon gelichtete Anwesenlassen von Anwesendem. Das Sagen von diesem geschieht in den Worten: τὰ ὄντα, τὰ φαινόμενα, τὰ ἀληθέα. Denn Ἀλήθεια – ist die gelichtete Anwesenheit selbst mit allem, was zu ihr gehört. Die Lichtung als solche aber bleibt verborgen. Gleichwohl zwingt alles, was wir jetzt über die Ἀλήθεια als Unverbergung, über die Lichtung als das sich vorenthaltende Freien, Freigeben, über die Anwesenheit als An-weilen sagten, dazu, frühere Aussagen zurückzunehmen.

Weder die Lichtung noch die Unverbergung dürfen »Wahrheit« genannt werden, wenn dieser Titel dem geläufigen Begriff der Wahrheit unbenommen bleiben soll.

Von hier aus gesehen, ist dann die These vom Wesenswandel der Wahrheit, d. h. vom Wandel der Unverborgenheit zur Richtigkeit

<sup>50</sup> [Met. A ἔλαττον (Buch II) 1, 993 a 30.]

<sup>51</sup> [Met. A ἔλαττον (Buch II) 1, 993 b 11.]

nicht genau und darum nicht haltbar. Statt dessen ist zu sagen: Die ἀλήθεια als Unverbergung wird im Griechentum sogleich im Sinne des nicht verstellenden, nicht verdrehenden Sagens erörtert. d. h. in der Richtung auf die ὁρθότης. Wenn man im Wort »Wahrheit« sogleich und nur hört: Richtigkeit der Aussage, völlige Ausweisung des Vorstellens am Vorgestellten, begründete Gewißheit von Sätzen, dann bleibt die in meinen Schriften gebrauchte Wendung »Wahrheit des Seins« nicht nur mißverständlich, sondern unverständlich. Sie behält nur einen denkbaren Sinn, wenn hier Wahrheit als Ἀλήθεια, diese wiederum ungriechisch als Lichtung des Sichverbergens gedacht und Sein als Anwesenlassen erfahren wird. Unter dem Titel »Wahrheit des Seins«<sup>52</sup> handelt [es] sich nicht darum, »die Wahrheit« im Sinne der allein richtigen Aussage über das Sein vorzulegen, sondern um den Versuch zu zeigen, inwiefern im Sein als solchen, d. h. in der Anwesenheit solches spielt, was die sich vorenthaltende Lichtung genannt werden kann. Von ihr gibt die Ἀλήθεια als Unverbergung und Unverborgenheit eine erste, wengleich unbestimmte Kunde. Dagegen hat Hegels Rede von der »Wahrheit des Seins« in seiner »Wissenschaft der Logik«<sup>53</sup> ihren genauen und berechtigten Sinn. Wahrheit besagt hier Gewißheit und zwar Gewißheit des sich selbstwissenden Absoluten. »Sein« besagt das unbestimmte Unmittelbare<sup>54</sup> des im vorstellenden Denken Gedachten, d. h. der Gegenständlichkeit überhaupt.<sup>55</sup> Dessen Wahrheit, d. h. seine erste Gewußtheit innerhalb des absoluten Wissens, ist das, was Hegel »das Wesen«

<sup>52</sup> [Zusatz in der Handschrift in eckigen Klammern:]

[Wahrnis und Gewährnis]

<sup>53</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke (in zwanzig Bänden). Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 6: Wissenschaft der Logik II (Erster Teil: Die objektive Logik. Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen), S. 13, vgl. auch S. 125.]

<sup>54</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, a.a.O., Bd. 5: Wissenschaft der Logik I (Erster Teil: Die objektive Logik. Erstes Buch: Die Lehre vom Sein), S. 83.]

<sup>55</sup> [Satz nach der Ergänzung (Verbesserung) auf der rechten Seite. Der Schluß des Satzes lautet im ursprünglichen (nicht durchgestrichenen) Text:] ... des im Denken Gedachten, d. h. des Gegenstandes überhaupt.

nennt. Die »Wahrheit des Wesens«<sup>56</sup> aber, d. h. das absolute Sichwissen des Wesens und damit des Seins, ist der »Begriff« im Sinne Hegels. »Wahrheit« ist seit Descartes zur Gewißheit geworden. Ihr zeigt sich das eigentlich Anwesende, das ὑποκείμενον, lateinisch subiectum, im ego cogito me cogitare. Insofern das subiectum zum ego wird, wird das von diesem Gedachte zum obiectum. »Sein« qua Anwesenheit wird Anwesenheit für das »ich denke etwas«. Sein wird zur Gegenständigkeit im Bewußtsein. Der Ruf zur Sache selbst, d. h. zur »Anwesenheit selbst«, ruft nach der Darstellung der Gegenständigkeit im Bewußtsein. Hegels Frage nach der »Wahrheit des Seins« und die Besinnung auf die Lichtung (Anwesenheit als solche<sup>57</sup>) bleiben abgründig verschieden. Es gibt keinen gemeinsamen Grund, auf dem sie erörtert werden können. Gleichwohl besteht ein Zusammenhang, insofern Hegels Denken in die Metaphysik gehört und zwar als deren Vollendung. Die Metaphysik aber als das Ganze der Schickung von Anwesenheit des Anwesenden ist es, dem in seinem Eigensten die Besinnung auf die Lichtung von Anwesenheit nachzudenken versucht. Die Sache des Denkens bleibt dort und hier die selbe, aber nicht die gleiche. In der Fülle und Schärfe des Verschiedenen bekundet sich der Reichtum des Selben, als welches die Sache des Denkens dieses angeht. Die Sache der Philosophie, das, wovon ihr Denken angegangen wurde, war die Anwesenheit des Anwesenden.

Wer hat der Philosophie dies als ihre Sache zugewiesen? Vielleicht die Philosophen? Doch wie kam ihr Denken auf diese Sache? Haben sie diese erfunden? Wenn nicht erfunden, dann vermutlich gefunden. Aber in welchem Suchen? Wer brachte sie auf den Weg des Suchens? Wer zeigte ihnen die Wegrichtung dorthin, wo sie suchen sollten? Sobald wir so fragen, haben wir die Vorstellung preisgegeben, als bestimmten die Denker von sich aus, was die Sache ihres Denkens sei. Statt dessen sinnen wir dem nach, was

<sup>56</sup> [Nicht wörtlich genannt in Hegels »Wissenschaft der Logik« (vgl. dazu die oben in Anm. 53 genannten Stellen).]

<sup>57</sup> [Bei der Verbesserung des Textes (Einfügung von »Lichtung«) noch stehen gelassen.]

sie daraufhin anging, die Sache ihres Denkens erst einmal entgegen zu nehmen. Dem nachsinnend, fragen wir in der Überlieferung bei den anfänglichen Denkern an und finden dort: Das Denken wurde zur Sache gerufen – im Ruf einer Weisung, die ihm seine Sache zeigte. Diese zeigende Verweisung heißt griechisch *δεικνύναι*, *Δίκη* und ist von göttlicher und nicht menschlicher Art. Wohin weist sie den Denker? Sie verweist ihn an die *Ἀληθείη*<sup>58</sup>, so zwar, daß er vernehme, was sich in der Unverborgenheit zeigt als das von ihm zu Denkende: *ἔστι γὰρ εἶναι*<sup>59</sup>, »Anwesenläßt nämlich Anwesen«. Dies alles steht bei Parmenides. Anwesenheit des Anwesenden wurde dem Denken als seine Sache zugeschickt. Dergleichen wie Schickung von Anwesenheit ist nichts willkürlich Ausgedachtes, sowenig wie der Zuspruch des zu Denkenden an die Denker. Die Bestimmung der Sache des Denkens ist keine Sache der Denker und ihrer Einbildung. Die Bestimmung kommt von der weisenden Stimme, als welche die in das Geläut der Stille sich entziehende Lichtung, des Freien der Freie, die Denkenden mit ihrer Sache – mit der Anwesenheit des Anwesenden beschickt. Die Bestimmung der Sache des Denkens ist nicht eine Sache des Denkens, denn Bestimmung sagt hier anderes.<sup>60</sup> Wie aber, wenn einmal die Anwesenheit selbst für sich selbst in ihrem Gedachten sich anwesend geworden ist? Dann ist die Sache der Philosophie in den ihr gewiesenen Ort, in das Absolute der *ἰδέα* gebracht – und die Philosophie selbst an ihr Ende gelangt, an ihr Ende, d. h. an den Ort, in dem sie das ihr Zugewiesene zu seiner Erfüllung in seiner Gänze zu ihm selbst bringt. Was ist dann geschehen? Wir dürfen vermuten, daß die Schickung von Anwesenheit, da sie sich erfüllt hat, fürderhin ausbleibt. Was geschieht aber dann – deutlicher gefragt, was ist dann schon geschehen? Wenn die Anwesenheit sich

<sup>58</sup> [Vgl. Parmenides, Fragment B 1, 29 und B 2, 4 nach Diels/Kranz (6., verb. Aufl.).]

<sup>59</sup> [Parmenides, Fragment B 6, 1 nach Diels/Kranz (6., verb. Aufl.).]

<sup>60</sup> Zu S. 18 oben [vorliegende Textstelle]: In der Rede von der Bestimmung der Sache des Denkens verbirgt sich ein Sinn, der ganz anders ist als derjenige, den wir am Beginn unserer Besinnung meinten.

selber anwesend geworden ist und so die Schickung nichts mehr hat, was sie schicken könnte, bleibt sie dann weg, oder bringt sie sich jetzt erst als Schickung selber ins Freie? Ist *sie* es, die jetzt den Menschen, d. h. den denkenden Sterblichen, anspricht als die seinem Denken zugewiesene Sache, zugewiesen in einer Art von Zuweisung, die dem in die Philosophie eingewiesenen Menschen zunächst unvernnehmbar bleiben muß. Nicht nur die Bestimmung anders, statt Determination durch das Denken, die das Denken treffende Stimme, sondern auch die Sache des Denkens: nicht mehr die Anwesenheit des Anwesenden, sondern lichtende Schickung als solche. Aber selbst dort, wo diese Sache des Denkens vernnehmbar zu werden beginnt, behält sie das Befremdende. Jetzt spricht nicht mehr die Anwesenheit des Anwesenden, sondern die Schickung von Anwesenheit als Schickung. Was wird dann aus der Anwesenheit des Anwesenden, die sich zuletzt aus der Gegenständigkeit der Gegenstände in das Bestandhafte der bestellbaren Bestände gewandelt hat?<sup>61</sup> Schickung nicht mehr, sondern Herausforderung in das Bestellen des Anwesenden als bestellbaren Bestand. Schickung als das Ge-Stell.<sup>62</sup> Der Mensch spricht bereits die Sprache des Ge-Stells, die als Weltzivilisation rings um den Erdball tönt, die Sprache, die sich als kybernetische Information einrichtet. Je ausschließlicher der Mensch diese Sprache spricht, um so weniger und seltener wird hören können, was sie sagt, wohin sie zeigt – nämlich in das Eigene dessen, was wir das Ge-Stell nennen. Dieses geht jetzt den Menschen an. Diese andere Sache verlangt ein anderes Denken, nicht nur Lichtung der Sache, nicht nur die Sache des Denkens, sondern das Denken selbst ein anderes. Das fragt, wo die Sache der Philosophie, das Sein des Seienden,

<sup>61</sup> [Ergänzung mit Bleistift:] Wann? Epoche d. Sich[...]\*  
zu Ende – Anderes Zeitalter – Heute [?] – Anwesenheit des Anwesenden  
Von Gegenständigkeit – zu Bestand → Bestellen –  
\* [Zweite Worthälfte unleserlich.]

<sup>62</sup> Vgl. □ ontologische Differenz [Martin Heidegger, *Ontologische Differenz*. In: Ders., *Zum Ereignis-Denken*. Hg. von Peter Trawny. Gesamtausgabe Bd. 73.2. Frankfurt a. M.: Klostermann 2013, S. 1393–1461].

liegt. Um dies zu erfahren, müssen wir allerdings nach dem Wort Goethes die Sache schon gefunden haben.<sup>63</sup> Das will sagen, es gilt erst zu machen mit der Bestimmung des Seins als Anwesenheit, wenn wir sie eigens in ihrem Eigenen, d. h. zunächst in der gewiesenen Lichtung denken sollen, zu der das Sichentziehen gehört und die das Denken zur Frage nötigt – Entzug wohin? Diese Frage bestimmt den Stil dieses anderen Denkens. Die Frage geht nicht mehr nach dem *πρῶτον ὅθεν*, nach dem Ersten Woher, sondern nach dem Wohin, in das jenes gehört, was die Philosophie als Sein, als Anwesenheit angesprochen hat. Anfang heißt dann nicht mehr *ἀρχή* – von woher –, sondern An-fangen ist An-sich-nehmen, nämlich die Anwesenheit als solche in die Lichtung – er-eignen in diese, die selber für uns nur die erste Spur de Er-eignens sein kann.

Nun darf es nicht verwundern, wenn schon die ersten Versuche eines solchen Denkens die leidenschaftliche Frage nach seiner Verbindlichkeit erregten. Verwunderlich ist freilich, daß man diese Frage nicht auch an die Philosophie stellt, wenn sie Anwesenheit als *ἐνέργεια*, als actualitas, als Wirklichkeit, als Objektivität bestimmt. Welche Verbindlichkeit hat der Anspruch auf apodiktische Evidenz, welche Verbindlichkeit hat die Gegenthese, daß alles Unmittelbare schon vermittelt sei. Wieso Vermittlung?<sup>64</sup>

Verbindlich kann ein Denken nur sein, wenn es schon mit seiner Sache verbunden ist. Das Verbindliche schafft nicht erst Ver-

<sup>63</sup> [Randbemerkung zu einer durchgestrichenen und ersetzten Textstelle auf einem vorangehenden Blatt des Manuskripts:] Im Nachlaß vgl. *Maximen und Reflexionen*, ed. G. Müller, n. 1436: »Man muß eine Sache gefunden haben, wenn man wissen will, wo sie liegt.« [Goethe, *Maximen und Reflexionen*. Neu geordnet, eingel. und erl. von Günther Müller. Stuttgart: Kröner 1947 (Kröners Taschenausgabe Bd. 186); Nr. 1410 nach: Goethe, *Maximen und Reflexionen*. Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs hg. von Max Hecker. Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft 1907 (Schriften der Goethe-Gesellschaft Bd. 21) (Neuausgabe: Johann Wolfgang Goethe, *Maximen und Reflexionen*. Text der Ausgabe von 1907. Mit der Einleitung und den Erläuterungen Max Heckers. Frankfurt a. M./Leipzig: Insel-Verlag 2003).]

<sup>64</sup> [Randbemerkung:] Über die Verbindlichkeit des Denkens – in gesonderter Abhandlung. [Die Abhandlung ist in den bisher erschienenen Bänden der Gesamtausgabe nicht auffindbar.]

bundenheit, sondern setzt sie voraus. Diese wird aus der Sache bestimmt, die das Denken an sich bindet und die vorzeichnet, in welcher Weise welches Denken der Sache entspricht.<sup>65</sup> Die Verbundenheit mit der Sache des Denkens wird überhaupt nie erst hergestellt. Der Mensch ist Mensch, insofern er sich je schon in der Lichtung von Anwesenheit aufhält und diesen Aufenthalt aushält, d. h. auf irgendeine Weise hütet. Verbindlichkeit des Denkens und Sagens beruht darin, daß die uns schon bindende Sache selbst spricht, genauer, daß wir ihre lautlose Stimme hören. Vielleicht kommt sogar die Forderung einer Verbindlichkeit für das Denken immer schon zu spät, weil dem, was da gefordert wird, bereits durch die Verbundenheit mit der Sache entsprochen ist. Steht es so, dann erweist sich auch der Titel »Verbundenheit« als ungemäß, insofern er eine voraufgehende Trennung zwischen der Sache des Denkens – dem Sein – und dem Menschen unterstellt. Ist der Mensch – der, der er ist –, hält er sich als Mensch in der Lichtung von Anwesenheit schon auf, dann bedarf er – an Stelle der zu spät kommenden Verbundenheit und Verbindlichkeit – allerdings des Erwachens in den Aufenthalt, bedarf es der immer neuen Prüfung, des ständigen Er-wägens dessen, was in der Lichtung von Anwesenheit spricht.<sup>66</sup>

Bevor wir über Unverbindlichkeit und Verbindlichkeit eines Denkens entscheiden, ist not, daß wir uns auf ein Unterscheiden einlassen, das jederzeit das Denken neu vor seine schwierigste Aufgabe stellt. Aristoteles hat sich bereits auf seine Weise im IV. Buch der »Metaphysik« (1006 a 6 sqq.) ausgesprochen:

ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ.

Etwas umständlich übersetzt heißt dies:

»Es ist nämlich Unerzogenheit [im Denken], keinen Blick zu

<sup>65</sup> [Randbemerkungen:] Geschick des ~~Sprechens~~ und Verbundenheit –

Verbindlich – was uns abverlangt, daß wir uns an das im Sagen Gezeigte halten. Zeigen – daß wir schon von dem gehalten sind, woran wir uns halten sollen.

<sup>66</sup> [Ergänzung in eckigen Klammern in der Handschrift:]

[Der Mensch – gehört als der Gebrauchte – zur Sache des Denkens; dies jedoch ist gerade niemals durch eine Anthropologie zu erfahren.]

haben dafür, mit Bezug worauf es nötig ist, einen Beweis zu suchen, und in Bezug worauf dies nicht nötig ist.«

Die Erziehung zu solchem Unterscheiden ist die Erziehung zum Denken. Die Sache des Denkens wehrt sich gegen die Beweise und das Beweisenwollen. Denn in solchem Treiben ist die Sache des Denkens schon verleugnet.

Georges Braque schreibt in seinen Cahiers »Le jour et la nuit«:<sup>67</sup>

Les preuves fatiguent la vérité.

Die Beweise ermüden die Wahrheit.

<sup>67</sup> [Georges Braque (1882–1963), *Le jour et la nuit*. Cahiers 1917–1952. Paris: Gallimard 1952, p. 34; deutsche Übersetzung: *Der Tag und die Nacht*. Aus den Aufzeichnungen 1917–1952. (Einzig berecht. Übertr. von Jean-Claude Berger.) Zürich: Verlag Die Arche 1953, S. 35.]

ERGÄNZUNGEN ZUM HEIDELBERGER VORTRAG<sup>68</sup>

## 1.

[Zu S. 1199]

Der Vortrag bleibt notwendig auf dem Holzweg; die Ἀλήθεια und εἶναι – Anwesen lassen nur ein Hinweisen zu auf das, wohin sie die Einkehr versagen. Die »Lichtung« schom ungriechisch. Der Anfang als An-Fang.

Vgl. Was heißt Denken? S. 161.<sup>69</sup> Die Preisgabe der vier ungemäßen Ansprüche und Erwartungen des Denkens.

[Der Denker im An-Fang vor dem Dichter. Die Philosophen am Anfang – nach Homer.]<sup>70</sup>

Im geringeren Maßstab gilt vom Denker das Wort H. v. Kleists: »Ich trete vor einem zurück, der noch nicht da ist, und beuge mich, ein Jahrtausend im voraus, vor seinem Geiste.«<sup>71</sup>

Inwiefern gehört der Holzweg (die Seinsfrage) zum Denken?

Die Preisgabe der ontologischen Differenz –

\*

»Das Logische«

vom ὁμολογεῖν des Heraklit,

vom νοεῖν τε καὶ λέγειν

bis zu Hegels Begreifen des absoluten Begriffs.

διαλέγεσθαι

\*

<sup>68</sup> [Es handelt sich hier um längere Ergänzungen auf der freigelassenen rechten Seite des Manuskripts ohne unmittelbare Zuordnung zum Text bzw. Einfügung in den Text.]

<sup>69</sup> [Martin Heidegger, Was heißt Denken? Hg. von Paola-Ludovika Coriando. Gesamtausgabe Bd. 8. Frankfurt a. M.: Klostermann 2002, S. 163.]

<sup>70</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

<sup>71</sup> [Heinrich von Kleist, Sämtliche Werke und Briefe. In vier Bänden. Hg. von Ilse-Marie Barth (u. a.). Bd. 4: Briefe von und an Heinrich von Kleist 1793–1811. Hg. von Klaus Müller-Salget und Stefan Ormanns. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1997, S. 320 (Brief an Ulrike von Kleist, 5.10.1803).]

Die Frage geht nicht nur auf die Sache des Denkens, welches die Sache sei, sondern auf die *Bestimmung* der Sache. Also – Methode?

Mit μέθοδος, sondern ὁδός.

Be-Stimmen: *Wegweisen* –  
Wegen und Freigeben  
Lichtung.

\*

Welcher Art die Bestimmung?

Be-Stimmung  
die Stimme der Stille –  
Stille und Verwahrnis  
Bergen  
↓  
Lichtung.

2.

[Zu S. 1200]

Die Frage nach der Sache des Denkens ist zugleich die Frage nach der Bestimmung der Sache. Weshalb? Weil hier die Sache (Sache der Subjektivität) die Subjektivität als solche ist – als bestimmend jede Objektivität nicht nur, sondern als das sich selbst Bestimmende. Somit ist die Sache (S[ubjektivität]) *die* Sache nur als die *Sache selbst*. Die Sache nicht mehr das Erfragte, sondern nur das Selbst der Sache.<sup>72</sup>

<sup>72</sup> [Pfeilstrich von hier zu S. 1200, Anm. 9.]

## 3.

[Zu S. 1200]

Vgl. die Phänomenologie des Geistes.

(Vernunft) V. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft.<sup>73</sup>

([C.] Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist.

a. Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst. ed. Hoffmeister S. 285–301.

b. Die gesetzgebende Vernunft.

c. Die gesetzprüfende Vernunft.)

Übergang zu: »Der Geist«.

## 4.

(Zu S. 1212 f.<sup>74</sup>)

Anwesen (*Anwesen*lassen das Anwesende) – *einzigartig; unvergleichbar*<sup>75</sup>; so auch und erst recht Lichtung; sie ist – als das jetzt zu Denkende *beispiellos*<sup>76</sup> – aber »Waldlichtung«? Diese etwas Anwesendes wie der Wald. Die Waldlichtung läßt aber nicht den Wald erst anwesen, vielmehr muß ein Wald schon Anwesendes sein, damit an [?] einer Stelle ein Platz in ihm freigemacht werden, damit eine Lichtung [sein] kann. Ein Name für Anwesendes wird aber nicht durch bloße Erweiterung und Verallgemeinerung zu einem Wort für Anwesen, sondern? (vgl. εἶδος, ἰδέα; ὑποκείμενον –) was hier vor sich geht, ist selbst einzigartig und mit Hilfe der ontologischen Differenz nicht zu bestimmen.

(Das dichtende des denkenden Sagens.)

<sup>73</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Originalausgabe hg. von Johannes Hoffmeister (Philosophische Bibliothek Bd. 114), a.a.O., S. 175–312, vgl. S. 6 (Inhalt).]

<sup>74</sup> [Seitenangabe dem vorliegenden Band angepaßt.]

<sup>75</sup> »Eigentümlich« im strengsten, d. h. aus dem Ereignis gedachten Sinn.

<sup>76</sup> Indes zu unterscheiden: Beispiel und Fall.



[Amriswiler Fassung:]

Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens<sup>1</sup>

An diesem Feier-Abend durften wir erfahren, daß Ludwig Binswanger auf dem Weg seines ärztlichen Wirkens und seines wissenschaftlichen Suchens auch durch die verschiedenen Stadien und Richtungen der Philosophie unseres Jahrhunderts hindurchgegangen ist.

[Jede Wissenschaft ruht auf Fundamenten, die ihr selbst, und zwar mit den Fragestellungen und Methoden ihrer Forschungsweise, im Prinzip *unzugänglich* bleiben. Aber jeder Forscher vermag es, sich diesen Fundamenten *zuzuwenden*, gesetzt, daß er wachen Geistes ist und mit ihm es wagt, sich auf das Gespräch mit der Philosophie einzulassen. Ein solches Wagnis gehört in das Leben des Mannes, dessen Willen und Werk wir heute feiern.]<sup>2</sup>

So mag es erlaubt sein, aus dem Bereich des Denkens, in den die Philosophie gehört, ein Wort zu sagen. Das Wort hat, seiner Herkunft entsprechend, die eingeborene Form der Frage. Wir fragen: Was ist und wie bestimmt sich im gegenwärtigen Weltalter die Sache des Denkens? Die Sache – dies meint jenes, wovon das Denken in den Anspruch genommen und dadurch selber erst bestimmt wird. Freilich müssen wir uns damit begnügen, an diesem Abend nur auf wenig hinzuweisen zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens.

*Ob* die Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens gefragt und *wie* sie gefragt wird, entscheidet, so scheint es mir, über

<sup>1</sup> Amriswil 30. Oktober 65. [Zu den verschiedenen Versionen (Überarbeitungen) dieses Vortrags vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« (S. 1396 f).]

<sup>2</sup> [Eckige Klammern mit grünem Stift in der Handschrift ergänzt. Vermutlich bezeichnen die Klammern und die unten noch genannten Auslassungen diejenigen Kürzungen, die Heidegger für die Verlesung des Amriswiler Vortragstextes im Rahmen der mit Medard Boss abgehaltenen »Zollikoner Seminare« vornahm (Seminare vom November 1965) (vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« (S. 1397) zu diesem Vortrag).]

das Schicksal des Denkens. Die Entscheidung, die hier fällt, machen wir nicht selbst. Wir sind an ihr, allerdings notwendig, nur beteiligt.

Wer von dieser Entscheidung spricht, setzt voraus, das Denken finde sich hinsichtlich der Bestimmung seiner Sache in einem Zustand der Unentschiedenheit. Worin besteht diese? Antwort: Vermutlich darin, daß das Denken in der Gestalt der Philosophie in sein Ende eingegangen ist. Sollte dies der Fall sein, dann hat sich zwar mit ihrem Ende zwar das Schicksal der *Philosophie* entschieden, nicht aber das Schicksal des *Denkens*. Denn es bleibt möglich, daß sich im Ende der Philosophie ein anderer Anfang des Denkens verbirgt. Demnach ist die Philosophie ein Denken, aber das Denken ist nicht notwendig Philosophie.

Sie können das soeben Gesagte für eine Reihe unbewiesener Behauptungen halten. Aber es sind Fragen, zu denen auch *die Frage* gehört, ob im Bereich des Denkens die Forderung von Beweisen einen Platz hat. Außerhalb des Entweder-Oder von bewiesen – unbewiesen gibt es das ganz Andere: erfahren – nicht erfahren, gedacht – ungedacht. [Wir können einem Farbenblinden hinsichtlich der Farbe nichts beweisen, weder daß es Farben gibt, noch was Farbe ist. Die Wissenschaft ist auch<sup>3</sup> im Bezug auf das Denken und seine Sache notwendig farbenblind, zumal im jetzigen Zeitalter ihrer Diktatur. Spricht in diesen Sätzen hemmungslose Wissenschaftsfeindlichkeit? Nein. Hier spricht nur die Sorge um die [von] überall her bedrohte Empfindlichkeit für die innere Grenze der Wissenschaft.]<sup>4</sup>

Im Umkreis der gestellten Frage gilt es vor allem, zu erfahren, inwiefern die Philosophie in ihr Ende eingegangen ist.

Wird von einem Ende gesprochen, dann meinen wir, daß etwas nicht mehr weiterkommt, aufhört. Ende – dies gilt als etwas Mangelhaftes und Mißliches, klingt wie Unvermögen und Verfall.

<sup>3</sup> [Wort mit Bleistift ergänzt.]

<sup>4</sup> [Eckige Klammern mit rotem Stift in der Handschrift ergänzt (vgl. oben Anm. 2).]

Doch sprachliche Wendungen wie »von einem Ende zum andern« und »an allen Ecken und Enden« bekunden eine andere Bedeutung des Wortes »Ende«. Es sagt soviel wie Ort. Unter Ende verstehen wir im folgenden den Ort, dahin sich etwas in seiner letzten Möglichkeit versammelt, worin etwas voll endet.

Im Ende der Philosophie erfüllt sich die Weisung, der das philosophische Denken seit seinem Beginn auf dem Weg seiner Geschichte folgt. Das so verstandene Ende der Philosophie besteht darin, daß es mit der letzten Möglichkeit ihres Denkens Ernst wird. Dies können wir an einem Vorgang erfahren, der sich in wenigen Sätzen kennzeichnen läßt: Die Philosophie löst sich in selbst-ständige Wissenschaften auf: in die Logistik, Semantik, Psychologie, Soziologie, Kulturanthropologie, Politologie, Poetologie, Technologie. Die dergestalt sich auflösende Philosophie wird abgelöst durch eine neuartige Einigung dieser und aller schon bestehenden Wissenschaften. Die Einheit kündigt sich darin an, daß die verschiedenen thematischen Bezirke der Wissenschaften durchgängig auf ein einzigartiges Geschehen hin entworfen werden. Zu dessen durchgängiger Darstellung sind die Wissenschaften herausgefordert, d. h. gestellt. In den beiden Titeln Steuerung und Information ist das Geschehen genannt. Die neue, alle Wissenschaften in einem neuen Sinn von Einheit einigende Wissenschaft heißt Kybernetik. Sie steht, was die Klärung ihrer Leitvorstellungen und deren Einführung in alle Wissensbezirke angeht, noch in den Anfängen. Aber ihre Herrschaft ist schon gesichert, weil sie ihrerseits noch, ohne daß sie dies wahrhaben will, gesteuert wird.

So viel ist heute schon deutlich: Durch die kybernetischen Leitvorstellungen – Information, Steuerung, Rückmeldung – werden die bisher in den Wissenschaften maßgebenden Hauptbegriffe wie Grund und Folge, Ursache – Wirkung auf eine, fast wäre zu sagen, unheimliche Weise verändert. Darum läßt sich die Kybernetik auch nicht mehr als die Grundwissenschaft kennzeichnen. Die Einheit der thematischen Wissensbezirke ist nicht mehr die Einheit des Grundes. Sie ist eine im strengen Sinne technische.

Diesem Sachverhalt kommen die neu entstehenden Wissenschaften von sich aus entgegen. Die Kategorien, auf die jede Wissenschaft für die Umgrenzung und Gliederung ihres thematischen Bezirkes angewiesen bleibt, versteht sie instrumental als operative Modellvorstellungen. Deren Wahrheit bemißt sich nach dem Effekt, den ihre Verwendung innerhalb des Fortschritts der Forschung bewirkt. Die wissenschaftliche Wahrheit wird mit der Effizienz dieser Effekte gleichgesetzt. Die Wissenschaften übernehmen selbst die Ausformung der Modellvorstellungen, denen nur eine kybernetisch-technische Funktion zugestanden, dagegen jeder ontologische Gehalt abgesprochen wird. Der kybernetische Leitbegriff der Information ist überdies weitgreifend genug, um eines Tages auch die historischen Geisteswissenschaften der Kybernetik botmäßig zu machen. Dem kommt entgegen, daß sich das heutige Verhältnis zur geschichtlichen Überlieferung in ein bloßes Informationsbedürfnis verwandelt, dem die Vorführung ältester und vormals fernster Kulturen zur raschen Kenntnisaufnahme geliefert werden kann. Die Vorstellung vom Menschen als einem freien geschichtlichen Wesen wird sich allerdings dagegen zur Wehr setzen, die Bestimmung des Menschen der kybernetischen Denkweise auszuliefern. Die Kybernetik gibt auch zu, daß sie hier auf schwierige Fragen trifft. Aber sie sind für sie im Prinzip schon entschieden, was sich dadurch bekundet, daß der Mensch vorläufig noch als »Störfaktor« in der kybernetischen Rechnung gilt, der später beseitigt wird. Aber auch hier meldet sich bereits ein Entgegenkommen gegenüber dem Anspruch der Kybernetik, alles was ist, d. h. entsteht und vergeht, als gesteuerten Vorgang zu errechnen. Denn schon ist die Rede von einer planbaren, d. h. gesteuerten Freiheit des Menschen, durch die allein noch ein menschliches Wohnen in der sich entfaltenden technischen Welt für die Industriegesellschaft als gesichert erscheint.

Das Ende der Philosophie ist durch die Auflösung ihrer Disziplinen in eigenständige Wissenschaften gekennzeichnet, deren neuartige Einigung sich in der Kybernetik anbahnt.

Wollte man jedoch die Auflösung der Philosophie in die Wis-

senschaften und ihre Ablösung durch die Kybernetik als eine Erscheinung des bloßen Verfalls abschätzen, dann würde dadurch die sachliche Einsicht in das Ende der Philosophie verfehlt. Das Urteil wäre auch vorläufig. Denn bis jetzt haben wir nur Kennzeichen des Endes der Philosophie genannt und noch nicht das Eigene des Endes bedacht.

Dies kann erst dann gelingen, wenn wir uns – wenigstens für einen Augenblick – auf die Frage einlassen, welches die eigene Sache der Philosophie ist, an die sie seit ihrem Beginn gewiesen bleibt. Wenn sich im Ende der Philosophie diese Weisung in ihrer letzten Möglichkeit erfüllt, dann heißt dies vor allem: die Sache der Philosophie hat sich vollendet und zwar so, daß sich aus dieser Vollendung die Auflösung der Philosophie in die Wissenschaften und deren neuartige Vereinigung ergeben.

An seinem Beginn findet sich das Denken, das später Philosophie heißt, dahin gewiesen, erst einmal das Erstaunliche zu vernehmen und zu sagen, daß das Seiende ist und wie es als ein solches ist. Was wir vieldeutig und verworren genug das Seiende nennen, haben die griechischen Philosophen als das Anwesende erfahren und das Sein als Anwesenheit (Anwesen und Abwesen<sup>5</sup>) gedacht. Im Gang der Geschichte der Philosophie wandeln sich Erfahrung und Auslegung des Anwesenden.<sup>6</sup> So blieb dem griechischen Denken die Anwesenheit im Sinne der Gegenständlichkeit von Gegenständen unbekannt. Anwesenheit im Sinne von Objektivität beginnt für die Philosophie erst denkbar zu werden, seitdem das Anwesende, d. h. griechisch das von sich her Vorliegende, das *ὑποκείμενον*, römisch übersetzt: das *subiectum* von Descartes im *Ego des ego cogito* gefunden wurde. Demgemäß erscheint das Ich des Menschen, der Mensch selbst, als das ausgezeichnete sub-

<sup>5</sup> [Daruntergeschrieben.]

<sup>6</sup> Das Ende der Philosophie ist erst, wenn diese Wandlung sich in ihrer letzten Möglichkeit erfüllt. Die Geschichte dieser Wandlung und deren Vollendung sind bislang deshalb nicht erkannt worden, weil man neuzzeitliche Vorstellungen dem griechischen Denken unterstellte. Das klassische Beispiel für dieses Verfahren ist Hegels Auslegung der Geschichte der Philosophie.

iectum, das künftig den Namen Subjekt ausschließlich für sich beansprucht. Deshalb bildet die Subjektivität den Bereich, in dem und für den sich erst eine Objektivität der Objekte konstituiert. Inzwischen hat die Anwesenheit des Anwesenden auch den Charakter der Objektivität und Gegenständlichkeit verloren. Das Anwesende geht den heutigen Menschen an als das je und je Bestellbare. Die Anwesenheit des Anwesenden zeigt jetzt, wenngleich noch kaum als solche gedacht und ausgesprochen, den Charakter der unbedingten Bestellbarkeit von allem und jedem. Zwar erscheint die Industriegesellschaft noch als die maßgebende Subjektivität für die Objektivität der Produkte und Einrichtungen der technischen Weltzivilisation. Die Industriegesellschaft, auf deren Institutionen das soziologische Denken alles, was ist, zurückbezogen wissen will, denkt sich selbst noch als Subjektivität im Subjekt-Objekt-Schema. Die Dialektik, das Instrument dieses Denkens, ist der deutlichste Beleg dafür. Allein, die Industriegesellschaft ist weder Subjekt noch Objekt. Sie ist vielmehr von der selben Macht des herausfordernden Stellens in den Dienst gestellt, dergemäß sich die Gegenständlichkeit der Gegenstände zur bloßen Bestellbarkeit von Bestände wandelt. So bleibt auch die Anwesenheit der Natur im thematischen Bezirk der Kernphysik undenkbar, solange sie als Objektivität statt als Bestellbarkeit gedacht wird. Erst im Bereich der zur Bestellbarkeit verwandelten Anwesenheit des Anwesenden kann sich auch die Kybernetik mit ihrem Anspruch auf die Rolle der universalen Wissenschaft ansiedeln.<sup>7</sup> Ihr Heraufkommen nannten wir ein Kennzeichen für das Ende der Philosophie. Das Ende selbst beruht in der Herrschaft der Bestellbarkeit als der letzten Möglichkeit innerhalb des Wandels der Anwesenheit des Anwesenden. Die Bestellbarkeit ist in gewisser Weise das letztmögliche Thema der Philosophie, verlangt jedoch zugleich ein anderes Denken für ihre sachgerechtere Bestimmung. Doch hier drängt sich eine im Hinterhalt liegende Frage vor: Inwiefern ist die Bestellbarkeit die letzte Phase in der Geschichte der Ver-

<sup>7</sup> Wie sich von hier aus die Auflösung und Ablösung ergeben.

wandlung der Anwesenheit des Anwesenden? Kein Mensch kann darüber entscheiden, ob nicht noch weitere Wandlungen der Anwesenheit des Anwesenden bevorstehen. Wir wissen die Zukunft nicht. Gewiß.

Allein, um die Bestellbarkeit als die letzte Möglichkeit im geschichtlichen Wandel der Anwesenheit zu bestimmen, bedarf es keines Wissens der Zukunft. Denn mit der Herrschaft der Bestellbarkeit, in ihr selbst, kommt die Macht des herausfordernden Stellens zum Vorschein, die den Menschen daraufhin stellt, alles Anwesende und somit sich selbst in seiner Bestellbarkeit zu besorgen.

Ein ganz anderer Sachverhalt offenbart sich, nämlich dieser: Die Macht des Stellens, dergemäß die Anwesenheit des Anwesenden sich zur Bestellbarkeit wandelt, braucht ihrerseits das Menschenwesen. Dieses Brauchen ist das Ungedachte im Denken. Die rasende, unaufhaltsame Entwicklung der Technik, vor allem die technologische Weltauslegung, sind Zeichen dafür, daß der Mensch die Technik niemals in die Hand bekommt, sondern selbst in der Hand der Macht des Stellens bleibt als der von ihr für sie Gestellte und in diesem Sinne Gebrauchte.

Sofern dem philosophischen Denken seit seinem Beginn durch seine Geschichte hindurch zugewiesen ist, die Anwesenheit des Anwesenden zu denken, nicht aber Jenes, was die Anwesenheit als solche und sie das Anwesende in ihrem Wandel bestimmt, seitdem reicht die Denkweise der Philosophie, die als ontologische, transzendente und dialektische bekannt ist, nicht mehr aus, um in den Bereich zu gelangen, der sich im genannten Sachverhalt ankündigt.

Welches ist denn die Sache des Denkens? Die Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens muß gefragt werden. Mit seiner anderen Sache wird nicht nur das Denken ein anderes, sondern auch der Sinn und die Weise der Be-Stimmung seiner Sache.

Die Frage nach der Be-Stimmung der Sache des Denkens wird um so bedrängender und zugleich befremdender, je deutlicher wir erfahren, daß die Macht des herausfordernden Stellens und mit

ihr die Herrschaft der Bestellbarkeit ihre eigene Herkunft vorstellen.<sup>8</sup>

Das Ende der Philosophie ist zweideutig. Einmal bedeutet es die Vollendung eines Denkens, nämlich des philosophischen. Zum anderen enthält es den Hinweis auf die Notwendigkeit eines anderen Denkens. Im Ende der Philosophie verbirgt sich der Anfang eines Denkens, dessen Sache noch zu bestimmen bleibt.

Gesagt wurde, die Anwesenheit des Anwesenden verlange, um hinreichend bestimmbar zu werden, ein anderes Denken. Weshalb? Weil Anwesenheit als solche noch Ungedachtes, erst zu Denkendes in sich birgt. Dieses Ungedachte ist zwar dem Denken der Philosophie seit seiner Frühe nicht ganz unbekannt, aber es wird gleichwohl von der Philosophie nicht eigens erkannt.

Allein, hat nicht schon der einzige Platon die Anwesenheit des Anwesenden als dessen Aussehen εἶδος, ἰδέα erkannt. Hat er nicht das so gedachte Anwesen in Beziehung gebracht zum Licht?

Denken wir weiter zurück zu Homer, der gleichfalls schon – fast wie von selbst – das Anwesen eines Anwesenden auf das Licht bezieht. Es sei an die Szene bei der Heimkehr des Odysseus erinnert. Beim Weggang des Eumaios erscheint Athene in der Gestalt einer schönen jungen Frau. Die Göttin erscheint dem Odysseus. Der Sohn Telemach aber sieht sie nicht, und der Dichter sagt:

οὐ γὰρ πῶς πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς (Od. XVI, 161<sup>9</sup>)

»Nicht nämlich allen (doch<sup>10</sup>) erscheinen die Götter ἐναργεῖς« – man übersetzt dieses Wort mit »sichtbar«. Allein, ἀργός heißt »glänzend«, von sich her leuchtend und anwesend. Odysseus und Telemach sehen dieselbe Frau, aber Odysseus vernimmt das Anwesen der Göttin. ἐνάργεια haben die Römer später mit evidentia übersetzt: evideri heißt: sichtbar werden lassen. Evidenz ist auf

<sup>8</sup> [Verbindungsstrich mit Rotstift zum übernächsten Absatz. Der folgende Absatz ist (ebenfalls mit Rotstift) durchgestrichen (vgl. oben Anm. 2).]

<sup>9</sup> [Homeri Odyssea. Edidit Guilielmus Dindorf. Editio quinta correctior quam curavit C. Hentze, op. cit.]

<sup>10</sup> [Wort mit Rotstift durchgestrichen.]

den Menschen als den Sehenden bezogen, ἐνάργεια ist dagegen ein Charakter der anwesenden Dinge selbst.

Wenn schon das in Platons Höhlengleichnis<sup>11</sup> bemühte Sonnenlicht als bloße Metapher gelten soll, was ist es denn, was die Übertragung auf das Licht verlangt und zuläßt?<sup>12</sup>

Lange genug hat es Nachdenkende beunruhigt, inwiefern das nichtsinnliche Sichtbare wie Gleichheit, Andersheit, Selbigkeit, Bewegung als zum Anwesen des Anwesenden gehörende Bestimmungen gleichwohl als »Ideen« vorgestellt werden. Oder verbirgt sich hier ein ganz anderer Sachverhalt?

Die Anwesenheit hat als solche keinen Bezug zum Licht im Sinne der Helle, aber sie ist angewiesen auf das Lichte im Sinne der Lichtung.

Eine Waldlichtung z. B. ist, was sie ist, nicht auf Grund der Helle. Auch im Dunkeln besteht die Lichtung. Sie besagt: der Wald ist an dieser Stelle durchgehbar. Das Lichte in der Bedeutung des Hellen und das Lichte der Lichtung sind nicht nur in der Sache, sondern auch im Wort verschieden.

Lichten heißt: freimachen, freigeben, freilassen – das Freie gewähren. Lichten gehört zu »leicht«, levis, levare heben. Den Anker lichten, heißt: ihn aus dem umschließenden Meeresgrund befreien und ihn ins Freie des Wassers und der Luft heben.<sup>13</sup>

Wohin gehört nun aber die Lichtung, die Gewährnis des Freien, worin Anwesenheit als solche ihre sie erst bergende Ortschaft findet?

Wie steht es mit dem Raum und mit der Zeit, die seit je in den Zusammenhang mit der Anwesenheit des Anwesenden gebracht wurde?

Ist der Raum, der räumt, d. h. rodet, der Örter und Abstände, Nähe und Ferne freigibt, nicht angewiesen auf Lichtung?

<sup>11</sup> [Platon, Politeia VII, 514 a 2 – 517 a 7.]

<sup>12</sup> [Pfeilstrich mit grünem Stift zum übernächsten Absatz (vgl. oben Anm. 2).]

<sup>13</sup> Vgl. schon Vorträge und Aufsätze 1954, *Ἀλήθεια*, S. 276 [Martin Heidegger, *Aletheia* (Heraklit, Fragment 16). In: Ders., *Vorträge und Aufsätze* (Gesamtausgabe Bd. 7), S. 263–288; hier S. 283.].

Ist die Zeit, die zeitet, d. h. in das Freie von Gewesenheit, Zukunft und Gegenwart befreit, nicht angewiesen auf Lichtung?

Wie steht es gar mit der Einheit von Raum und Zeit? Sie kann weder raum- noch zeithaft sein. Aber vermutlich waltet in der Einheit des Zeit-Raums die Lichtung? Besteht diese für sich, über und neben Raum und Zeit? Fragen über Fragen, die vom Denken nach der Art der Philosophie nicht einmal zu fragen sind, weil sie nur dann das Denken bedrängen, wenn diesem die Anwesenheit als solche, nicht mehr das Anwesende hinsichtlich seiner Anwesenheit, fragwürdig geworden ist.

Dieser grobe Hinweis auf die einzigartige Sache der Lichtung mag in diesem Augenblick schicklich sein, weil vor drei Jahrzehnten die hermeneutische Analytik des Daseins in »Sein und Zeit« von der Lichtung sprach und weil die Daseinsanalyse L. Binswangers mit dieser Analytik ins Gespräch kam. Aber es bedurfte eines jahrzehntelangen Ganges auf Holzwegen, um zu erkennen, daß der Satz in »Sein und Zeit« »Das Dasein des Menschen ist selbst die Lichtung«<sup>14</sup> (§ 28) die Sache des Denkens vielleicht geahnt, aber in keiner Weise zureichend gedacht, d. h. als eine hinreichend geklärte Frage vorgelegt hat. Das Dasein *ist* die Lichtung für Anwesenheit und *ist* sie zugleich durchaus nicht. Was hier das »ist« besagt, konnte auf dem Weg von »Sein und Zeit« noch nicht gesagt werden. Dieses Unzureichende entspricht nicht nur der Endlichkeit und Begrenzung menschlichen Vermögens. Es ist die Folge einer Unerzogenheit im Denken, deren Grundzogen schon Aristoteles im IV. Buch der »Metaphysik« (1006 a [6] sqq.) angedeutet hat.

Der Satz lautet:

ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ.

»Es ist nämlich Unerzogenheit (im Denken), keinen Blick zu haben dafür, mit Bezug worauf es nötig ist, einen Beweis zu suchen, und in Bezug worauf dies nicht nötig ist.«

<sup>14</sup> [Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe Bd. 2), S. 177.]

Mir scheint, diese Unerzogenheit ist groß im heutigen Denken, größer noch für die Aufgabe, die Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens zu stellen und zu entfalten. Darum verlangt das Wort des Aristoteles erneut eine langsame und sorgsame Besinnung. Denn noch ist nicht entschieden, auf welche Weise dasjenige, was keines Beweises bedarf, um für das Denken zugänglich zu werden, erfahren und gedacht werden soll.

Ist es die dialektische Vermittelung, oder ist es die originär gehende Anschauung des Nichtvermittelbaren, oder ist es keines von beiden? Darüber kann nur die Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens die Antwort vorbereiten.

Wie aber, wenn die Antwort auf diese Frage des Denkens wieder nur eine andere Frage wäre?

Der Hinweis auf das Ende und die innere Grenze des philosophischen Denkens enthält keine Herabsetzung der Philosophie, so als steige dieses andere und zunächst noch unbestimmte Denken über die Philosophie hinaus. Es handelt sich weder um ein Überhören der Philosophie, also um eine transzendente Fragestellung in der zweiten Potenz, noch handelt es sich um ein Tieferlegen ihrer Fundamente (»Rückgang in den Grund« der Philosophie). Nötig wird vielmehr der Schritt zurück aus der Philosophie. Er ist die Einkehr in den Bereich der Lichtung, darin wir Menschen uns ständig schon aufhalten, in ihrer Weise aber auch die Dinge.

Mit dem Schritt zurück wird die Philosophie weder preisgegeben, noch gar für das Gedächtnis des denkenden Menschen zum Verschwinden gebracht.

Das Ganze der Philosophie, ihrer Geschichte in deren Vollendung, wird durch den Schritt zurück aber auch nicht aufgehoben im Sinne des von Hegel gedachten dialektischen Geschichtsprozesses. Durch diesen Schritt zurück ergibt sich vielmehr die Möglichkeit, die Philosophie eigens ihrem Eigenen zu übereignen. So gelangt sie in ein anfänglicheres Bleiben, das den Reichtum das schon Gedachten für ein anderes Gespräch mit ihr bereithält.



[Überarbeitete und wesentlich erweiterte Amriswiler Fassung:]

*Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens<sup>1</sup>*

An diesem Feier-Abend konnten wir erfahren, daß Ludwig Binswanger auf dem Weg seines ärztlichen Wirkens und seines wissenschaftlichen Suchens auch durch die verschiedenen Stadien und Richtungen der Philosophie unseres Jahrhunderts hindurchgegangen ist.

Jede Wissenschaft ruht auf Fundamenten, die ihr selbst, und zwar mit den Fragestellungen und Methoden ihrer Forschungsweise, im Prinzip unzugänglich bleiben. Aber jeder Forscher vermag es, sich diesen Fundamenten besinnlich zuzuwenden, gesetzt, daß er wachen Geistes ist und mit ihm es wagt, sich auf das Gespräch mit der Philosophie einzulassen. Ein solches Wagnis gehört in das Leben des Mannes, dessen Willen und Werk wir heute feiern.

Darum sei es erlaubt, aus dem Bereich des Denkens, in den die Philosophie gehört, ein Wort zu sagen, das seiner Herkunft entsprechend die eingeborene Form der Frage hat. Wir fragen: Was ist und wie bestimmt sich im gegenwärtigen Weltalter die Sache des Denkens? Die Sache – dies meint jenes, wovon das Denken in den Anspruch genommen und dadurch selbst erst bestimmt wird.<sup>2</sup>

Das Wort »Sache« gehört ursprünglich in den Sprachgebrauch der Rechtsprechung. Es meint dasjenige, worüber verhandelt, was behandelt werden soll. Die Ursache ist jenes, was vor allem anderen, also mit Vorrang, zuerst behandelt werden muß. Erst später

<sup>1</sup> [Titel des 1. Blattes der Handschrift. Der Titel des Einbandes der Handschrift lautet:] *Die Bestimmung der Sache des Denkens* [mit dem Zusatz:] zum Teil in Amriswil vorgetragen bei der Vorfeier des 80. Geburtstages von Ludwig Binswanger 30. Oktober 1965. [Es handelte sich um Binswangers (1881–1966) 85. Geburtstag! Zu den verschiedenen Versionen dieses Vortrags vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« (S. 1396 f.).]

<sup>2</sup> [Die folgenden drei Absätze (bis zu dem kurzen Text in eckigen Klammern) sind ein Einschub aus einem eingelegten Blatt mit der Anmerkung:] Vgl. Heidelberger Vortrag 1964 [im vorliegenden Band S. 1199–1229].

bekommt das Wort Ursache die Bedeutung desjenigen, was eine Wirkung bewirkt.<sup>3</sup>

Die Sache im weiteren, nicht nur rechtlichen Sinne meint jenes, was uns jeweils in irgendeiner Weise angeht – was unsere Sache ist. Dies kann z. B. die Förderung der Wissenschaften sein. Meine Sache ist es und nicht die eines beliebigen anderen Menschen in einem besonderen Fall, dem Freund zu helfen.

So verstanden ist der Bedeutungsbereich des Wortes Sache nicht durch die Unterscheidung von Person und Sache eingeschränkt. Die Sache meint nicht bloß Dinge, sondern jegliches, was uns angeht. Unsächlich heißt ein Verhalten, das sich nicht an das hält und bei dem bleibt, worum es sich handelt, wovon die Rede ist, worüber Rechenschaft verlangt wird.

Die Sache des Denkens ist das, wovon das Denken beansprucht wird und dadurch seinerseits erst bestimmt wird. Mit dem bekannten Leitspruch der Phänomenologie »zu den Sachen selbst« ist solange nichts gesagt, als die Frage außer acht gelassen wird, welches denn die Sache des Denkens sei. [Zur Stunde muß es freilich genügen, auf wenigstens nur hinzuweisen. Aber es gelte als Gruß und Gabe zu diesem Feier-Abend.]<sup>4</sup>

Ob die Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens gefragt wird und wie sie gefragt wird, entscheidet, so scheint es mir, über das Schicksal des Denkens. Die Entscheidung, die hier fällt, machen wir nicht selbst. Wir sind an ihr nur, dies freilich notwendig, beteiligt.

Wer von dieser Entscheidung spricht, setzt voraus, das Denken finde sich hinsichtlich der Bestimmung seiner Sache in einem Zustand der Unentschiedenheit. Worin besteht diese? Vermutlich darin, daß das Denken in seiner langher überlieferten Gestalt der Philosophie sein Ende erreicht hat. Sollte dies der Fall sein, dann hat sich mit ihrem Ende zwar das Schicksal der Philosophie ent-

<sup>3</sup> [Verbesserung am Rand nach »die Bedeutung«] einer Sache, die einer anderen, die Wirkung heißt, voraufgeht.

<sup>4</sup> [Eckige Klammern mit Rotschrift in der Handschrift.]

schieden, nicht aber das Schicksal des Denkens. Denn es bleibt möglich, daß sich im Ende der Philosophie ein anderer Anfang des Denkens verbirgt, nicht nur verbirgt, sondern gerade im Ende sich sogar schon anzeigt. Man wird das soeben Gesagte zunächst für eine Reihe unbewiesener Behauptungen halten. Allein, was in der Form von Behauptungen vorgebracht ist, sind Fragen.

Zu ihnen gehört auch die Frage, ob im Bereich des Denkens die Forderung von Beweisen, wie sie die Wissenschaft kennt, ihren Platz hat. Was sich nicht beweisen läßt, kann gleichwohl gegründet sein. Aber selbst das Gründen und Begründen fielen ins Leere, wenn die Sache des Denkens nicht mehr den Charakter des Grundes hat und einzig deshalb schon nicht mehr, gesetzt, daß wir diesem alten Namen die Bedeutung lassen, die ihm gehört, die Sache der Philosophie sein kann.

Darum gilt es vor allem zu erfahren, inwiefern die Philosophie in ihr Ende eingegangen ist.

Sprechen wir von einem Ende, dann meinen wir, etwas gelange nicht mehr weiter, es habe aufgehört zu sein. Das Ende gilt als etwas Mangelhaftes und Mißliches. Ende – klingt wie Unvermögen und Verfall.

Doch sprachliche Wendungen wie »von einem Ende zum andern« und »an allen Ecken und Enden« bekunden eine andere Bedeutung des Wortes »Ende«. Es sagt soviel wie Ort. Unter Ende verstehen wir deshalb im folgenden den Ort, dahin sich etwas in seiner letzten Möglichkeit versammelt, worin es gesammelt, d. h. *voll* einkehrt, d. h. sich *vollendet*. Ende ist nicht bloßes Aufhören, sondern Erfüllung.

Im Ende der Philosophie erfüllt sich die Weisung, der das philosophische Denken seit seinem Beginn auf dem Weg durch seine Geschichte folgt. Im Ende der Philosophie wird es mit der letzten Möglichkeit ihres Denkens Ernst. Näher besehen heißt dies: Die Sache, welche zu denken der Philosophie aufgegeben ist, geht in ihre letztmögliche Bestimmtheit ein.

Doch bevor wir das so zu verstehende Ende der Philosophie eigens bedenken, sei versucht, auf einen Vorgang hinzuweisen, der

uns, so scheint es zunächst, fast wie von außen her sehen läßt, inwiefern die Philosophie in ihr Ende geht. Dieser Vorgang zeigt sich in wechselnden Gestalten im Verlauf der ganzen Geschichte der Philosophie.

Was nämlich zuerst und noch auf längere Zeit ein Bezirk des philosophischen Denkens bleibt, löst sich von der Philosophie los und wird zu einer eigenständigen Wissenschaft. Der weithin entscheidende Fall einer solchen Loslösung ist die Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaft in der Gestalt der mathematischen Experimentalphysik. Die Natur, vormals Sache der Naturphilosophie, wird Thema einer neuartigen Wissenschaft. Was nun aber bei diesem Vorgang der Loslösung des Wissens und Fragens von der Philosophie in Wahrheit geschieht, läßt sich jetzt nicht erörtern. Es genüge, daß wir den Vorgang dieser Loslösung als geschichtliches Faktum im Blick behalten.

Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts setzte dieser Vorgang der Loslösung in steigendem Maße ein. Die Logik wird Sache der eigenständigen Logistik und Semantik. Die Psychologie wird eine selbständige Wissenschaft. Die Lehre vom Miteinandersein der Menschen in der Polis, (Platons »Politeia«) wird zur Soziologie und Politologie. Die Lehre vom Menschen richtet sich ein als Ethnologie und Kulturanthropologie. Dichtung und Kunst fordern als die ihnen zugeordnete Wissenschaft die Poetologie, die moderne Technik wird Thema der Technologie. Die Loslösung von der Philosophie erweist sich als Auflösung der Philosophie in selbständige Wissenschaften.

Allein, diese Auflösung ist kein ungeordneter zufälliger Zerfall. Die neben den weithin maßgebenden Naturwissenschaften aufkommenden neuen Wissenschaften treten nicht als eine wirre Mannigfaltigkeit [auf].

Vielmehr drängt sich immer mächtiger und deutlicher die Tendenz vor, die Vielfalt der wissenschaftlichen Forschung und des menschlichen Lebens überhaupt in der Industriegesellschaft in einer neuartigen Einheit sicherzustellen und beherrschbar zu machen.

Diese Einheit soll sich durch eine ausschließlich maßgebende Art der Einigung bewerkstelligen. Ihre auszeichnenden Charaktere sind die Planung und Steuerung von allem und jedem. Die allgemeine Theorie von Planung und Steuerung, d.h. die Ausarbeitung der Bedingungen und Regeln von Planung und Steuerung, ist die neu entstehende Wissenschaft, die Kybernetik heißt. Sie ist die Erforschung eines einheitlichen durchgängigen Charakters nicht nur der Methoden der Technik und der wissenschaftlichen Forschung, sondern auch der Methodik der Einrichtung des menschlich-gesellschaftlichen Handelns und Wirkens, sogar alles Geschehens überhaupt.

Demgemäß verbirgt sich in der Kybernetik und in ihrem Anspruch, philosophisch ausgedrückt, der leitende Hinblick auf ein gewandeltes Sein alles Seienden, ein Sachverhalt, der von der Kybernetik selbst zwar geahnt, aber nicht eigens bedacht und in seiner Tragweite nicht durchdacht werden kann. Dieses Sein alles Seienden ist ihr jedoch bekannt unter dem Titel »Information«, d.h. Nachricht, Meldung.

Wer zunächst von außen her sich mit der Kybernetik beschäftigt, wird kaum auf den Gedanken verfallen, daß sich hinter dem Titel »Information« der Name für ein gewandeltes Sein alles Seienden verbirgt. Gleichwohl muß bedacht und gesagt werden: Information ist der Titel für den Bereich, in dem allererst Planung und Steuerung auf eine universale, jeden Bezirk des Seienden durchherrschende Weise ins Spiel kommen können. Planbar und steuerbar und somit meßbar und demgemäß berechenbar sind Informationen und nur diese. Demgemäß spricht die Kybernetik von Informationsbeiträgen.

(Im Sommersemester 1965 war in der Freiburger Universität ein öffentlicher Vortrag angekündigt unter dem Titel »Was ist Information?«. Der Vortragende, ein Professor der Mathematik, Spezialist für Wahrscheinlichkeitsrechnung und Statistik, verstand seine Frage: Was ist Information? im vorhinein im Sinne der Frage: Wie wird Information gemessen, nämlich hinsichtlich

ihres Umfangs und hinsichtlich der Geschwindigkeit ihrer Übertragung. Dies so Meßbare ist der Informationsbetrag.)

Wir werden nun aber die Frage: Was ist Information? erneut fragen und wissen wollen, was das selbst ist, was in seinen Beträgen gemessen werden kann.

Der Begründer der Kybernetik Norbert Wiener gibt uns die Antwort: Information ist Information. Eine solche Antwort nennt man eine Tautologie. Man findet sich gewöhnlich damit ab, daß eine Tautologie nichts sagt. Aber eine echte Tautologie sagt etwas, nicht nur etwas, sondern alles, was in solchem Fall zu sagen bleibt, nämlich dies, daß wir dem Genannten, dem Phänomen der Information selbst in seinem Eigensten nachgehen sollen. Diese Aufgabe erfährt dadurch eine ständige Unterstützung, daß gesagt wird, was das genannte Phänomen, im vorliegenden Fall die Information, *nicht* ist. So sagt denn auch N. Wiener, ohne sich über die Weise des echten tautologischen Sagens im Klaren zu sein: »Information ist Information, nicht Materie oder Energie.«<sup>5</sup> Information ist nichts Materielles, nichts von der Art der physikalischen Energie. Er hätte aber auch hinzufügen können und sogar müssen: Information ist auch nichts Psychisches und Bewußtseinsartiges oder gar Geistiges. Information ist Information. Hier spricht eine echte Tautologie. Sie stellt das Denken jedesmal vor seine eigensten und seine jederzeit fragend bleibenden Aufgaben.

Deren Tragweite ermessen wir leicht schon daran, daß die Kybernetik heute nicht nur die Technik, sondern bereits die Biologie und Physiologie, zumal in der Gestalt der Biochemie, insgleichen schon die Psychosomatik beherrscht.

Der Grund für die schnelle und entschiedene Ausbreitung der kybernetischen Denkweise liegt nicht nur in ihr selbst, sondern

<sup>5</sup> [»Information is information, not matter or energy.« (Norbert Wiener, *Cybernetics, or, Control and communication in the animal and the machine*. 2nd ed. New York: M. I. T. Press 1961, p. 132); deutsche Ausgabe: »Information ist Information, weder Materie noch Energie.« (Norbert Wiener, *Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine*. (Übertr. aus dem Amerik.: E. H. Serr. unter Mitarb. von E. Henze.) 2., rev. und erg. Aufl. Düsseldorf/Wien: Econ-Verl. 1963, S. 192)]



zugleich darin, daß das moderne technisch-wissenschaftliche Denken von sich her auf das Einschwenken in die kybernetische Denkweise präformiert ist. Denn die Wissenschaften verstehen die Grundbegriffe, durch die ihr jeweiliges Gegenstandsgebiet umgrenzt und gegliedert wird, in einem instrumental, operativen Sinn. Die Kategorien gelten als operative Modellvorstellungen. Deren Wahrheit bemißt sich nach dem Effekt, den ihre Verwendung im Fortgang der Forschung bewirkt. Die wissenschaftliche Wahrheit wird mit der Effizienz dieser Effekte gleichgesetzt. Die Wissenschaften übernehmen selbst die jeweils nötige Ausformung der leitenden Modellbegriffe. Diesen wird eine bloß technisch-dirigierende, steuernde Funktion zugestanden, dagegen jeder ontologische Gehalt abgesprochen. Dies gilt nicht nur für die Naturwissenschaften, sondern auch für die Wissenschaften von der menschlichen Gesellschaft, für die Soziologie, die auch die Geisteswissenschaften und die Anthropologie nicht nur durchdringt, sondern ersetzt.

Der Leitbegriff der Kybernetik, die Information, ist weitgreifend genug, um eines Tages auch die historischen Geisteswissenschaften dem Anspruch der Kybernetik botmäßig zu machen. Dies gelingt um so leichter, als das Verhältnis des heutigen Menschen zur geschichtlichen Überlieferung zusehends in ein bloßes Informationsbedürfnis umgeprägt und daraufhin festgelegt wird. Die vielgenannten Massenmedien liefern nicht nur schnelle und umfassende und ständige Information, sie steuern und begrenzen vor allem die Art und die Reichweite des Informationsbedürfnisses. Hier, nicht in der steigenden Verwendung von Maschinen und Apparaten vollzieht sich die schärfste und zugleich verborgenste, d. h. die unheimliche Technisierung des menschlichen Daseins. Soweit sich aber der Mensch noch als ein freies geschichtliches Wesen versteht, wird er sich allerdings dagegen wehren, die Bestimmung des Menschen der kybernetischen Denkweise auszuliefern. Zunächst gibt sogar die Kybernetik selbst zu, daß sie hier auf schwierige Fragen trifft. Sie hält diese jedoch für grundsätzlich lösbar und betrachtet den Menschen deshalb vorläufig noch als »Störfak-

tor« in der kybernetischen Rechnung. Indes kann sie ihrer Sache, alles, was ist, als gesteuerten Vorgang zu errechnen, schon sicher sein, weil sich der Gedanke regt, die Freiheit des Menschen als eine geplante, d. h. steuerbare zu bestimmen. Denn diese scheint allein noch für die Industriegesellschaft die Möglichkeit menschlichen Wohnens in der sich immer entschiedener vordrängenden technischen Welt zu gewähren.

Die Philosophie löst sich nicht nur in die eigenständigen Wissenschaften auf, sondern diese selbst versammeln sich immer deutlicher in einer neuartigen Vereinigung aus einer noch kaum gedachten vorauswaltenden Einheit. Diese zeigt sich an in der steigenden Herrschaft der Kybernetik. So läßt sich denn die im strengen Sinne des Worts maß-gebende kybernetische Denkweise, die Kybernetik als solche, auch nicht mehr so, wie es zunächst scheinen möchte, als die Grundwissenschaft für das Gesamt der Technik und der Wissenschaften ansetzen. Denn durch die kybernetischen Leitvorstellungen – Information, Steuerung, Rückmeldung (Regelkreis) – werden die bisher in *allen* Wissenschaften leitenden Kategorien wie Grund und Folge, Ursache und Wirkung auf eine Weise verändert, deren Reichweite noch kaum auszudenken ist. [Die kybernetische Denkweise verstellt den Einblick in ihr Eigentümliches.]<sup>6</sup> Die Einheit der Wissenschaften ist künftig nicht mehr die Einheit des gründenden Grundes. Ihre Einheit wird als die kybernetische die im strengen und modernen Sinne technische sein. Die Philosophie wird durch die Verselbständigung der Wissenschaften nicht nur aufgelöst, sie wird durch die sich anbahnende kybernetische Einigung der Wissenschaften abgelöst.

In diesem Sinne ist dieser ganze Vorgang ein Kennzeichen für die Einkehr der Philosophie in ihr Ende. Allein, mit dem Hinweis auf das Kennzeichen für das Ende der Philosophie haben wir noch nicht das Eigentümliche dieses Endes selbst bedacht.

Wollte man jedoch die Auflösung der Philosophie in die Wissenschaften und die Ablösung der Philosophie durch die Kyber-

<sup>6</sup> [Eckige Klammern dieser Einfügung in der Handschrift.]

netik als eine Erscheinung des Verfalls einschätzen, dann würde man verkennen, daß wir mit dem Erörterten auf Sachverhalte treffen, die sich menschlicher Beurteilung entziehen.

Was unter dem Titel »das Ende der Philosophie« zu bedenken bleibt, ist nicht die Folge einer Erschöpfung des Denkvermögens des Menschen, auch nicht die Folge einer Abwendung des Interesses für die Philosophie in die Behexung und Faszination durch die Wissenschaften und ihre Effizienz.

Das Ende der Philosophie bestimmt sich aus der Sache, von der das Denken nach der Art der Philosophie angegangen wird. Um die Rede vom Ende der Philosophie nachdenkend zu verstehen, ist es daher nötig, daß wir uns wenigstens für einen Augenblick auf die Frage einlassen: Welches ist die Sache, an die das Denken nach der Art der Philosophie seit seinem Beginn bei den Griechen im 6. vorchristlichen Jahrhundert gewiesen bleibt?

An seinem Beginn findet sich das abendländische Denken, das später Philosophie heißt, davon angesprochen, erst einmal das Erstaunliche zu vernehmen und zu sagen, daß das Seiende ist und wie es ist.

Was man seit langer Zeit vieldeutig und verworren genug das Seiende nennt, haben die griechischen Philosophen eigens als das Anwesende erfahren und somit das Sein alles Seienden als Anwesenheit gedacht. Aber es bedurfte für das griechische Denken einer Anstrengung des Denkens durch zwei Jahrhunderte hindurch, bis es glückte, einen Grundzug alles Anwesenden, nämlich Ruhe und Bewegung, als Weisen des An- und Abwesens denken zu können. [Aristoteles, Physik, Γ, 1, 201 a 10 sq.: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν.]<sup>7</sup>

Im Gang der Geschichte der Philosophie wandeln sich Erfahrung und Auslegung der Anwesenheit des Anwesenden. Das Ende der Philosophie ist erreicht, wenn diese Wandlung sich in ihrer letzten Möglichkeit erfüllt. Die Geschichte dieser Wandlung und

<sup>7</sup> → Beilage [im vorliegenden Band Beilage Nr. 1, S. 1264. Eckige Klammern in der Handschrift.]

deren Vollendung wurde bislang deshalb nicht erkannt, weil man dem griechischen Denken neuzeitliche Vorstellungen unterlegte. Das klassische Beispiel für dieses Verfahren im großen Stil bleibt die Auslegung der Geschichte der Philosophie durch Hegel<sup>8</sup>, von der die philosophiehistorische Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts bestimmt bleibt. So ist z. B. dem griechischen Denken die Anwesenheit im Sinne der Gegenständlichkeit von Gegenständen unbekannt. Für sie gab sich das Anwesende nie als Objekt. Anwesenheit im Sinne von Objektivität beginnt für die Philosophie erst denkbar zu werden, seitdem das Anwesende – griechisch das *ὑποκείμενον*, das von sich her Vorliegende, römisch das *subiectum* – von Descartes im *Ego sum* des *ego cogito* gefunden wurde. Demgemäß erscheint das Ich des Menschen, der Mensch selbst, als das ausgezeichnete *subiectum*, das künftig den Namen Subjekt ausschließlich für sich beansprucht. Deshalb bildet fortan die Subjektivität den Bereich, in dem und für den sich erst eine Objektivität zusammenstellt.

Inzwischen hat die Anwesenheit des Anwesenden auch den Sinn von Objektivität und Gegenständlichkeit verloren. Das Anwesende geht den heutigen Menschen als das je und je Bestellbare an. Die Anwesenheit zeigt, wenngleich noch kaum als solche gedacht und ausgesprochen, den Charakter der unbedingten Bestellbarkeit von allem und jedem.

Anwesendes begegnet und verweilt nicht mehr in der Gestalt von Gegenständen. Es löst sich in Bestände auf, die jederzeit für jeweilige Zwecke machbar, lieferbar und ersetzbar sein müssen.

<sup>8</sup> Vgl. Heidegger, Hegel und die Griechen. Festschrift für H. G. Gadamer 1960, S. 43 ff. [in: Martin Heidegger, Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 427–444]. Zum Ganzen des vorliegenden Textes: Heidegger, Nietzsche 1961, Bd. II, S. 399 ff. [Martin Heidegger, Nietzsche. Zweiter Band. Hg. von Brigitte Schillbach. Gesamtausgabe Bd. 6.2. Frankfurt a. M.: Klostermann 1997, S. 363 ff.; Die Frage nach der Technik und die Kehre 1962 [Die Frage nach der Technik. In: Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe Bd. 7), S. 5–36; Die Kehre. In: Martin Heidegger, Identität und Differenz (Gesamtausgabe Bd. 11), S. 113–124]. Identität und Differenz 1957 [Martin Heidegger, Identität und Differenz (Gesamtausgabe Bd. 11), S. 27–81].

Die Bestände werden von Fall zu Fall nach jeweiligen Plänen gefordert. Sie sind als solche auf ihre Beschaffbarkeit hin gestellt. Den Beständen eignet keine Beständigkeit im Sinne einer stetigen unveränderten Anwesenheit.<sup>9</sup> Die Art des Anwesens der Bestände ist die Bestellbarkeit, ausgezeichnet durch die Möglichkeit des unsteten immer Neuen und Verbesserten ohne Ausblick auf das Beste. [Das Bestellen von Bestellbarem, was in der Natur nicht vorkommt.]<sup>10</sup>

Für wen aber wird das so geartete Anwesende bestellbar? Nicht für einzelne Menschen, die als Subjekte den Objekten gegenüberstehen. Die Bestellbarkeit der Bestände richtet sich ein und regelt sich aus dem Bezug auf das Mit- und Füreinander der Industriegesellschaft. Zwar erscheint diese noch vielfach als die auf sich selbst gestellte und maßgebende Subjektivität für die Objektivität der Produkte und Institutionen der technischen Weltzivilisation. Die Industriegesellschaft, auf deren Forderungen und Einrichtungen das soziologische Denken alles, was ist, zurückbezogen wissen will, stellt sich demgemäß weithin noch als Subjektivität im Subjekt-Objekt-Schema vor, d. h. als den Erklärungsgrund für alle Erscheinungen. Allein, die Industriegesellschaft ist weder Subjekt noch Objekt. Sie ist vielmehr, entgegen dem Anschein ihrer auf sich selbst gestellten und vermeintlich allein maßgebenden Selbstständigkeit, von der selben Macht des herausfordernden Stellens in die Botmäßigkeit gestellt, die auch die vormalige Gegenständlichkeit der Gegenstände zur bloßen Bestellbarkeit der Bestände verwandelt hat.

Als bestellbarer Bestand wird auch die Natur der Naturwissenschaft angesetzt. Die Anwesenheit der Natur im thematischen Bezirk der Kernphysik bleibt undenkbar, solange sie noch als Objektivität und Gegenständlichkeit vorgestellt wird. Die Anwesenheit der Natur muß als Bestellbarkeit gedacht werden, die allererst die

<sup>9</sup> [Randbemerkung:] | Ersetzbarkeit |  
Produktion und Verschleiß |

<sup>10</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

Möglichkeit gewährt, die Kerne komplementär als Feld und Welle anzusetzen. Wenn von seiten der Physik betont wird, die kernphysikalischen Vorstellungen vom Gegenstand der Physik und von der Natur seien noch abstrakter als diejenigen der klassischen Physik, so ist damit sachlich nichts gesagt.

Nun ist aber der Wandel der Anwesenheit des Anwesenden von der Gegenständlichkeit zur Bestellbarkeit auch und gerade *die* Voraussetzung dafür, daß überhaupt dergleichen wie die kybernetische Vorstellungsweise aufkommen und den Anspruch, die universale Wissenschaft zu sein, erheben kann.

Die Information ist als Nachricht das Zustellen einer Meldung, in der das Benachrichtigte auf etwas hin bestellt wird. Planung geht als solche auf Bestellbares, zeichnet den Grundriß vor für die Art der Bestellung. Die Steuerung ist die nach dem Plan geregelte Leitung des Bestellens. Die für die Kybernetik maßgebenden Vorstellungen halten sich nach jeder Hinsicht im Bereich der Bestellbarkeit. Diese selbst jedoch ist als solche, d. h. als eine Abwandlung der Anwesenheit des Anwesenden hinsichtlich ihrer Eigenheit aller kybernetischen Technik unzugänglich. Die Tautologie: Information ist Information besagt: Information ist Bestellen im Bereich der Bestellbarkeit.

Insofern<sup>11</sup> mit dem Wandel der Anwesenheit zur Bestellbarkeit die Sache der Philosophie ihre äußerste Möglichkeit erreicht, ist die Möglichkeit der Kybernetik ihrerseits durch das Ende der Philosophie bestimmt. Dies besagt: Das Aufkommen der Kybernetik bewirkt nicht das Ende der Philosophie. Dies ist so wenig der Fall, daß vielmehr die Kybernetik nur die mögliche Folge des Endes der Philosophie bleibt.

Das Aufkommen der Kybernetik und sie selbst sind, ohne dies von sich aus erfahren und wissen zu können, ihrerseits gesteuert und gestellt, d. h. herausgefordert von einer Macht des Stellens, die zusehends deutlicher und entschiedener alles Anwesende, die Welt

<sup>11</sup> [Randbemerkung:] (Inwiefern ist dieses der Fall! Vgl. unten S. 20 unten [im vorliegenden Band S. 1255].)

im Ganzen, durchwaltet und so die Welt in dieser Weise Welt sein, wie wir sagen, welten läßt.

Daß die Philosophie in ihr Ende einget, ist ein legitimer Vorgang. Er entspricht dem Gesetz, nach dem sie ihren Beginn übernommen hat, insofern sie der Weisung folgt, die Anwesenheit des Anwesenden zu denken, gemäß der Weise, wie Anwesenheit das Denken anspricht, ohne dabei selbst als solche bedacht zu werden.

Der Wandel der Anwesenheit des Anwesenden beruht nicht auf dem Wechsel der Ansichten der Philosophen. Diese sind vielmehr nur die Denker, die sie sind, indem sie es vermögen, dem gewandelten Anspruch der Anwesenheit zu entsprechen. Mit dieser Entsprechung ist freilich ein Bezug genannt, der in den Umkreis jenes Fragwürdigen gehört, auf welches die Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens gewiesen wird.

Dieser selbe Bezug kommt jedoch zum Vorschein, sobald wir uns auf ein Bedenken einlassen, das in der bisherigen Erläuterung der Anwesenheit als Bestellbarkeit außer acht blieb. Es lautet: Inwiefern ist die Bestellbarkeit die letzte Phase in der Geschichte des Wandels der Anwesenheit? Kein Mensch kann doch darüber entscheiden, ob nicht noch weitere Wandlungen bevorstehen. Wir wissen die Zukunft nicht.

Allein, um die Bestellbarkeit als die letztmögliche Phase im geschichtlichen Wandel der Anwesenheit zu bestimmen, bedarf es keines prophetischen Blickes in die Zukunft. Der Einblick in die Gegenwart genügt, wenn er nur, statt Weltzustand und Lage des Menschen zu beschreiben, darauf achtet, die Art der Anwesenheit des Menschen und der Dinge in einem mit der Anwesenheit des Menschen *zu* den Dingen zu erblicken. Dann zeigt sich: In der Herrschaft der Bestellbarkeit des Anwesenden, in ihr selbst, kommt die Macht des herausfordernden Stellens zum Vorschein, insofern sie vor allem den Menschen selbst daraufhin stellt, alles Anwesende und somit sich selber in seiner Bestellbarkeit sicherzustellen.

Zwar erwecken die unübersehbaren Erfolge der unaufhaltsamen Entwicklung der Technik immer noch den Anschein, als sei der Mensch der Herr der Technik. In Wahrheit aber ist er der

Knecht der Macht, die alles technische Herstellen durchherrscht. Diese Macht des herausfordernden Stellens prägt den Menschen zu dem von ihr für sie in den Anspruch genommenen, gestellten und in diesem Sinne gebrauchten Sterblichen. Die in der Anwesenheit des Anwesenden waltende Macht braucht den Menschen. In diesem Brauchen bekundet sich jener Bezug der Anwesenheit zum Menschen, der diesem ein eigentümliches Entsprechen abverlangt. Im Blick auf diesen Bezug zeigt sich die Anwesenheit des Anwesenden als der Sachverhalt einer Sache, die sich dem Blickfeld des philosophischen Denkens entzieht.<sup>12</sup> Denn dieser Bezug enthält eine andere Bestimmung sowohl der Anwesenheit als solcher wie auch eine andere Bestimmung des Menschseins. Dem Denken der Philosophie aber ist seit seinem Beginn durch seine Geschichte hindurch zugewiesen, das Anwesende hinsichtlich seiner Anwesenheit zu denken, nicht aber die Anwesenheit selbst in der Geschichte ihres Wandels, nicht die Anwesenheit im Hinblick auf jenes, was sie als solche bestimmt. Die Frage nach dieser Beziehung denkt in einen Bereich, der dem Denken der Philosophie, das als das ontologische, transzendente und dialektische bekannt ist, unzugänglich bleibt.

Mit seiner anderen Sache wird nicht nur das ihr entsprechende Denken ein anderes, auch der Sinn und die Weise der Bestimmung seiner Sache wandelt sich. Je deutlicher wir erfahren, daß die Macht des herausfordernden Stellens und mit ihr die Herrschaft der Bestellbarkeit des Anwesenden ihre eigene Herkunft verstellen, um so bedrängender und zugleich befremdender wird die Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens.

Das Ende der Philosophie ist zweideutig. Einmal bedeutet es die Vollendung eines Denkens, des philosophischen, dem sich das Anwesende im Charakter der Bestellbarkeit zeigt. Zum anderen enthält gerade diese Art der Anwesenheit den Hinweis auf die Macht des herausfordernden Stellens, dessen Bestimmung ein an-

<sup>12</sup> [Randbemerkung mit Bleistift zu diesem und den beiden vorangehenden Sätzen:] zu gedrängt – unten S. 18 [im vorliegenden Band S. 1253 f.].

deres Denken verlangt, ein Denken, dem die Anwesenheit als solche fragwürdig wird. Denn sie bringt noch Ungedachtes mit sich, dessen Eigentümliches sich dem philosophischen Denken entzieht und deshalb auch nicht als Ergänzung der Philosophie und als bloßer Nachtrag zum Bisherigen vorgestellt werden kann.

Zwar ist das Ungedachte in der Anwesenheit dem philosophischen Denken seit seiner Frühe nicht ganz unbekannt, aber es wird von der Philosophie nicht nur nicht erkannt, sondern sogar in seinem Eigenen verkannt, d. h. umgedeutet im Sinne dessen, was die Philosophie unter dem Titel »Wahrheit« denkt.

Doch laufen wir nicht Gefahr, die Tragweite gerade des griechischen Denkens zu unterschätzen? Wenn Platon die Anwesenheit des Anwesenden in dessen Aussehen (εἶδος, ἰδέα) erblickt, das die Sicht auf das Anwesende als solches gewährt, dann bringt er doch zugleich diese Sicht in Beziehung zum Licht, das überhaupt eine Sicht verstattet. Dies bezeugt, daß er das in der Anwesenheit als solcher Waltende im Blick hat. Er entspricht damit nur einem Grundzug der griechischen Erfahrung des Anwesenden.

Denken wir zurück zu Homer, der gleichfalls schon, fast wie von selbst, dichterisch das Anwesen eines Anwesenden in den Bezug zum Licht bringt. Es sei zur Erläuterung an eine Szene bei der Heimkehr des Odysseus erinnert. Beim Weggang des Eumaios erscheint Athene in der Gestalt einer schönen jungen Frau. Dem Odysseus erscheint die Göttin. Der Sohn Telemach aber sieht sie nicht, und der Dichter sagt: οὐ γὰρ πῶς πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς (Od. XVI, 161<sup>15</sup>). »Nicht nämlich allen erscheinen die Götter ἐναργεῖς« – man übersetzt dieses Wort mit »sichtbar«. Allein, ἀργός heißt glänzend. Was glänzt, leuchtet von sich her. Was so leuchtet, west von sich aus an. Odysseus und Telemach sehen die selbe Frau. Aber Odysseus vernimmt das Anwesen der Göttin. Die Römer haben später ἐνάργεια, das Von sich her Leuchten, mit evidentia übersetzt; evideri heißt sichtbar werden. Evidenz ist vom

<sup>15</sup> [Homeri Odyssea. Edidit Guiliehmus Dindorf. Editio quinta correctior quam curavit C. Hentze, op. cit.]

Menschen her als dem Sehenden gedacht. Die ἐνάργεια dagegen ist ein Charakter der anwesenden Dinge selbst.

Sie verdanken ihr Scheinen nach Platon einem Licht. Man versteht diesen Bezug der Ideen auf das Licht als Metapher. Die Frage bleibt jedoch zu fragen: Was am Eigenen des Anwesens ist es denn, dessen Bestimmung ein Übertragen, ein μεταφέρειν auf das Licht verlangt und zuläßt? Lange genug hat es Nachdenkende beunruhigt, inwiefern Bestimmungen wie Gleichheit, Andersheit, Selbigkeit, Bewegung, die zum Anwesen des Anwesenden gehören und gewiß nicht sinnlich wahrgenommen werden können, gleichwohl noch als »Ideen« (Gesichtetes Aussehen) gedacht werden können. Verbirgt sich hier ein ganz anderer Sachverhalt, der durch die neuzeitliche Umdeutung der ἰδέα vom Aussehen des Anwesenden zur perceptio, zu einer vom menschlichen Ich gebildeten Vorstellung vollends unzugänglich wird?

Die Anwesenheit des Anwesenden hat als solche keinen Bezug zum Licht im Sinne der Helle. Indes haben die Griechen das Anwesende in der Helle des Lichtes ihrer Landschaft erfahren. Für sie blieb die Unverborgenheit des Anwesenden als eines solchen durch das Licht gekennzeichnet. Das Anwesende ist das Erscheinende. Das Anwesende ist ein solches als das im Licht Erscheinende nicht, weil es erscheint, sondern es erscheint, insofern es anwest. Später wurde aus der Helle der Unverborgenheit das Licht der Vernunft. Allein, das auszeichnende Eigentümliche der Unverborgenheit ist nicht die Helle und das Licht, sondern das Lichte im Sinne der Lichtung.<sup>14</sup> Die Anwesenheit als solche ist angewiesen auf das Lichte im Sinne der Lichtung.

Was dieses Wort zu denken gibt, läßt sich an einem Beispiel verdeutlichen, gesetzt, daß wir es hinreichen bedenken. Eine Waldlichtung ist, was sie ist, nicht auf Grund der Helle und des Lichtes, die in ihr bei Tag scheinen können. Auch in der Nacht besteht die Lichtung. Sie besagt: Der Wald ist an dieser Stelle durchgehbar, frei.

<sup>14</sup> [Doppelpfeil zu Anm. 15.]

Das Lichte in der Bedeutung des Hellen und das Lichte der Lichtung sind nicht nur in der Sache, sondern auch im Wort verschieden. Lichten heißt: freimachen, freigeben, freilassen. Lichten gehört zu leicht. Etwas leicht machen, erleichtern meint: ihm die Widerstände beseitigen, es ins Widerstandslose, ins Freie, Freigebende bringen. Den Anker lichten, besagt: ihn aus dem umschließenden Meeresgrund befreien und ihn ins Freie des Wassers und der Luft heben.<sup>15</sup>

Anwesenheit ist angewiesen auf Lichtung im Sinne der Gewährungs des Freien. Die Frage stellt sich: Was lichtet sich in der die Anwesenheit als solche freigebenden Lichtung?

Ist diese Rede von der Lichtung nicht auch nur eine Metapher, abgelesen an der Waldlichtung? Allein, dergleichen wie eine Waldlichtung ist selbst etwas im anwesenden Wald Anwesendes. Die Lichtung aber als die Gewährungs des Freien für Anwesen und Verweilen von Anwesendem ist weder etwas Anwesendes noch eine Eigenschaft der Anwesenheit. Die Lichtung und das, was sie lichtet, die Freigabe von Anwesenheit, ist Solches, was das Denken angeht, sobald es von der Frage betroffen wird, welche Bewandnis es mit der Anwesenheit als solcher habe, die stets Anwesen von Anwesendem bleibt.

Daß und wie Lichtung Anwesenheit gewährt, dies zu bedenken gehört zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens, das sich, soll es dieser Sache und den ihr eigenen Sachverhalten entsprechen, zu einer Wandlung genötigt sieht.<sup>16</sup>

Als solche Sachverhalte zeigen sich Raum und Zeit, die seit je für das Denken im Zusammenhang mit der Anwesenheit des An-

<sup>15</sup> Vgl. bereits Vorträge und Aufsätze 1954, S. 276 [Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe Bd. 7), S. 283.].

<sup>16</sup> Vgl. Vom Wesen der Wahrheit 1930 [Endversion in: Martin Heidegger, Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 177–202; frühere Versionen in: Martin Heidegger, Vorträge. Teil 1: 1913–1932. Hg. von Günther Neumann. Gesamtausgabe Bd. 80.1. Frankfurt a. M.: Klostermann 2016, S. 327–428]. Wahrheit als Unverborgenheit; das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit. Aber es bleibt mißverständlich, wenn die *Ἀλήθεια* mit Wahrheit übersetzt wird. Die *ἀλήθεια* muß – nicht mehr griechisch – ursprünglicher von der freigebenden Lichtung her gedacht werden.

wesenden stehen. Aber erst von der Lichtung her wird das Eigentümliche des Raumes und der Zeit, wird auch das Eigentümliche ihres Bezugs zur Anwesenheit als solcher bestimmbar.

Der Raum räumt. Er räumt ein. Er gibt frei, nämlich: Nähe und Ferne, Enge und Weite, Örter und Abstände. Im Räumen des Raumes spielt Lichtung.

Die Zeit zeitet. Sie befreit in das Freie der Einheit des Offenen von Gewesenheit, Zukunft und Gegenwart. Im Zeiten der Zeit spielt Lichtung.

Und gar die Einheit von Raum und Zeit? Das Zusammengehören beider ist weder raum- noch zeithaft. Aber vermutlich waltet in ihrem Zusammengehören die Lichtung. Doch besteht diese für sich, über und neben Raum und Zeit? Oder lichtet die Lichtung nur in der Weise von Raum und Zeit und ihrer rätselhaften Einheit? Oder erschöpft sich die Lichtung durchaus nicht im Räumen des Raumes und im Zeiten der Zeit?

Fragen über Fragen, die ein Denken nach der Art der Philosophie nicht einmal fragen, geschweige denn beantworten kann. Denn solche Fragen bedrängen das Denken erst, wenn das, was für die Philosophie das Fraglose bleibt, die Anwesenheit als solche fragwürdig geworden ist.

So mag es in diesem Augenblick schicklich sein, auf die Lichtung als die ausgezeichnete Sache eines anderen Denkens wenigstens im Groben hingewiesen zu haben. Denn vor vier Jahrzehnten sprach die hermeneutisch-existenziale Analytik des Daseins aus der Absicht auf eine Entfaltung der Seinsfrage, d. h. auf eine Bestimmung der Anwesenheit als solcher in »Sein und Zeit« von der Lichtung. Die Lichtung, die Unverborgenheit, in die Anwesendes ankommen, darin es verweilen kann, wurde zunächst im griechischen Sinne vom Licht her gedeutet.

Aber es bedurfte eines jahrzehntelangen Ganges auf Holzwegen, um zu erkennen, daß der Satz in »Sein und Zeit« »Das Dasein des Menschen ist selbst die Lichtung«<sup>17</sup> (§ 28) die Sache

<sup>17</sup> [Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe Bd. 2), S. 177.]

des Denkens vielleicht geahnt, aber in keiner Weise hinreichend gedacht, d. h. als eine schon die Sache erreichende Frage vorgelegt hat.

Das Dasein ist die Lichtung für die Anwesenheit als solche und ist sie zugleich durchaus nicht. Das Dasein »ist« die Lichtung, insofern es in die Lichtung gehörend, in ihr sich aufhaltend, sie hütet und wahrt für das Anwesen des Anwesenden. Das Dasein ist jedoch keineswegs die Lichtung in dem Sinne, daß es sie erst schafft und bildet. Vielmehr »ist«<sup>18</sup> die Lichtung das Dasein, insofern die Lichtung erst das Da und das Wohnen in ihm gewährt. Die Analytik des Daseins gelangt noch nicht in das Eigene der Lichtung und vollends nicht in den Bereich, dem die Lichtung ihrerseits zugehört.

Die nötige Wandlung des Denkens im Eingehen auf seine ganz andere Sache, der Hinweis auf das Ende und die innere Grenze des philosophischen Denkens enthalten keine Herabsetzung der Philosophie, so als steige dieses andere und zunächst noch weithin unbestimmte Denken über die Philosophie hinaus. Es handelt sich weder um ein Überhöhen der Philosophie, gleichsam um eine transzendente Fragestellung in der zweiten Potenz, noch handelt es sich um ein Tieferlegen der Fundamente der Philosophie im Sinne eines »Rückganges in den Grund der Metaphysik«.

Nötig wird vielmehr der Schritt zurück aus der Philosophie. Er ist die Einkehr in den mit dem Namen der Lichtung erst angezeigten Bereich, darin wir Menschen uns ständig schon aufhalten. In ihm verweilen aber auch auf ihre Weise die Dinge.

Mit dem Schritt zurück wird die Philosophie weder preisgegeben, noch gar für das Gedächtnis des denkenden Menschen zum Verschwinden gebracht. Diese Gefahr droht allerdings in einem sich ständig steigernden Maße von seiten der Wissenschaften und ihrer kybernetisch-technischen Organisation innerhalb der sich einrichtenden Weltzivilisation.

<sup>18</sup> → (E) [Abkürzung für das Leitwort »Ereignis«].

Das Ganze der Philosophie und ihrer Geschichte in deren Vollendung wird durch den Schritt zurück aber auch nicht aufgehoben im Sinne des von Hegel gedachten dialektischen Geschichtsganges. Durch den Schritt zurück ergibt sich vielmehr die Möglichkeit, die Philosophie erst *ihrem* Eigenen eigens zu übereignen. So gelangt sie in ein anfänglicheres Bleiben, das den Reichtum des schon Gedachten für ein anderes Gespräch mit ihr bereithält.

Die Forderung an das Denken, »zu den Sachen selbst« zurückzukehren, hat erst dann ihren Sinn und einen verlässlichen Anhalt, wenn zuvor gefragt wird, welches denn die Sache des Denkens sei und woher sie ihre Bestimmung empfangt. Die Erörterung dieser Frage läßt indes alsbald erfahren, daß alles Denken endlich ist. Seine Endlichkeit beruht nicht allein und nicht zuerst in der Begrenztheit menschlichen Vermögens, sondern in der Endlichkeit der Sache des Denkens. Diese Endlichkeit zu erfahren, ist um vieles schwerer als die voreilige Ansetzung eines Absoluten. Die Schwierigkeit beruht in einer von seiner Sache her bedingten und deshalb nicht zufälligen Unerzogenheit des Denkens, die schon Aristoteles auf seine Weise angedeutet hat (Metaphysik IV, 4, 1006 a [6] ff.). Der Satz lautet:

ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ.

»Es ist nämlich Unerzogenheit (im Denken), keinen Blick zu haben für das, mit Bezug worauf es nötig ist, einen Beweis zu suchen, und in Bezug worauf dies nicht nötig ist.«

Diese Unerzogenheit ist groß im heutigen Denken. Größer ist sie noch im Hinblick auf die Aufgabe, die Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens erst einmal zu fragen und hinreichend zu entfalten. Darum verlangt schon das Wort des Aristoteles eine sorgsame Besinnung. Denn noch bleibt unentschieden, auf welche Weise dasjenige, was keines Beweises bedarf, um für das Denken die denkwürdige Sache zu werden, erfahrbar und sagbar sei.

Geschieht dies durch die dialektische Vermittlung? Ist der Anspruch auf sie trotz des gegenteiligen Anscheins nicht gerade ein

absoluter und ein Verkennen der eigentümlichen Endlichkeit des Denkens? Oder geschieht die Erfahrung der Sache des Denkens durch die originär gebende, letzbegründende Anschauung der<sup>19</sup> Nichtvermittelbaren? Ist die Berufung auf eine solche Intuition nicht der selbe Anspruch auf ein absolutes Wissen? Und bleiben die Vermittelung und das Unmittelbare nicht in der selben Weise auf das Mitteln bezogen?

Verlangt die Sache des Denkens eine Weise des Denkens, deren Grundzug weder die Dialektik noch die Intuition ist? Darüber kann nur die Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens die Antwort vorbereiten.

Wie aber, wenn die Antwort auf diese Frage des Denkens wieder nur eine andere Frage wäre?

Und wenn dieser Sachverhalt, statt in einen endlosen Fortgang zu weisen, die in seiner Sache beruhende Endlichkeit des Denkens anzeigte?

<sup>19</sup> [»des« nach der (erweiterten) Fassung der Rede in: Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Gesamtausgabe Bd. 16), S. 620–633; hier S. 633.]

BEILAGEN ZUR ERWEITERTEN  
AMRISWILER FASSUNG

1. [*Die aristotelische Bestimmung der Bewegung*]  
(Zu S. 1251<sup>20</sup>)

Die Auslegung dessen, was Bewegung ist, besteht nicht in einer Definition, sondern ist der erste Einblick in das der Bewegung und nur ihr Eigentümliche. Seitdem hat man immer nur festgelegt, wie Bewegung eines besonderen Bewegten zu messen und woraus zu berechnen sei. (Kant, *Veränderung der Örter*, Kritik der reinen Vernunft, B 48, 67.)

Mir ist aus der ganzen Geschichte des Denkens kein Versuch bekannt, der dem des Aristoteles auch nur gleichgekommen wäre, oder ihn gar übertroffen hätte (Aristoteles  $\neq$  Thomas von Aquin).

Ob die aristotelische Bestimmung der Bewegung die letztmögliche ist, ob sie nicht vielmehr dem Charakter des Seins als Anwesenheit zugeordnet bleibt und darin ihre Grenze findet, diese weittragende Frage kann hier nicht erörtert werden.

Übersetzung des griechischen Textes kaum in einem Satz möglich. Vgl. Aristoteles, *Über die Physis*.<sup>21</sup>

2. *Die Be-Stimmung der Sache des Denkens*

Das Denken kann nicht mit dem Denken beginnen.

Weshalb nicht?

Der Beginn gehört in den An-Fang des Denkens  
von seiten des zu-Denkenden.

Dieses *selbst*, d. h. was gewährt, daß es zu einem zu Denkenden werden kann, aber bleibt undenkbar.

<sup>20</sup> [Seitenangabe dem vorliegenden Band angepaßt.]

<sup>21</sup> [Martin Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, Aristoteles, Physik B, I (1939). In: Ders., *Wegmarken* (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 239–301.]

3. Die Bestimmung der Sache des Denkens

Die Sache und der Bereich  
Der Weg und der Gang  
Die Ortschaft und der Aufenthalt  
Der An-Fang und die Armut  
Die Stille und die Be-Stimmung.

4. [Das Ende der Philosophie und der Anfang  
eines anderen Denkens]

Verbirgt sich im Ende der Philosophie der Anfang eines anderen Denkens?

Wir antworten auf die Frage, indem wir drei Fragen erörtern.

1. Was heißt: Ende der Philosophie?
2. Was heißt: Anfang eines anderen Denkens?
3. Was heißt: Sichverbergen?

1.

*Ende* der Philosophie – positiv und vermutlich v[iel] länger dauernd.

| Auflösung in die Wissenschaften | Ablösung durch die Wissenschaften | Einheit – Kybernetik – Ge-Stell –

2.

Das Andere Denken – | das Ungedachte – Ἀ-λῆθεια als solche *Lichtung* – Ereignis.

Zugehörigkeit zu – *An-fang* |

3.

Vorenthalt – Stille – die unsichtbare Überlieferung.

| *Wink*



[Kieler Fassung:]

### *Die Bestimmung der Sache des Denkens<sup>1</sup>*

Denken meint hier die Art des begründenden Vorstellens, darin sich die Philosophie bewegt.<sup>2</sup>

Das Wort »Sache« gehört ursprünglich in den Sprachgebrauch der Rechtsprechung. Es meint das, worüber verhandelt werden soll. Die Ur-Sache ist jenes, wovon vor allem anderen gehandelt werden muß. Die Sache im weiteren Sinne betrifft das, was uns jeweils in irgendeiner Weise angeht, was unsere Sache ist. Dies kann z. B. die Förderung der Wissenschaft sein. Meine Sache und nicht die eines anderen Menschen kann z. B. sein, einem Freund in der Not zu helfen. So verstanden ist der Bedeutungsbereich des Wortes »Sache« nicht durch den Unterschied von Person und Sache eingeschränkt. Unsachlich heißt ein Verhalten, das sich nicht an das hält und bei dem bleibt, worum es sich handelt, wovon die Rede ist, worüber Rechenschaft verlangt wird. Die Sache des Denkens verstehen wir als das, wovon das Denken angegangen ist (Bedrängnis – vgl. Identität und Differenz 37<sup>3</sup>).

Bestimmung dieser Sache meint ein Vielfaches: die Sache angeben und festlegen, sie entfalten und umgrenzen. Dieses vielfältige Bestimmen vollzieht sich im Denken der Philosophie. Sie findet ihre Sache nicht vor; ihre Sache muß ihr gegeben werden. Im Annehmen der Gabe<sup>4</sup> wird sie erst, die Philosophie, sich selbst

<sup>1</sup> [Zusatz auf dem Einband:] (»Insel« – Denken und Dichten – Hölderlin)

[Zusatz auf dem 1. Blatt:] Gesprochen am 19. Juli 1967 in Kiel zu W. Bröckers 65. Geburtstag – in dessen Seminar über Hölderlin, »Die Verfahrungsweise des poetischen Geistes.« Vgl. das selbe Thema 24. Juli 1964 im Privatseminar von Gadamer, Heidelberg [im vorliegenden Band S. 1199–1229].

[Weiterer Zusatz auf dem 1. Blatt in eckigen Klammern:] Vgl. Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens, Amriswil 30. Oktober 1965. Zollikon November 65 [im vorliegenden Band S. 1231–1241].

<sup>2</sup> [Vgl. Beilage Nr. 1, S. 1286.]

<sup>3</sup> [Martin Heidegger, Identität und Differenz (Gesamtausgabe Bd. 11), S. 56.]

<sup>4</sup> Wer gibt? Es gibt – vgl. Zeit und Sein [in: Martin Heidegger, Zur Sache des

gegeben. Demnach ist es das Denken [so scheint es wenigstens]<sup>5</sup>, das die Bestimmung der Sache des Denkens übernimmt und vollzieht.<sup>6</sup>

Es gilt, im folgenden dem nachzusinnen, wie sich die Bestimmung der Sache des Denkens im Anfang der Philosophie vollzogen hat.<sup>7</sup>

Denn nur aus dem Verhältnis zur Überlieferung gelangen wir, die Nachkommen, ins Freie, das uns verstatet, wenn nicht gar nötigt, die Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens zu fragen. Bei diesem Versuch sehen wir uns an den Anfang der Philosophie bei den Griechen verwiesen; denn dort wurde entschieden, was das Denken im Sinne der Philosophie angeht. Dies geschah freilich damals nicht unter dem von uns gebrauchten Titel: die Bestimmung der Sache des Denkens. Indes haben wir diesen Titel auch nicht willkürlich gewählt. Denn wir hören heute noch einen Ruf, der aus zwei Grundstellungen der Philosophie kommt, denen sich das heutige Denken in besonderer Weise zuwendet, sei es zustimmend, sei es ablehnend. Sie lassen sich durch die beiden Namen Hegel und Husserl kennzeichnen. Beide Denker stellen die Philosophie ihrer Zeit unter die Forderung, die ruft: »zur Sache selbst«.

In seiner Einführung zum »System der Wissenschaft«, d. h. zum System der Philosophie, die Hegel als »Vorrede«<sup>8</sup> in der »Phänomenologie des Geistes« veröffentlicht hat, vernehmen wir öfter den Ruf: »zur Sache selbst«. Was Hegel zunächst zur Erläuterung dieses Rufes vorbringt, betrifft die *nicht* sachgerechten Beziehungen der Philosophie zu ihrer Sache. Dahin gehört das bloße Re-

Denkens. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 14. Frankfurt a. M.: Klostermann 2007, S. 3–30].

<sup>5</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

<sup>6</sup> Die *Frage* (nach der Bestimmung) (Fragen als Denken). Fragen: Auskunft einholen | er-kunden, Kunde erbitten – Kunde (Stimme) der Stille.

<sup>7</sup> [Randbemerkung zu diesem Absatz:] *Übergang*

<sup>8</sup> [In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes (1807). Nach dem Texte der Originalausgabe hg. von Johannes Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg: Meiner 1952 (Philosophische Bibliothek Bd. 114), S. 9–59.]

den über den Zweck der Philosophie, gehört aber auch das bloße Berichten über die Resultate des philosophischen Denkens. Beide, Zweck und Resultat, sind nie das wirkliche Ganze der Philosophie. Ihr Ganzes ist für Hegel nur das Ganze in seinem Werden. Solches geschieht in der ausführenden Darstellung der Sache. Nur so kommt die Sache der Philosophie selbst zum Vorschein. Der Ruf »zur Sache selbst« hat zunächst den Charakter der Abwehr. Diese empfängt ihre Entschiedenheit daraus, daß, was die Sache der Philosophie sei, schon feststeht. Die Sache ist die Subjektivität des Bewußtseins. Der Ruf »zur Sache selbst« fordert die sachgerechte, d. h. hier, die vollständige Darstellung der Sache in ihrem Vollzug. Mehr als hundert Jahre nach Hegels »Phänomenologie des Geistes« wird der Ruf erneut vernehmbar in Husserls Abhandlung »Die Philosophie als strenge Wissenschaft«. Sie erschien im Jahre 1910/11 im ersten Band der Zeitschrift »Logos« S. 289 ff.<sup>9</sup> Aber der Wortlaut des Rufes zeigt eine kaum merkliche, jedoch entscheidende Veränderung. Es heißt jetzt: »zu den Sachen selbst«. Es handelt sich jetzt nicht mehr um die Sache des Systems der Philosophie, sondern um die Sache der Philosophie, wobei diese »als strenge Wissenschaft«, d. h. als eine in ihrem Gang sicher fortschreitende Forschung verstanden wird. Auch Husserls Ruf gilt zunächst einer Abwehr. Sie richtet sich einmal gegen die naturalistische Psychologie, die beansprucht, über die rechte wissenschaftliche Methode für eine Erforschung des Bewußtseins zu verfügen. Husserls Abwehr richtet sich zum anderen gegen den Historismus, der sich in die Verhandlung über mögliche Standpunkte der Philosophie und in die Einteilung von Typen der philosophischen Weltanschauungen verliert. Dazu sagt Husserl (Logosaufsatz S. 340 im Sperrdruck): »Nicht von den Philosophien sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb der Forschung ausgehen.«<sup>10</sup> Auch

<sup>9</sup> [Wiederabdruck in: Edmund Husserl, Aufsätze und Vorträge (1911–1921). Mit ergänzenden Texten hg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp (Husserliana Bd. XXV). Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff 1987, S. 3–62.]

<sup>10</sup> [In: Edmund Husserl, Aufsätze und Vorträge (1911–1921) (Husserliana Bd. XXV), S. 62. In Husserls Originaltext steht »Antrieb zur Forschung«.]

für Husserl steht die Sache der Philosophie schon fest. Es ist die Subjektivität des Bewußtseins, das Sichwissen des absoluten Ich. Es ist die selbe Sache wie für Hegel. Aber sie steht in einem anderen und zwar engeren Horizont. Im Ruf »zur Sache selbst« liegt der Ton auf dem »selbst«. Dies meint nicht nur die Abwehr eines unzureichenden Zugangs zur Sache der Philosophie. Verlangt wird die Ausarbeitung und der Vollzug der Methode, in der sich die Sache sachgerecht darstellen soll: das ist die nach verschiedenen Hinsichten gedachte absolute Subjektivität. Zur Subjektivität gehört das Selbstbewußtsein – das Sichwissen. Die Darstellung der Subjektivität besagt: Darstellung des absoluten Bewußtseins für sich selbst durch sich selbst im Element seiner selbst. Der Weg einer solchen Darstellung ist für Hegel die spekulative Dialektik, für Husserl die transzendente Reduktion, getragen und geleitet von der Evidenz, die als die »apriorische Strukturform des Bewußtseins« gekennzeichnet wird (Formale und transzendente Logik. [Halle a. S.: Niemeyer] 1929, S. 255<sup>11</sup>). Das Selbstbewußtsein gelangt in das ihm eigene absolute Sein nur durch die vollständige Bewußtheit, durch den Prozeß des vollständigen Sichwissens als absolute Idee. Die Darstellung der Sache der Philosophie gehört zur Sache nicht wie der Schlüssel zum Schloß. Die Methode gehört in die Sache und die Sache gehört in die Methode. Die Sache, d. h. die absolute Subjektivität, ist die Sache, die sie ist, als die Sache selbst.

Worüber belehrt uns die kurze Erläuterung des von Hegel und Husserl vorgebrachten Rufes »zur Sache selbst«? Antwort: Darüber, daß weder im Ruf noch in der Art, wie er befolgt wird, die Frage, was denn nun die Sache des Denkens sei, gefragt ist. Indes bleibt diese Einsicht für uns nicht so negativ, wie sie sich zunächst ausnimmt.

<sup>11</sup> [Edmund Husserl, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten hg. von Paul Janssen (Husserliana Bd. XVII). Den Haag: Nijhoff 1974, S. 295.]

Denn einmal erkennen wir, daß die Bemühung um die Methode, d. h. um die Sache selbst, die Frage nach der Sache als solcher abdrängt, weil sie für *entschieden* gehalten wird. Inwiefern geschieht dies – d. h. weshalb und auf welche Weise →? Zum anderen gibt uns die kurze Erläuterung des Rufes die Gelegenheit, auf einen Sachverhalt hinzuweisen, der uns, falls wir ihn recht beachten, in der Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens auf einen geeigneten Weg bringen kann.

Die Darstellung der Sache der Philosophie vollendet sich für Hegel in der »absoluten Idee«, d. h. im Sichselbsterscheinen des absolut Seienden, das »nicht [nur] als *Substanz*, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken« ist (Vorrede zum System der Wissenschaft, ed. Hoffmeister<sup>12</sup> S. 19). Zum Sein des Seienden gehört dieses Erscheinen. In ihm »ist« (wird<sup>13</sup>) das Sein »erfülltes Sein« (vgl. Schluß der »Wissenschaft der Logik« 1816. V, 352<sup>14</sup>). Das Erscheinen gehört zur Sache der Philosophie, aber nicht deshalb, weil es sich für ein Bewußtsein darstellen muß, sondern: die Darstellung im Bewußtsein und für dieses ist notwendig, weil das Erscheinen zum Sein des Seienden gehört. Nur deshalb kann das Denken und muß es ein spekulatives sein.

»Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und in ihrem Übergehen enthalten ist.« (Enzyklopädie § 82<sup>15</sup>.)

<sup>12</sup> [In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Originalausgabe hg. von Johannes Hoffmeister (Philosophische Bibliothek Bd. 114), a.a.O.]

<sup>13</sup> [Dartibergeschrieben.]

<sup>14</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke (u. a.). Bd. V: Wissenschaft der Logik. Zweiter Theil. Die subjektive Logik, oder: Die Lehre vom Begriff. Berlin: Duncker & Humblot 1834, S. 352 (= vorletzte Seite).]

<sup>15</sup> [Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke (u. a.). Bd. VI: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Theil. Die Logik. Berlin: Duncker & Humblot 1840, S. 157.]

Für Husserl ist »die transzendente Subjektivität« »das einzige absolute Seiende« (Formale und transzendente Logik 1929, S. 240<sup>16</sup>).<sup>17</sup> Die Evidenz und zumal die apodiktische ist nur deshalb die »apriorische Strukturform des Bewußtseins«, weil sie, d. h. das evideri als »gesehenwerden« zum Sein des Seienden gehört. Evideri, gesehenwerden gibt es nur, wo es Erscheinen gibt und dieses zum Sein des Seienden gehört.

Aber – so bleibt endlich zu fragen –, inwiefern gehört denn das Erscheinen zum Sein des Seienden?

Die Zugehörigkeit des Erscheinens zum Sein des Seienden bleibt uns so lange verborgen, als wir uns nicht aufmachen, Sein als Anwesenheit zu erfahren und das Erfahrene aus ihm selbst her in sein Eigenes zu bedenken. Das Er-fahren ist hier ganz wörtlich zu nehmen: dahin ziehen und gelangen, wobei wir schon sind, worin wir als die, die wir sind, uns schon aufhalten.<sup>18</sup>

Zwar redet man jetzt allenthalben statt vom Sein von der Anwesenheit. Aber es genügt nicht, Wörter gegeneinander auszuwechseln. Nötig ist das *Wort* »Anwesenheit«, sein Gesagtes zu erfahren und dieser Sage nachzudenken.

Wir bleiben allerdings im Erfahren von Sein als Anwesenheit stets nur Nachfahren. Denn unter der Bestimmung ihrer Sache als Anwesenheit des Anwesenden steht die Philosophie seit ihrem

<sup>16</sup> [Edmund Husserl, Formale und transzendente Logik. Hg. von Paul Janssen (Husserliana Bd. XVII), a.a.O., S. 278. In Husserls Originaltext steht: »absolut«, nicht »absolute(n)«.]

<sup>17</sup> (Vgl. Krisis [Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hg. von Walter Biemel (Husserliana Bd. VI). (Den) Haag: Nijhoff 1954; 2. Aufl. 1962].)

<sup>18</sup> [Das Er-fahren bedarf keiner Vermittlung und kennt deshalb auch nicht das auf Vermittlung angewiesene Unmittelbare.]\* Vgl. Die Bestimmung der Sache des Denkens. [Heidelberg] 1964. S. 6 [im vorliegenden Band S. 1206f.; ferner S. 1204, Anm. 20]. Mit der Hexerei des Vermittelns – daß alles vermittelt sei, läßt sich alles machen, nur das Eine Notwendige *nicht*, das Erfahren der Anwesenheit [Doppelpfeil von hier zu diese Anm. oben: 1964. S. 6]. Vgl. Zeit und Sein [in: Martin Heidegger, Zur Sache des Denkens (Gesamtausgabe Bd. 14), S. 3–30].

\* [Eckige Klammern in der Handschrift.]

Anfang bei den Griechen. Unter dieser anfänglichen, jedoch in Epochen sich wandelnden Bestimmung der Anwesenheit geht die Philosophie im gegenwärtigen Zeitalter ihrem Ende zu. Aber das Ende der Philosophie ist nicht das Ende des Denkens, sondern sein anderer Anfang.<sup>19</sup>

Um in die Nähe der Sache des Denkens zu gelangen, machen wir einen nachfahrenden Versuch mit dem Erfahren der Anwesenheit. Um der Anwesenheit als solcher und zwar im Sinne der griechischen Erfahrung gewahr zu werden, machen wir einen Versuch: Vom Festland auf das ägäische Meer hinausblickend, sehen wir dort eine Insel liegen: Anwesendes so einfach wie bestürzend. Und seine Anwesenheit? Die Insel selber ist das Anwesende, aber ihre Anwesenheit nichts Inselhaftes. Die Anwesenheit hängt weder am ragenden Gebirg, noch liegt sie am Strand, noch schwimmt sie auf dem Meer. Wo finden wir die Anwesenheit der Insel? Wo sollen wir sie suchen? Dürfen wir überhaupt nach einem »Wo« für die Anwesenheit fragen? Haben wir die Anwesenheit der Insel nicht schon gefunden, so zwar, daß sie nicht erst ein Befund ist? Aber können wir ihr, der Anwesenheit, nachfragen, ohne zugleich zu sagen, was wir meinen, wenn wir Anwesenheit sagen? In dieser Frage meldet sich die Unruhe, die alles Denken in der Aufregung hält, in welche Aufregung es zurückgebracht werden muß, wenn es sich zu verlaufen droht. Aber das, worüber das Denken beunruhigt ist, muß ihm schon bekannt sein. Es ist ihm auch bekannt durch seine Sprache. Diese ist freilich nicht der nachträgliche Ausdruck des Denkens, sondern die das Denken und nicht nur es geleitende Vorsage. An das Vorgesagte kehrt sich

<sup>19</sup> [Zusatz am Rand (eckige Klammern in der Handschrift):]

[Um ein Wort Nietzsches\* – freilich in einem anderen Sinn – zu gebrauchen: Incipit tragoedia. Der Untergang fängt an. Wörtlich: der Untergang des Denkens in den Untergrund gegenüber der schrankenlosen Herrschaft des Rechneus.]

\* [Anm. des Hg.: Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft (1882), Aph. 342; vgl. auch die Vorrede zur zweiten Ausgabe (1887), § 1; ferner Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, V. Abt. 2. Bd., a.a.O., S. 514 (12 [223]) (Nachgelassenes Fragment Herbst 1881).]

das Denken selten, denn es sieht aus wie das Erledigte, während es doch darauf wartet, erst das Denkwürdige zu werden. Indes bleibt es immer schwierig, die Vorsage der Sprache zu hören, und gefahrvoll, das Gehörte zu deuten, d. h. zu zeigen, wohin es weist. So steht es, weil über dem Verhältnis des Menschen zur Sprache eine Dunkelheit liegt. Doch wir wagen einen Versuch. Was ist uns vorgesagt, wenn die Sprache »Anwesenheit« sagt?

»Wesen« heißt »währen«. Aber schon hier beginnt das Geheimnis der Sprache zu spielen, nämlich die ihr eigentümliche Vieldeutigkeit des Sagens. Dieses Eigentümliche der Sprache ist zu keiner Zeit so der Zerstörung ausgesetzt worden wie im gegenwärtigen Weltalter des planend-steuernenden Rechnens, das ohne Eindeutigkeit nicht auskommt. Wesen – sagt währen im Sinne des Dauerns. Es sagt mehr und reicheres, das Weilen und Verweilen bei. Dies aber nennt das »An« im Wort Anwesenheit. An-wesen: Her-, Herbei-weilen. Das Suffix »-heit« geht auf ein verlorengegangenes »Substantiv« »Heit« zurück, das sagt: Scheinen im Sinne der Aufhellung. »Anwesenheit« nennt das Scheinen dessen, was das Her-bei-weilen ausmacht und zu ihm gehört.

Dieser Hinweis auf das, was das Wort »Anwesenheit« uns vorsagt, nimmt sich aus wie eine gekünstelte Wortgrübelei, solange wir jetzt außer acht lassen, daß wir das Vorgesagte des Wortes »Anwesenheit« hören möchten im Hinüberblicken zur anwesenden Insel, im Er-fahren ihrer Anwesenheit. Was jedoch die »Wortgrübelei« betrifft, so möge das Wort eines unverdächtigen Zeugen angeführt sein. Lessing schreibt:

»Wer mit Wortgrübelei sein Nachdenken nicht anfängt, der kommt, wenig gesagt, nie damit zu Ende [d. h. zur Sache].« (»Über eine Aufgabe im Teutschen Merkur«, Werke (Cotta) XIX<sup>20</sup>, 210.)

Halten wir uns im Hinüberblicken zur herbeiweilenden Insel auf, dann zeigt sich das »Herbei« ihres Weilens als ein herbei zu uns.

<sup>20</sup> [Lessings sämtliche Werke in zwanzig Bänden. Hg. und mit Einl. vers. von Hugo Göring. Stuttgart: Cotta und Stuttgart: Kröner 1882–1885, Bd. XIX: Rezensionen (u. a.) (Cotta'sche Bibliothek der Weltliteratur 108).]

Wir sind *mit* im Spiel der Anwesenheit der Insel. Wir *sind* es. Aber wie? Um dieses hinüberblickende Verhältnis zu kennzeichnen, ist es ratsam, dieses unser Verhältnis zur Insel im griechischen Sinne von Sein, nämlich als Anwesenheit zu denken. Wenn wir auch uns als Anwesende erfahren, dann besagt dies keineswegs, wir seien in der gleichen Weise Anwesende wie die Insel etwas Anwesendes ist. Es besagt vielmehr, daß wir darauf achten, in welcher Weise wir, die Menschen, anwesen. Diese Weise hat den Charakter des Hinüber zu -. Es ist ein Verweilen bei ... der Insel. Unser »Hinüber zu« der Insel ist ein anderes Anwesen als das Herüber der Insel zu uns. Inwiefern anders? Unser Anwesen bei der Insel ist offenständig zu ihr; wogegen die Insel uns zwar angeht, aber nicht offenständig ist für uns. Darum kann die Insel uns auch nicht vernehmen. Beide, die Insel und wir, spielen in einem Gegeneinanderüber ihres je eigenen Anwesens. Dieses Gegeneinanderüber, genauer, das, was solches Gegeneinanderüber zwischen der Insel und uns gewährt, ist das *Auszeichnende* der Anwesenheit, dank derer die Insel und wir Anwesende sind. Bei der Kennzeichnung dieses Sachverhaltes muß freilich die uns Heutigen geläufige Vorstellung von Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ferngehalten werden. Für die griechische Erfahrung gibt es kein Objekt, weil ihm [dem Griechen] die Vorstellung vom Menschen als eines Subjekts fernliegt. Im vorliegenden Fall bleibt die Anwesenheit von Insel und Menschen zu einander angewiesen auf die Helle, das Licht. Das Scheinen des Lichtes bringt es mit sich, daß das Erscheinen zum Anwesen der Insel gehört, wie denn auch das Scheinen des Lichtes unser Anwesen bei der Insel in der Weise des Hinüberblickens bestimmt.

Indes bleibt zu fragen: Weilt die anwesende Insel zu uns her, insofern sie erscheint, oder kann sie nur erscheinen, weil sie anwest? Im letzteren Fall gehört das Erscheinen nicht, wie bisher gesagt wurde, zur Anwesenheit des Anwesenden. Es müßte dann zutreffen, daß, was bislang als Erscheinen gefaßt wurde, einen anderen Charakter zeigt, der sich mit dem Hinweis auf Licht und Helle nicht hinreichend bestimmen läßt.

Wenn nämlich die Helle des Tages wegschwindet und das Dunkel sich über das Meer, über die Insel und über uns selbst gelegt hat, wie steht es dann mit der Anwesenheit der Insel, mit dem Herbeiweilen zu uns Menschen und mit dem Hinüberweilen des Menschen zu ihr? Für den auf seinem Boot in dunkler Nacht zur Insel heimkehrenden Fischer west die Insel sogar noch näher an als für uns. Vom Strand des Festlandes heimgekehrt in der Nacht, ist aber auch für uns die Insel *noch* anwesend. Denn das Dunkel, das sich zwischen die Insel und uns gelegt hat, nimmt uns zwar die Sicht auf die Insel, nimmt der Insel aber nicht *ihr* Anwesen.

Demgemäß ist die Anwesenheit nicht auf das Licht und auf die Dunkelheit angewiesen.

Aber die Griechen bringen doch in ihrem ersten und maßgebenden Erfahren der Anwesenheit diese in den naheliegenden Bezug zum Licht. Wenn schon das in Platons Höhlengleichnis<sup>21</sup> berufene Licht als bloße Metapher, als Übertragung der Vorstellung von Licht und Helle auf Solches, was selbst nichts Lichthaftes ist, gelten soll, so muß doch endlich gefragt werden: was ist es denn, was die Übertragung auf das Licht zuläßt und gar *verlangt*; was soll durch die Übertragung gezeigt und deutbar werden? Lange genug hat es Nachdenkende beunruhigt, mit welchem Recht nicht nur das Anwesen dessen, was dem sinnlichen Auge vernehmbar ist, sondern auch solches, was nichts sinnlich Wahrnehmbares ist, wie Gleichheit, Andersheit, Selbigkeit, Beziehung, Bewegung, als zum Anwesen gehörend erfahren und durch die *ιδέα* und die *κοινωνία* der Ideen bestimmt wird. Hat die *κοινωνία* der Ideen nicht mehr den Charakter der *ιδέα*? Inwiefern bestimmt sie dennoch, ja gerade entschiedener die Anwesenheit des Anwesenden? Bleibt die Anwesenheit auch hier noch auf das Licht als das sie Gewährnde bezogen? Oder bleibt das, was Anwesen gewährt, zwar das Lichte, jedoch so, daß jetzt das Lichte nicht mehr waltet als Helle und Licht, sondern als die Lichtung? Aber ist das nicht das Gleiche:

<sup>21</sup> [Vgl. Politeia, VII. Buch, 514 a – 517 a.]

das Licht und die Lichtung, diese als Spielen des Lichtes und der Erhellung verstanden? Oder müssen wir, wenn wir »Lichtung« sagen, einen anderen Sachverhalt denken, der seinerseits erst Licht und Helle gewährt?

Die Waldlichtung ist, was sie ist, nicht aufgrund der Helle. Auch im Dunkeln besteht die Lichtung. Sie besagt: Der Wald ist an dieser Stelle durchgehbar und frei für den Einfall von Licht und Dunkel.

Das Lichte im Sinne des Hellen und das Lichte im Sinne der Lichtung sind aber nicht nur in der Sache, sondern auch im Wort verschieden. Die Waldlichtung heißt so im Gegensatz zur undurchdringlichen Dichtung.

Lichten gehört zum Adjectivum »leicht«, levis, levare heben, hochheben, ins Freie halten. Den Anker lichten heißt: ihn aus dem umschließenden Meeresgrund lösen und ins Freie des Wassers und der Luft heben.

Das Lichten ist, um das alte Zeitwort zu gebrauchen: das Freien, Freigeben, das Freie geben, jetzt zu denken als das Freie für die Anwesenheit. Lichtung: was Anwesenheit ins Freie läßt. Lichtung: *Anwesenlassen*.

Die Lichtung erbringt dem Gegeneinanderüber von Anwesendem zu Anwesendem erst das freie und so den Durchlaß für das Hindurch, in dem das Herzu uns der Insel und unser Hin zur Insel geschehen.<sup>22</sup>

Die Lichtung hat so wenig einen spezifischen Bezug zum Licht, daß auch das Tönen, Hallen und Lauten nur im Freien der Lichtung ihren Durchlaß finden, ebenso wie das Verklingen und das Schweigen, was ursprünglich das Nachlassen und Aufhören des Lautens bedeutet.

Licht und Laut bleiben der Lichtung anvertraut. Sie ist die Gewährnis des einen wie des anderen.

<sup>22</sup> Lichtung und Waldlichtung – [Denken als *Dichten*?]\* vgl. Die Bestimmung der Sache des Denkens. Heidelberg 1964. S. 9 [im vorliegenden Band Beilage Nr. 4, S. 1229; vgl. auch Beilage Nr. 2, S. 1286 f.].

\* [Eckige Klammern in der Handschrift.]

Indessen ist man sogleich versucht, anzumerken: Zwar kein Licht und kein Laut, keine Helle und kein Hall ohne Lichtung, aber auch keine Lichtung ohne Helle oder Dunkel, ohne Lauten und Schweigen. Der Hinweis ist berechtigt. Aber er stößt auf die Frage, ob es sich hier um eine bloße Umkehrung eines Wechselverhältnisses handelt, oder ob das »nicht ohne« jedesmal einen anderen Sinn hat. Die Frage kommt zu früh, weil wir bisher nur ein Geringes von dem, was Lichtung genannt wird, erfahren haben.

Die Erläuterung des Beispiels eines Anwesenden hinsichtlich seiner Anwesenheit, die Anwesenheit der Insel, hat offenkundig etwas außer Acht gelassen, was zur Lichtung ein Verhältnis hat.

Das Herbei-weilen der Insel verweist auf den Ort, an dem und von dem her die Insel an-west. Das Verweilen im Weilen nennt die Zeit, in der die Insel anwest.

In welchem Verhältnis stehen Raum und Zeit zur Lichtung? Gibt es Raum ohne das Freie und Freigebende der Lichtung? Gibt es Zeit ohne die Lichtung? Ist gar der Zeit-Raum und sein Untertrennliches identisch mit der Lichtung als der Gewährnis des Freien? Was ist Raum? Was ist Zeit? Woher empfängt ihr je Eigenes, woher hat ihr Zusammengehören die Eigentümlichkeit?

Im Zeitalter der Weltraumforschung bleibt es schon schwierig, auch nur die gestellten *Fragen* vernehmbar zu machen. Denn der Raum und die Zeit können sich überall und jederzeit in ihrer Fraglosigkeit ausweisen, die ihnen als Parameter des rechnenden Vorstellens zugestanden wird. Fraglich bleibt dann nur noch das Instrumentieren der Berechnung der räumlich-zeitlichen Beziehungen, fraglich die Beherrschbarkeit des Instrumentariums durch die Wissenschaft.

Aber vermutlich ist die Sprache wissender als die Wissenschaft, wissender, weil sie schon das Eigentümliche von Raum und Zeit vernommen und vorgesagt hat. Im Hauptwort »Raum« spricht das »räumen«.<sup>23</sup> Dies besagt: roden, freilegen, lichten. Der Raum

<sup>23</sup> [Vgl. Beilage Nr. 4, S. 1288.]

räumt ein, gibt frei. Wenn wir Menschen etwas »einräumen«, d. h. Entgegenstehendes frei- und zugeben, zulassen, dann wird menschliches Verhalten nicht verräumtlicht, sondern das Eigene des Räumens, seine Weise des Lichtens deutlich. Deutlich wird, daß die Räumlichkeit des menschlichen Daseins, die in »Sein und Zeit« schon *vor* der Auslegung der Zeitlichkeit erörtert ist, keine Verdinglichung des Menschseins bedeutet, so als werde der Mensch als ein Ding im Raum und dieser als bloße *extensio* vorgestellt. Auch das Wort *spatium* meint bereits das Freie, durch das hindurch wir spazieren, worin wir uns aufhalten.

Der Raum räumt, er lichtet auf seine Weise. Die Zeit zeitigt, sie lichtet auf ihre Weise. »Zeitig« heißt reif, aufgegangen, ausgetragen, entfaltet, freigeworden – gelichtet. Die zeitigende Zeit bringt und hält lichtend Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart in das freie Zueinander.

Nähe und Ferne, Weite und Enge, Heimat und Fremde sind Züge, die sowohl dem Räumen des Raumes als auch dem Zeitigen der Zeit eignen. Sie werden weder erst vom Raum auf die Zeit, noch von der Zeit auf den Raum übertragen. Sie gehören dem Eigentümlichen der Lichtung, die als solche das Räumen des Raumes und die Zeitigung der Zeit auszeichnet.

Allein, der räumende Raum und die zeitigende Zeit sind als Lichtende nicht besondere Fälle, die unter ein Allgemeines, Lichtung genannt, fallen. Jeder Versuch, den erfahrenen Sachverhalt Lichtung –, Raum –, Zeit in eine Beziehung nach der Weise desjenigen von Gattungs- und Artbegriffen zu zwingen, versagt, weil er das Eigene der Lichtung, daß sie das Freie gewährt für Anwesenheit, Gewährnis dieser ist, nicht beachtet.

Allerdings meldet sich auch jetzt wieder, und zwar in verschärfter Form, dieselbe Schwierigkeit, die uns beim Verhältnis der Lichtung zu Licht und Laut bedrängte. Wir fragen: Besteht zwischen Lichtung und dem Räumen und Zeitigen nicht ein Wechselverhältnis, so daß wir sagen müssen: kein Zeit-Raum ohne Lichtung, aber auch keine Lichtung ohne Zeit-Raum? Oder gibt es die raum-

und zeitfreie Lichtung?<sup>24</sup> Auch diese Frage bleibe jetzt offen. Wir beschränken uns darauf, die leitende Frage zu verdeutlichen: Wie hat sich im Anfang der Philosophie die Bestimmung der Sache ihres Denkens vollzogen?

Um diese Frage von der Stelle zu bringen, war nötig, zwei Sachen zu bedenken. Einmal: Sein des Seienden heißt: Anwesenheit des Anwesenden. Sie wird die Sache der Philosophie. Zum anderen: Bei der Anwesenheit des Anwesenden ist die Lichtung im Spiel, insofern die Lichtung das Freie gewährt für das Anwesenlassen von Anwesendem. Somit gehört die Lichtung zur Sache der Philosophie. Doch wie reimt sich mit diesem vermutlich vorliegenden Satz zusammen, daß die Philosophie die Lichtung als solche nie gedacht hat? Sollen wir demnach und dürfen wir der Philosophie ein Versäumnis und gar ein Versagen entnehmen? Das Gegenteil ist nötig. Es gilt einzusehen und anzuerkennen, daß die Philosophie gerade dadurch bei ihrer Sache bleiben und sich auf sie einlassen konnte, daß sie die Lichtung der Anwesenheit nicht eigens bedachte. Freilich – dieses Nichteingehen auf die Lichtung als solche erfolgte keineswegs auf Grund einer Entscheidung, sondern es lag bereits beschlossen in der einzigen Bemühung des beginnenden griechischen [Denkens], die Anwesenheit des Anwesenden – und nur sie – zu denken, also der Beanspruchung durch die Anwesenheit zu entsprechen.

Allein, war dieses Entsprechen jemals möglich, konnte Anwesenheit jemals vernommen werden, ohne daß dieses Vernehmen nicht zugleich von der Lichtung betroffen wurde? Es wurde betroffen. Diese Betroffenheit ist dadurch bezeugt, daß im frühen Denken die *Ἀ-λήθεια*, die Unverborgenheit, genannt wird. Sie wird

<sup>24</sup> [Randbemerkung mit Bleistift:]

L[ichtung] noch griechisch? Ja und Nein

Ja | – Ἀ-λήθεια

Nein | nicht eigens gedacht  
statt dessen [...]\*

[Vgl.] Athen 10 [im vorliegenden Band XXXIX. Vortrag (Athen, 4. April 1967), S. 1311–1326; hier S. 1323 ff.].

\* [Mehrere Wörter unleserlich.]



nicht nur genannt. Sie gelangt alsbald in einen unlösbaren Zusammenhang mit dem λόγος und dem λέγειν im Sinne des Aus-sagens. Die Ἀλήθεια wird als das gedacht, was dann in der Philo-sophie »Wahrheit« heißt.<sup>25</sup>

In »Sein und Zeit« (1927) S. 219 steht aber der Satz: »Die Über-setzung [des Wortes ἀλήθεια] durch das Wort »Wahrheit« und erst recht die theoretischen Begriffsbestimmungen dieses Ausdrucks [Wahrheit] verdecken den Sinn dessen, was die Griechen als vor-philosophisches Verständnis dem terminologischen Gebrauch von ἀλήθεια »selbstverständlich« zugrunde legten.«<sup>26</sup> Der in diesem Satz ausgesprochenen Einsicht, daß die Ἀλήθεια Ursprüngliches nennt, was nicht *Wahrheit* ist, habe ich selbst – um es beiläu-fig zu vermerken – nicht standgehalten und erst im Verlauf von Jahrzehnten mit ihr ernst gemacht. Darum kam es unterwegs – unter dem Druck der Überlieferung – zu mancherlei Irrungen und Rückschlägen. So ist, worauf W. Bröcker in seiner wichtigen Schrift »Dialektik, Positivismus, Mythologie«, [Frankfurt a.M.: Klostermann] 1958, S. 111 Anm. 1, hingewiesen hat, die These vom Wesenswandel der Wahrheit bei Platon, d.h. bei den Grie-chen, nicht haltbar. Es handelt sich nicht um einen Wandel der Ἀλήθεια als Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit zur Wahr-heit im Sinne der ὀρθότης – der Richtigkeit –, sondern um die anfängliche und für die ganze Geschichte der Philosophie maß-gebend gebliebene Wendung der Ἀλήθεια als Unverborgenheit zur Ἀλήθεια als Wahrheit. Diesem Satz liegt die Frage zugrunde, die noch seit der sogenannten Kehre beunruhigt und die in dem Vor-trag »Hegel und die Griechen« von 1958 ausgesprochen ist und zwar im Kursivdruck: »*Wohin gehört die Ἀλήθεια [...], wenn sie*

<sup>25</sup> »wahr« – indogermanisch: getreu, einer Sache getreu, ihr gemäß, sich an sie halten – sich richten nach (sachgerecht).

(nichts von ἀλήθεια – aber in ihr gegründet)

| Ἀλήθεια und *Verification* |

λόγος – Versammelndes |

<sup>26</sup> [Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe Bd. 2), S. 291.]

aus der Hinsicht auf Wahrheit<sup>27</sup> und Sein gelöst und in ihr Eigenes befreit werden muß?<sup>28</sup>

Eine vorläufige Antwort lautet: Die Ἀλήθεια als Unverborgenheit gehört in die Lichtung von Anwesenheit. Die Ἀλήθεια ist die erste Kunde von der Lichtung, der Wink in die Lichtung.

Die Unverborgenheit als Lichtung und diese selbst zu denken, dies verlangt eine andere Bestimmung der Sache des Denkens. Eine andere Bestimmung – dies meint: nicht nur eine andere Umgrenzung (Determination) der Sache – sondern: der Sinn von Bestimmung wandelt sich und zugleich die Rolle der Sache des Denkens bei der Bestimmung.

Worum es sich hier handelt, läßt sich im groben verdeutlichen, wenn wir fragen: Wer hat der Philosophie die Sache ihres Denkens zugewiesen – nämlich die Anwesenheit des Anwesenden? Wer hat ihre Sache bestimmt und wie? Wie kamen die frühen Denker zu ihrer Sache? Haben sie diese aus der Willkür erfunden? Oder haben sie ihre Sache gefunden? Wenn ja, in welchem Suchen? Wie kamen sie auf den Weg des Suchens? Wie gelangten sie in die Bereitschaft, den Fund anzunehmen?

Eine Antwort auf diese Fragen hat Parmenides gegeben. Die Bestimmung der Sache des Denkens ist die Betroffenheit des Denkens von einer Stimme.

Die Be-Stimmung ist der an das Denken ergangene weisende Zuspruch, Anwesenheit zu denken, wozu dem Denken die Ἀλήθεια verhilft, jedoch so, daß sie als solche sich dem Denken vorenthält und notwendig ungedacht bleibt.

Wie nun, wenn die Ἀλήθεια als solche, die Unverborgenheit als die Lichtung zu denken, das ungesprochene Vermächtnis wäre aus dem Anfang des Denkens, das über seine nachkommende Geschichte und uns Heutige hinweg als Geheiß des Denkens darauf wartet, daß ihm entsprochen werde. Dann wäre das Denken

<sup>27</sup> [Am Rand mit Zuordnungszeichen:] ἁποφωτισ

<sup>28</sup> [In: Martin Heidegger, Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9), S. 427–444; hier S. 442.]

be-stimmt, von der Stimme der Lichtung gerufen, sich ihre Sage sagen zu lassen, um sie nach zu sagen und so zur Sprache der Menschen zu bringen.

Dann wäre gar solches Denken als sich sagen lassendes Nachsagen – ein Dichten – und keinesfalls »Wissenschaft« – aber auch kein Dichten im Sinne des poetischen, dichterischen Dichtens.

Wie immer es auch mit diesen Fragen bestellt sein mag, sie lassen sich auf eine einzigartige Weise erörtern, wenn Hölderlins Entwurf »Die Verfahrungsweise des poetischen Geistes«<sup>29</sup> Thema einer Besinnung wird. Denn im Falle Hölderlin denkt ein einzigartiger Dichter, und er *denkt* auf eine Weise, die, soweit ich sehe, in ihrer Eigenart noch keineswegs bestimmt ist. Die Auskunft, es handle sich dabei um eine Art »Dialektik« sagt nichts, solange das Eigentümliche aller *Dialektik* nicht befragt ist auf ihre Art der Zugehörigkeit zur Sache des Denkens und die Art der Bestimmtheit des Denkens durch die Sache. Um mit Hölderlin ins Gespräch zu gelangen, ist es freilich nötig, Hölderlin nicht nur als einen besonderen Dichter im thematischen Bezirk der Literaturwissenschaft anzuerkennen, sondern aus der Erfahrung der Stimme des abendländischen Geschicks zu erkennen, daß dieser Dichter für uns in unserer Geschichte ein Schicksal ist und nach dieser Hinsicht *der Einzige* – Dichter. Mein Beitrag zu W. Bröckers Seminar möchte eine aus dem zuvor Gesagten entspringende *Frage* sein.

Sie läßt sich in eine Reihe von Fragen ausfalten, die lauten:  
 Welchen Charakter hat für Hölderlin das *Verhältnis* des poetischen Geistes zum denkenden (spekulativen) Geist?  
 Inwieweit ist Hölderlin dieser Frage nachgegangen?

<sup>29</sup> [In: Hölderlin, Sämtliche Werke. Bd. III: Gedichte, Empedokles, Philosophische Fragmente, Briefe 1798–1800. Besorgt durch Ludwig v. Pigenot. (Hölderlin, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Begonnen durch Norbert v. Hellingrath. Fortgeführt durch Friedrich Seeß und Ludwig v. Pigenot. Bd. III.) 2. Aufl. Berlin: Propyläen-Verlag 1923 (Handexemplar Heideggers); 3. Aufl. Berlin: Propyläen-Verlag 1943, S. 277–309; Hölderlin, Sämtliche Werke (Große Stuttgarter Ausgabe). Hg. von Friedrich Beißner. Bd. IV, 1. Hälfte, a.a.O., S. 241–265.]

In welchem Bereich finden sich beide, Dichten und Denken, gemeinsam?

Wird dieser Bereich durch das Wort »Geist« genannt?

Wie verhält sich »der Geist« zu den »Geistern«, mit welchem Wort Hölderlin die Götter nennt?

Welches Verhältnis besteht zwischen dem »Geist« und dem Eigentümlichen der Sprache?

(Sprache und Erkenntnis – Erkenntnis und Sprache.

Sprache als Ausdruck und Darstellung.

Sprache als die Sage des Ereignens der Befugnis.<sup>50</sup>)

Diese Fragen lassen sich formelhaft in die folgenden erweitern:

Läßt sich und wie das Dichten denken?

Läßt sich und wie das Denken dichten?

Ist Denken ein Dichten und Dichten ein Denken?

Sind beide, Dichten und Denken, je auf ihre Weise beides? Eins – oder Keins?

Oder gibt es gar ein *Drittes*, darin und daraus her beide zusammengehören?

Wäre dieses Dritte dann das Erste? [das Denken –]<sup>51</sup>

Ist dieses Erste die Sprache?

Was ist Sprache? Wie *ist* Sprache?

Läßt sich das »Sein« der Sprache als Anwesenheit bestimmen?

Wie steht es mit den bisher genannten drei Thesen von der Sprache?<sup>52</sup>

(Die Sprache: das Haus des Seins [vgl. Vorläufiges II.<sup>53</sup> 140]<sup>54</sup>.)

Das Wesen der Sprache : die Sprache des Wesens.

<sup>50</sup> [Ergänzung mit Zuordnungszeichen am Rand (Klammern vom Hg.).]

<sup>51</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift und am Rand ergänzt:] Zum Weiteren und meinen Texten vgl. holländische Dissertation [Auke de Jong, *Een wijsbegeerte van het woord. Een godsdienstwijsgerige studie over de taalbeschouwing van Martin Heidegger*. Amsterdam: Ten Have 1966 (Zugl. Amsterdam, Univ., Diss. 1966).]

<sup>52</sup> [Vgl. auch Beilage Nr. 3, S. 1287.]

<sup>53</sup> [Vorgesehen: Martin Heidegger, Vorläufiges I–IV (Gesamtausgabe Bd. 102).]

<sup>54</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift.]

Die Sprache spricht, der Mensch spricht, indem er der Sprache entspricht.

Was heißt in diesen vordergründigen Thesen »Sein« und »Wesen«?<sup>35</sup>)

<sup>35</sup> [Ergänzung mit Zuordnungszeichen am Rand (Klammern vom Hg.)]

## BEILAGEN ZUR KIELER FASSUNG

## 1.

[Randbemerkungen zu S. 1267]

(Das denkende Denken) Das besinnliche Denken –  
 | besinnlich: dem nachdenken,  
 | wohin es gewiesen ist, woher die  
 | Weisung, welcher Art diese.  
 »Sinn«: Wegweisung.

Die Be-Stimmung als die *ereignende* Stimme der Stille ist selbst  
*die* Sache des von ihr her gedachten Denkens.

Vgl. Vorläufiges I.<sup>36</sup> Schluß und Index.

Das Ereignis ist *die Sache* und ihr eignet das Be-Stimmen:

Das Geläut der Stille der Bef[u]g[nis]

Der verwandelte Sinn des Titels.

| Die Sache: das *Geheiß*  
 | des Denkens –  
 | das Geheiß als Be-Stim-  
 | mung –

Bestimmung als Determinatio. → ὁρισμός

| be-stimmen – feststellen – festsetzen – an-ordnen | Stimme als  
 | votum.

## 2. »Waldlichtung«

(Zu S. 1277<sup>37</sup>)

– in welchem Sinne ein Bei-spiel der Lichtung?

– diese selbst etwas »Anwesendes« – somit ihrerseits in der *Lich-*

<sup>36</sup> [Vorgesehen: Martin Heidegger, Vorläufiges I–IV (Gesamtausgabe Bd. 102).]

<sup>37</sup> [Seitenangabe nach vorliegendem Band.]

tion von Anwesenheit. Anwesendes wie der Wald muß schon anwesen, damit Waldlichtung sein kann.

Lichtung – »Erweiterung« – »Verallgemeinerung« – »Metapher«?  
 Oder Wald[-]Lichtung vom »Freien« qua Ἀλγῆσεια

einzigartig – beispiellos – wie Anwesenheit.

### 3. Drei Thesen über die Sprache<sup>38</sup>

[Zu S. 1284 f.]

#### 1. Die Sprache spricht

sagt als die Sage: das er-eignende Geleit  
 | der Stille der Befugnis  
 | indem sie verlautet – die Stille bricht ]  
 die Sprache: das erdig-sterbliche Verlauten der Sage.

2. Das Wesen der Sprache : die Sprache des Wesens  
 das Eigentümliche der »Sprache« : die Sage im Ereignis als  
 Geläut der Stille.  
 Vgl. Vorläufiges II<sup>39</sup>, 103.

3. Die Sprache: das Haus des Seins  
 als  
 verlautende Sage — die Erdig-Welth[afte] Wahnis  
 (Licht[ung] ...)  
 — das Ereignis d[es] G[eläuts der] S[tille].

<sup>38</sup> [Mit Rotstift ergänzt:] deren Zusammenhang?

<sup>39</sup> [Vorgesehen: Martin Heidegger, Vorläufiges I–IV (Gesamtausgabe Bd. 102).]

## 4. Raum

[Zu S. 1278 f.]

- Lichtung – physikal[ische] theoretische [?] V[orstellung]  
Wirkungszusammenhang | *Kausalität* |
- Zwei Körper* – leblose – die aneinanderstoßen, Wand an Wand  
weder betasten – noch berühren  
zwei Billardkugeln –  
kein einander – weder offen für – noch ver-  
schlossen gegen.  
ein *bloßes Nebeneinander bei geringstem Zwi-  
schenraum* – anwesend – kein Zueinander.
- Das Tasten –
- Das Einräumen – Zulassen – freigeben –  
die Besänftigung – die Milderung – Maß und  
Mitte.  
Das Sanfte bewirkt nicht die Besänftigung,  
sondern umgekehrt, das Sanfte entspringt  
erst aus der Besänftigung, d. h. aus dem *Zu-  
lassen des Wilden*, um es einzulassen in den  
Raum der behütenden, verwahrenden Schau.

XXXVII. BEMERKUNGEN ZU  
KUNST – PLASTIK – RAUM  
(3. Oktober 1964)



*Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum<sup>1</sup>*

Verehrte Anwesende,  
lieber Herr Heiliger,

mit der Ausstellung Ihres Werkes und mit meinen folgenden Bemerkungen möchte hier in St. Gallen zugleich etwas von der Arbeit der Akademie der Künste in *Berlin* vernehmbar werden.<sup>2</sup>

Es sei versucht, in der gebotenen Kürze einiges zur Frage nach der Kunst (Kunst und Raum) zu sagen. Die Fragen bleiben Vorschläge; Gedanken für das Nachdenken, Anstößiges, d. h. Anregendes und Befremdendes für ein mögliches Gespräch.

Vermutlich wurde noch zu keiner Zeit so Vieles und Verwirrendes, im Gebrauch der Worte so Ungeprüftes über Kunst geredet und geschrieben wie heutigentags.

Diese Tatsache muß ihre Gründe haben. *Einen* davon entdecken wir, sobald wir bedenken, daß es im Zeitalter der griechischen Kunst nichts dergleichen gab wie eine Literatur *über* Kunst. Die Werke von Homer und Pindar, von Aischylos und Sophokles, die Bau- und Bildwerke der großen Meister *sprachen selber*. Sie sprachen, d. h. sie zeigten, wohin der Mensch gehöre, sie ließen vernehmen, von woher der Mensch seine Bestimmung empfangt.<sup>3</sup> Ihre Werke waren nicht Ausdruck bestehender Zustände und schon gar nicht Beschreibungen seelischer Erlebnisse. Die Werke sprachen als das zeigende Echo *der* Stimme, die das Ganze des Daseins dieses erstaunlichen Volkes bestimmte. Jene Stimme stimmte den

<sup>1</sup> [Auf dem Deckblatt der Handschrift ergänzt:] bei der Eröffnung der Ausstellung von Werken von Bernhard Heiliger, St. Gallen, Galerie Im Erker am 3. Oktober 1964.

<sup>2</sup> einfache Überlegungen.

<sup>3</sup> »Macht« der Kunst – ἀλήθεια vgl. Athen-Vortrag [im vorliegenden Band XXXIX. Vortrag, S. 1309–1346] | *Lichtung* – Paris | [Vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag (S. 1401).] | Kiel | Heidelberg

Dem [?] nicht nach-, aber vor-denken.

## 4. Raum

[Zu S. 1278 f.]

- Lichtung – physikal[ische] theoretische [?] V[orstellung]  
Wirkungszusammenhang | *Kausalität* |
- Zwei Körper* – leblose – die aneinanderstoßen, Wand an Wand  
weder betasten – noch berühren  
zwei Billardkugeln –  
kein einander – weder offen für – noch ver-  
schlossen gegen.  
*ein bloßes Nebeneinander bei geringstem Zwi-  
schenraum* – anwesend – kein Zueinander.
- Das Tasten –
- Das Einräumen – Zulassen – freigeben –  
die Besänftigung – die Milderung – Maß und  
Mitte.  
Das Sanfte bewirkt nicht die Besänftigung,  
sondern umgekehrt, das Sanfte entspringt  
erst aus der Besänftigung, d. h. aus dem Zu-  
lassen des Wilden, um es einzulassen in den  
Raum der behütenden, verwahrenden Schau.

XXXVII. BEMERKUNGEN ZU  
KUNST – PLASTIK – RAUM  
(3. Oktober 1964)



*Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum<sup>1</sup>*

Verehrte Anwesende,  
lieber Herr Heiliger,

mit der Ausstellung Ihres Werkes und mit meinen folgenden Bemerkungen möchte hier in St. Gallen zugleich etwas von der Arbeit der Akademie der Künste in *Berlin* vernehmbar werden.<sup>2</sup>

Es sei versucht, in der gebotenen Kürze einiges zur Frage nach der Kunst (Kunst und Raum) zu sagen. Die Fragen bleiben Vorschläge; Gedanken für das Nachdenken, Anstößiges, d. h. Anregendes und Befremdendes für ein mögliches Gespräch.

Vermutlich wurde noch zu keiner Zeit so Vieles und Verwirrendes, im Gebrauch der Worte so Ungeprüftes über Kunst geredet und geschrieben wie heutigentags.

Diese Tatsache muß ihre Gründe haben. *Einen* davon entdecken wir, sobald wir bedenken, daß es im Zeitalter der griechischen Kunst nichts dergleichen gab wie eine Literatur *über* Kunst. Die Werke von Homer und Pindar, von Aischylos und Sophokles, die Bau- und Bildwerke der großen Meister *sprachen selber*. Sie sprachen, d. h. sie zeigten, wohin der Mensch gehöre, sie ließen vernehmen, von woher der Mensch seine Bestimmung empfangt.<sup>3</sup> Ihre Werke waren nicht Ausdruck bestehender Zustände und schon gar nicht Beschreibungen seelischer Erlebnisse. Die Werke sprachen als das zeigende Echo *der* Stimme, die das Ganze des Daseins dieses erstaunlichen Volkes bestimmte. Jene Stimme stimmte den

<sup>1</sup> [Auf dem Deckblatt der Handschrift ergänzt:] bei der Eröffnung der Ausstellung von Werken von Bernhard Heiliger, St. Gallen, Galerie Im Erker am 3. Oktober 1964.

<sup>2</sup> einfache Überlegungen.

<sup>3</sup> »Macht« der Kunst – ἀλήθεια vgl. Athen-Vortrag [im vorliegenden Band XXXIX. Vortrag, S. 1309–1346] | *Lichtung* – Paris | [Vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« Kiel | zu diesem Vortrag Heidelberg | (S. 1401).]

Dem [?] nicht nach-, aber vor-denken.

griechischen Menschen in jene Stimmung, die im Wort αἰδώς genannt wird, was wir nur ungefähr übersetzen durch Scheu vor dem, was eigentlich *ist*. Die Kunst der Bildhauer zum Beispiel benötigte keine Galerien und Ausstellungen, die Kunst selbst der Römer brauchte keine Documenta.<sup>4</sup>

Erst als das große Zeitalter des griechischen Dichtens, Bildens und Denkens sich seinem Ende zuneigte, hat Aristoteles ein Wort zur Kunst gesagt, das seitdem vergessen, in jedem Falle noch nie hinreichend durchdacht wurde. Dies Wort sei nachher, am Ende dieses Hinweises, kurz (erörtert) erläutert.

Nun wird man sich beeilen, darauf hinzuweisen, daß heute gerade die bildende Kunst, und hier vor allem die Plastik, sich anschicke, wieder einen ihr gemäßen Ort zu finden. Denn sie gelangt in eine neue Beziehung zur Industrielandschaft, ordnet ich ein in die Architektur und in den Städtebau. Die Plastik wird mitbestimmend für die Raumplanung. Dies liegt offenbar daran, daß sie eine ausgezeichnete Beziehung zum Raum hat, daß sie sich in gewisser Weise als eine Auseinandersetzung mit dem Raum versteht.

Das Erwachen und Gestalten der griechischen Polis im Angesicht der Götter und die Einrichtung und Raumplanung der Industriegesellschaft im Atomzeitalter sind freilich grundverschiedene und dennoch wesentlich ineinander verfuhrte Epochen des abendländischen Daseins. Raumplanung, Auseinandersetzung mit dem Raum bis zur Weltraumfahrt, sind uns schon selbstverständliche Tatsachen geworden.

Doch: Was ist der Raum? Was heißt Auseinandersetzung des Künstlers mit dem Raum? Wer soll uns diese Fragen beantworten? Man wird darauf bestehen, daß hierüber der Künstler selbst am besten unterrichtet sei. *Er vollzieht* eine Auseinandersetzung mit dem Raum. Gewiß. Doch kann er in diesem Vollzug und durch

<sup>4</sup> [Die documenta in Kassel ist die weltweit bedeutendste Ausstellung für zeitgenössische Kunst. Die erste documenta wurde 1955 veranstaltet und ging auf die Initiative des Malers und Zeichners Arnold Bode (1900–1977) zurück. Auch der Bildhauer Bernhard Heiliger (1915–1995) stellte auf der documenta I, der documenta II und der documenta III in Kassel (1955, 1959 und 1964) aus.]

ihn schon wissen, was in solcher Auseinandersetzung geschieht? Kann der Bildhauer als Bildhauer, d. h. durch eine Plastik, sagen, was der Raum ist und was Auseinandersetzung mit dem Raum heißt? Er kann es nicht. Dieses Nichtkönnen bedeutet jedoch keine Schwäche, sondern die Stärke des Künstlers. Der Bildhauer kann so wenig durch ein Bildwerk sagen, was die bildende Kunst sei, wie der Physiker als Physiker durch seine Forschung sagen kann, was die Physik ist. Das, was die Physik ist, läßt sich nicht auf physikalischem Wege mit physikalischen Mitteln untersuchen. Die Physik als Wissenschaft ist kein mögliches Objekt für ein physikalisches Experiment.

Was die bildende Kunst, was die Kunst als solche ist, läßt sich nicht mit Hilfe von Meißel und Hammer, nicht durch Farbe mit dem Pinsel, auch nicht durch das mit Hilfe dieser Werkzeuge hergestellte Werk bestimmen und darstellen. Die Kunst als solche ist kein mögliches Thema des künstlerischen Bildens.<sup>5</sup>

Wir treffen hier auf einen seltsamen Sachverhalt, der uns hie und da im Ungefähren beunruhigt, aber längst nicht klar und entschieden und ausdauernd genug.

Zum einen Teil wird diese Unruhe niedergehalten und überdeckt durch die Schriftstellerei über die Kunst.<sup>6</sup> Wie schwer der genannte Sachverhalt zu denken ist, läßt sich an einer Aussage verdeutlichen, die kürzlich von einem angesehenen Kunstkenner und Kunstschriftsteller zu vernehmen war. Er schreibt: »Kunst ist, was bedeutende Künstler machen.« Schön. Aber wir fragen zurück: Was ist ein Künstler? Offenbar derjenige, der dem Anspruch der Kunst genügt. Der Künstler empfängt seine Bestimmung aus dem, was die Kunst ist. Und was ist ein *bedeutender* Künstler? Nicht der am meisten gehandelte und gekaufte, sondern derjenige, der dem höchsten Anspruch der Kunst am reinsten genügt. Und was ist Kunst? Nach der erwähnten Aussage das, was bedeutende Künstler machen.

<sup>5</sup> Aber Dichtung – des Dichters.

<sup>6</sup> Der Ausweg ins Selbstverständliche.

So wird deutlich: Wir drehen uns im Kreis. Die angeführte Aussage über die Kunst erweist sich als nichtssagend. Denn sie sagt weder etwas über die Kunst noch etwas über die Künstler. Aber diese kreisende Bewegung (des landläufigen Vorstellens) ist kein Zufall. Wir treffen überall auf sie. Deshalb wäre es zu billig, die erwähnte Aussage über die Kunst für widerlegt zu halten durch den Hinweis, sie bewege sich im Kreis. Es handelt sich hier nicht um ein Widerlegen, sondern um die Einsicht in eine fundamentale Schwierigkeit des Denkens.

Wenn wir sagen: der Raum ist das, womit der Bildhauer sich auseinandersetzt, dann steht sogleich die Frage auf: Wer ist ein Bildhauer? Antwort: ein Künstler, der sich auf seine Weise mit dem Raum auseinandersetzt.

Wie werden wir aus diesem Kreis herausfinden? Diese Frage ist schon *als Frage* verfehlt. Denn sie verkennt, daß wir uns auf keine Weise aus dem Beziehungsgefüge, das hier Kreis und Zirkel genannt wird, herausnehmen können. Wer wir? Wir Menschen. Also gehört dieses Kreisen – im vorliegenden Fall die Bestimmung der Kunst vom Künstler her und die Bestimmung des Künstlers von der Kunst aus – zu unserem Menschsein.

Statt das Vergebliche zu unternehmen, aus diesem Kreis herauszukommen, gilt es zu *erfahren*, um welchen Sachverhalt es sich handelt, wenn wir immer wieder auf dieses Kreisen treffen. Diese Erfahrung erwächst uns freilich nur in einer langmütigen und vielfältigen Besinnung.

Für diesen Augenblick muß allerdings ein Hinweis genügen. Wir versuchen, ihm zu folgen, und zwar im Hinblick auf die Frage: *Was ist der Raum?*

Die erste ausgeführte thematische Erörterung dieser Frage finden wir im IV. Buch der aristotelischen Vorlesungen über die  $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . Man übersetzt dieses griechische Wort recht ungenau durch das lateinische *natura*, Natur. Die Griechen denken die  $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \delta\omicron\nu\tau\alpha$ , das von Natur Anwesende, als dasjenige, was von ihm selbst her aufgeht und so erscheint. Dies auf solche Weise Anwesende wird gegen jenes unterschieden, was seine Anwesenheit nicht der  $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$

verdankt, sondern durch das Herstellen von seiten des Menschen ins Anwesen gelangt. Das Sichauskennen in solchem Herstellen heißt griechisch Τέχνη. Dieses Wort ist auch der griechische Name für die Kunst. Unser Wort Kunst kommt von *Kennen*, sich auskennen in einer Sache und deren Herstellung. Τέχνη und Kunst meinen nicht ein Machen, sondern eine Art von Erkennen. Dieses jedoch hat für die Griechen den Grundzug des Entbergens, des entbergenden Darlegens des Vorliegenden. Das von sich her erscheinende Anwesende sind die leblosen und belebten Körper (σώματα). Was wir unbestimmt genug Raum nennen, wird im Hinblick auf anwesende Körper vorgestellt.

Daß Aristoteles die Frage nach dem Raum in seiner »Physik« erörtert, wird und bleibt für die Raumvorstellung im abendländischen Denken und Bilden entscheidend.

Aristoteles nennt das, was uns »Raum« heißt, mit zwei verschiedenen Wörtern: τόπος und χώρα. Τόπος ist der Raum, den ein Körper unmittelbar einnimmt. Dieser vom Körper besetzte Raum wird *durch* den Körper (σώμα) *erst* gebildet. Dieser Raum hat mit dem Körper die selben Grenzen. Hierbei müssen wir beachten: Die Grenze ist für die Griechen nicht solches, wobei etwas aufhört und endet, sondern jenes, von woher etwas *beginnt*, wodurch es seine Vollendung hat. Der von einem Körper besetzte Raum, τόπος, ist sein Ort.

Im Unterschied zum τόπος meint χώρα den Raum, insofern er solche Orte aufnehmen (δέχεσθαι) und umfassen, behalten (περιέχειν) kann. Daher ist χώρα ein δεκτικόν und περιέχον.

Der Raum wird im griechischen Sinne vom *Körper* aus gesehen als dessen Ort und Ortbehalt. Jeder Körper hat jedoch *seinen* – eigenen –, *ihm* gemäßen Ort. Die leichten Körper sind und bewegen sich nach oben; die schweren sind und bewegen sich nach unten. Der Raum hat ausgezeichnete Örter und διαστήματα, Auseinanderstände (≠ [nicht gleich] extensio).

Später – in der neuzeitlichen Physik seit Galilei und Newton – verliert der Raum die Auszeichnung der in ihm möglichen Orte und Richtungen. Er wird zur *gleichförmigen* dreidimensionalen

Ausdehnung für die Bewegung von Massenpunkten, die *keinen ausgezeichneten* Ort haben, sondern an *jeder* beliebigen Stelle des Raumes sein können.

Diesen immer noch vom physikalischen Körper her gesehenen Raum deutet dann Kant als eine Weise, wie *der Mensch* – als das für sich seiende Subjekt – die ihn affizierenden Gegenstände im vorhinein vorstellt. Der Raum wird zur reinen Form des Anschauens, die allem Vorstellen von sinnlich gegebenen Gegenständen voraufgeht. Der Raum existiert nicht an sich; er ist eine *subjektive* Form des Anschauens der menschlichen Subjektivität.

Bei allen Unterschieden der Denkweisen im griechischen und neuzeitlichen Denken wird der Raum in der *gleichen* Weise vom *Körper* her vorgestellt. Raum ist die dreidimensionale Ausdehnung, extensio. In ihr haben die Körper und deren Bewegungen ihre Bahn, ihr Stadion, ihre durchlaufbaren Strecken und Spannen, auf denen sie gleichsam herumspazieren.

Das griechische στάδιον, das Spazieren, die Spanne sind dasselbe Wort wie das lateinische spatium. Die extensio, die Ausdehnung, gibt die Möglichkeit für das spatium. Oder müssen wir sagen, mit spatium und extensio sei nur noch das rechnerisch Durchmeßbare von χώρα und τόπος vorgestellt; so sei vom unmittelbar erfahrenen Raum abgesehen und nur noch das Berechenbare des Raumes gedacht, ja der Raum mit dieser seiner Berechenbarkeit identifiziert?

Nach der gewöhnlichen Vorstellung steht und geht *auch* der Mensch wie ein ruhender und bewegter *Körper* mit seinem Volumen im Raum. Dieser Körper hat eine Seele, in deren Innerem Erlebnisse als Erlebnisstrom ablaufen.

Aber was ist nun der Raum selbst – in seinem Eigenen? Was gibt dem Raum die Möglichkeit, dergleichen wie etwas Aufnehmendes, Umfassendes und Einbehaltendes zu sein? Worauf beruht das, was Aristoteles als τόπος und χώρα, was die Neuzeit als extensio und spatium, die moderne Physik als Kraftfeld bestimmt?

Was ist der Raum als Raum – ohne Rücksicht auf die Körper gedacht? Die Antwort auf diese Frage ist einfach. Aber gerade deshalb ist das, was sie sagt, schwer zu erblicken und noch schwerer

zu behalten und in seiner Tragweite zu durchdenken. Denn das gewöhnliche Vorstellen hält etwas erst dann für *geklärt*, wenn es *erklärt*, d. h. auf etwas anderes zurückgeführt wird, im vorliegenden Fall der Raum als bezogen auf den physikalischen Körper. Demgegenüber wird im sachgerechten Denken eine Sache nur dann *in ihrem Eigenen* erfahren, wenn wir auf das Erklären verzichten und das Zurückführen auf anderes fahren lassen. Statt dessen gilt es, die Sache rein von ihr selbst her zu erblicken, so, wie sie sich zeigt.

Was also ist der Raum als Raum? Antwort: der Raum räumt. Räumen heißt *roden*, *freimachen*, freigeben ein Freies, ein Offenes. Insofern der Raum räumt, Freies freigibt, gewährt er erst mit seinem Freien die Möglichkeit von Gegenden, von Nähen und Fernen, von Richtungen und Grenzen, die Möglichkeiten von Abständen und Größen.

Achten wir auf dieses Eigenste des Raumes, daß er räumt, dann sind wir endlich imstande, einen Sachverhalt zu erblicken, der dem bisherigen Denken verschlossen blieb.

Es gilt zu sehen, wie der *Mensch* im Raum ist. Der Mensch ist nicht so im Raum wie ein Körper. Der Mensch ist so im Raum, daß er den Raum einräumt, Raum immer schon eingeräumt hat. Nicht zufällig spricht unsere Sprache, wenn wir etwas zugeben, ein Argument zulassen, von einem Einräumen. Der Mensch läßt den Raum als das Räumende, Freigebende zu und richtet sich und die Dinge in diesem Freien ein. Der Mensch hat keinen Körper und ist kein Körper, sondern er lebt seinen Leib. Der Mensch lebt, indem er *leibt*<sup>7</sup> und so in das Offene des Raumes eingelassen [ist] und durch dieses Sicheinlassen im Vorhinein schon im Verhältnis zu den Mitmenschen und den Dingen sich aufhält.

Der Mensch ist nicht begrenzt durch die Oberflächen seines vermeintlichen Körpers. Wenn ich hier stehe, so stehe ich als Mensch nur hier, sofern ich zugleich schon dort beim Fenster und d. h. draußen auf der Straße und in dieser Stadt, kurz gesagt: in

<sup>7</sup> »Leiben«? *Aufenthalt* In-der-Welt[-sein].

einer Welt bin. Wenn ich zur Tür gehe, dann transportiere ich nicht meinen Körper zur Tür, sondern ändere meinen Aufenthalt (»Leiben«), die immer schon bestehende Nähe und Ferne zu den Dingen; die Weite und Enge, darin sie erscheinen, wandelt sich.

Das den Menschen auszeichnende Einräumen des Raumes, die Eingelassenheit in diesen, das In-der-Welt-sein, wird auch heute noch kaum zureichend erblickt. So hat der Existenzialismus, der atheistische von Sartre wie der christliche, das Phänomen des In-der-Welt-seins völlig mißdeutet. Man meint, dieser Titel besage: der Mensch sei in der Welt wie der Stuhl im Zimmer und das Wasser im Glas.

So verhält es sich gerade nicht. Ein Kopf ist kein mit Augen und Ohren behafteter Körper, sondern vom blickenden und hörenden In-der-Welt-sein geprägtes Leibphänomen. Wenn der Künstler einen Kopf modelliert, so scheint er nur die sichtbaren Oberflächen nachzubilden; in Wahrheit bildet er das eigentlich Unsichtbare, nämlich die Weise, wie dieser Kopf in die Welt blickt, wie er im Offenen des Raumes sich aufhält, darin von Menschen und Dingen angegangen wird.

Der Künstler bringt das wesenhaft Unsichtbare ins Gebild und läßt, wenn er dem Wesen der Kunst entspricht, jeweils etwas erblicken, was bis dahin noch nie gesehen wurde. –

Zurück zum Raum. Der Raum ist Raum, insofern er räumt (rödet), freigibt das Freie für Gegenden und Orte und Wege. Aber der Raum räumt auch nur als Raum, *insofern*<sup>8</sup> der Mensch den Raum einräumt, dieses Freigebende zugibt und sich auf dieses einläßt, sich und die Dinge in ihm einrichtet und so den Raum als Raum hütet. Wir sagen, wenn ein Mensch ein freies, heiteres Verhältnis zur Welt hat, er sei aufgeräumt. Ein Körper kann nie aufgeräumt sein, ihm eignet nicht das Freie des Heiteren. Der Mensch *macht* nicht den Raum; der Raum ist *auch keine* nur *subjektive* Weise des Anschauens; er ist aber auch nichts Objektives wie ein Gegenstand. Vielmehr braucht der Raum, um *als Raum* zu räumen, den Men-

<sup>8</sup> In welchem Sinne? einzigartig (Bei [?]).

schen. Dieses geheimnisvolle Verhältnis, das nicht nur den Bezug des Menschen zum Raum und zur Zeit betrifft, sondern den Bezug »des Seins zum« Menschen (Ereignis), dieses Verhältnis ist es, was sich hinter dem verbirgt, was wir voreilig und oberflächlich genug als die erwähnte Kreis- und Zirkelbewegung vorstellen, wenn wir die Kunst vom Künstler her und den Künstler von der Kunst aus bestimmen müssen.

Solange wir uns – gleichsam blind – in diesem Zirkel herum-bewegen, vermögen wir nicht zu sagen, was die Kunst ist.

Ich vermerkte, daß Aristoteles davon etwas sage. Was er sagt, ist zum Glück keine Definition, sondern ein Wink für das Denken.

Aristoteles kennzeichnet die Kunst durch das griechische Wort *ποίησις*; nach dem Wörterbuch bedeutet das »die Mache – das Machen – Verfertigen«. Dies meinent, denken wir jedoch nicht griechisch:

*ποίησις* heißt: her-vor-bringen; vor ins Unverborgene und her aus dem Verborgenen, dies jedoch so, daß das Verborgene und das Verbergen nicht beseitigt, sondern gerade bewahrt wird. Von *ποίησις* kommt unser Wort Poesie, Dichtung. Alle Kunst ist auf ihre Weise Dichtung.

Und was sagt Aristoteles von der *ποίησις* im 9. Kapitel seiner »Poetik«? Er sagt:

*καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστὶν*  
[1451 b 5 sq.]<sup>9</sup>,

»sowohl philosophischer als auch strenger ist die Kunst, die Dichtung im Unterschied zur Historie.«

Aber was heißt »philosophischer«? Philosophisch ist jenes Sehenlassen, das das Wesenhafte der Dinge in den Blick bringt.

*ἱστορία* heißt griechisch die Erkundung, zum Beispiel von Zuständen und Bräuchen bei verschiedenen Völkern; *ἱστορία* heißt auch die Tatbestandsaufnahme für eine Gerichtsverhandlung.

Die *ἱστορία* geht auf die jeweiligen einzelnen Fakten.

Das Philosophische macht das Wesenhafte sichtbar.

<sup>9</sup> [Vgl. Beilage Nr. 3, S. 1302.]

Wir können das Wort des Aristoteles auch so auslegen, daß wir sagen: Die Kunst ist philosophischer als die Wissenschaft.

Ein Wort, das zu denken gibt in unserem Zeitalter, wo der Glaube an die Wissenschaft, sprich Naturwissenschaft und Kybernetik, sich als die neue Religion einzurichten beginnt.

Philosophischer als die Wissenschaft und strenger, d. h. näher am Wesen der Sache – ist die Kunst.

## BEILAGEN

1. [*Der Raum räumt*]

[zu S. 1297]

Der Raum räumt. Nach der gewöhnlichen Logik sagt dieser Satz nur: der Raum ist Raum. Ein solcher Satz sagt zweimal das Selbe. Er tritt auf der Stelle. Der Satz ist eine Tautologie. Sie führt nicht weiter. Solche Sätze sind für das gewöhnliche Vorstellen nichts-sagend und also abzulehnen.

Mit der Berufung auf die Logik halten wir uns an die höchste Instanz des Denkens. Aber die naheliegende und daher übliche Berufung auf die Logik hat etwas Verfängliches. Sie legt das Denken auf eine Form fest, in der es sich ausspricht. Durch diese Festlegung verwehrt uns die Logik gerade, uns auf das einzulassen, *was* das Denken denkt. In diesem Fall: auf das zu achten, von woher das Denken vernimmt und empfängt, was es zu denken hat: das Räumende des Raumes.

Wo zeigt sich uns dieses Räumende des Raumes? Wo finden wir das Eigene des Raumes selbst? Dieses Finden im Suchen nach dem Raum selbst; unser Suchen nach, unser Verhältnis zum Raum selbst. – Also Verhältnis Mensch und Raum. Der Mensch – Raum. Die gewöhnliche Vorstellung von Raum und seiner Beziehung zu Körper. Also Raum und Mensch als Körper. Mensch? Raum. Bereits aus dem Versuch die Frage herausgefallen – Räumen des Raumes.

Der Mensch im Raum – im Räumen; der Mensch als solcher *räumend* (räumlich wie *kein* anderes Seiendes sonst!). Der Mensch räumend im Raum und so dem Raum gemäß.

2. [Der Raum räumt]

[zu S. 1297]

*Der Raum räumt*

Das Räumen als roden –  
roden als lichten – lichten freimachen  
freigeben

*und die Räumlichkeit des Menschseins.*

*Das Räumen = Raum*

nur aus der Inständigkeit in der Lichtung.

ekstatisch

Lichtung – und Ereignis.

3. *ποίησις – ιστορία*

[zu S. 1299]

vgl. Aristoteles, Poetik, c. 9, 1451 b 6.

ιστορικός und ποιητής [1451 b 1]

... ἀλλὰ τοῦτο διαφέρει τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ιστορίας ἐστίν· ἢ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ιστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> [Aristoteles über die Dichtkunst. Griechisch und deutsch und mit sacherklärenden Anmerkungen hg. von Franz Susenmihl (Aristoteles' Werke. Griechisch und deutsch. Bd. 4). 2. Aufl. Leipzig: Engelmann 1874 (Neudruck: Aalen: Scientia-Verlag 1978), Kap. 9, 1451 b 4–7. (Hervorhebung von Heidegger. Die Lesart »(διαφέρει) τῷ« wird im Apparat genannt.)]

XXXVIII. DANKESWORT FÜR DR. MÜLLER-SKJOLD  
(Anfang Mai 1966)



*Dankeswort für Dr. Müller-Skjold<sup>1</sup>*

Verehrter lieber Herr Dr. Müller-Skjold,

im Namen und nach dem Sinn aller Teilnehmer der von Ihnen geführten Gruppe sage ich Ihnen unseren herzlichsten Dank für Ihre Führung. Zugleich überreiche ich Ihnen als Zeichen unseres Dankes eine kleine Gabe, die Ihre liebe Frau, um mit Platon zu sprechen, in die wahre Wirklichkeit verwandle.

Vermutlich steht es keinem von uns zu, über Ihre Führung zu urteilen; denn wer von uns verfügt schon über die Fülle des Wissens, aus der Sie bei allen belehrenden Hinweisen schöpften? Wer von uns könnte sich auf eine so reiche Erfahrung berufen, die so unmittelbar die Dinge in ihrer geschichtlichen Herkunft und Bedeutung uns nahe brachte?

Aber bloßes Wissen und alle Kennerschaft bleiben stumpf und nichtssagend, wenn jenes Eine fehlt, was die alten Griechen den *ἐνθουσιασμός* nannten, die Begeisterung, die erst den Geist der Dinge befreit und zum Sprechen bringt.

Darum wird für uns in einem mit dem, was wir durch Sie (zu) erblicken und (zu) behalten lernten, auch die Erinnerung an den Mann lebendig bleiben, der uns mit unermüdlicher Hingabe und unverminderter Frische die Welt der griechisch-römischen Antike ebenso wie das Fremde der islamischen Welt gegenwärtig werden ließ. [Und mir persönlich war es ... eine besondere Freude, Sie, verehrter Herr Dr., bei einer so schönen Gelegenheit kennenlernen zu dürfen.]<sup>2</sup>

<sup>1</sup> [Titel des Deckblatts. Die Widmung auf einem gesonderten Blatt lautet nach dem von Heidegger erhaltenen handschriftlichen Entwurf des Dankwortes:]

Ein Wort des Dankes für Dr. Friedrich Müller-Skjold beim Abschluß der Kreuzfahrt Griechenland – Kleinasien – Istanbul – Griechenland vom 17. April bis 1. Mai 1966.

Reinschrift des Textes an Dr. Müller am 9.V.1966.

<sup>2</sup> [Eckige Klammern und Auslassungspunkte in der Handschrift.]

Lassen Sie mich diesen wenigen Worten unseres aufrichtigen Dankes ein Wort anfügen, das in jener Schrift steht, die einer der größten Denker der Griechen und des ganzen Abendlandes, Heraklit, um das Jahr 500 v. Christus im Artemistempel zu Ephesos niederlegte, bevor er sich in die Einsamkeit zurückzog. Wir besitzen nur noch Fragmente dieser Schrift und kennen ihren Zusammenhang nicht.

Das Wort, das ich meine, ist das Frg. 123. Es lautet:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

In der landläufigen Übersetzung:

»Die Natur liebt es sich zu verstecken.«<sup>3</sup>

Aus dem Geist der griechischen Sprache und im Sinne der griechischen Denker gedacht –

heißt: φύσις hier – das Von sich her Aufgehende,

das in das<sup>4</sup> reine Anwesen hervor und zum Scheinen Kommen.

Zu der so verstandenen φύσις gehören Erde und Himmel, Meer und Land, die Götter und die Menschen, Gewächse und Getier. φύσις umfaßt alles, was wir Heutigen als Natur und Geschichte, Welt und Gott unterscheiden. Alles, was jeweils auf seine Weise *ist*, ist φύσις. Von diesem Von sich her Aufgehen und Anwesen sagt Heraklit κρύπτεσθαι φιλεῖ.

φιλεῖν heißt: zu eigen sein; eignet –

Dem Von sich her Aufgehen *ist es eigen*: κρύπτεσθαι sich zu verbergen.

Von sich her Aufgehen, Zum Vorschein Kommen und Sich verbergen gehören zusammen.

Alles was ist, alles, was in die offenbare Nähe kommt, *ist* für Heraklit – bleibt *zugleich fern*.

Das Von sich her Aufgehen ist in sich zugleich und stets ein sich Entziehen. Nur wenn wir diesen Gedanken den Griechen *nachdenken*, gelangen wir in den Umkreis dessen, was für die Grie-

<sup>3</sup> [Heraklit, Fragment B 123; Übersetzung hier nach: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. 3. Aufl. Bd. I. Berlin: Weidmann 1912 (4. Aufl. Berlin 1922 = Abdruck der 3. Aufl. mit Nachträgen), S. 101.]

<sup>4</sup> [In der Handschrift steht: »die«.]

chen das *Dasein* einer Insel oder das *Dasein* eines Gottes – das *Dasein* eines Ölbaums, das *Dasein* eines Bauwerkes sagte.

(– φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

Behalten wir dieses beim Abschied aus *Hellas*:

Das Geheimnis einer Welt, die noch im heutigen Denken lebt, hat uns gestreift.<sup>5</sup>)

Denken wir zurück an den Ort des Apollon-Tempels von Bassai<sup>6</sup> –

Denken wir mit die Nähe des bronzenen Apollon-Standbildes im Nationalmuseum zu Athen –

dann besitzen wir das, woran wir das Wort Heraklits immer neu ergreifen können –

dann besitzen wir auch das Schöne im Sinne des

τὸ καλόν ... | τὸ ὄν

τὸ ἐκφαν[τέστατον] καὶ ἐρασιμώτατον

das unmittelbar Zum Vorsch[ein kommende],

hin- und wegreibende –

dann erinnern wir uns zugleich dankend an das, was wir der Führung des Herrn Dr. Müller-Skjold verdanken.

<sup>5</sup> [Vom Hg. eingeklammerter Text in der Handschrift durchgestrichen.]

<sup>6</sup> [Auf der Peloponnes.]



XXXIX. DIE HERKUNFT DER KUNST UND  
DIE BESTIMMUNG DES DENKENS  
(4. April 1967)

(»Vorgetragene und durchgesehene Fassung«;  
Überarbeitete Reinschrift der vorgetragenen Fassung)



*[Vorgetragene und durchgesehene Fassung:]*

*Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens<sup>1</sup>*

Herr Präsident!  
Verehrte Kollegen!  
Meine Damen und Herren!

Das erste und einzige Wort der hier anwesenden Mitglieder der Akademie der Künste in Berlin sei ein Wort des Dankes – für die Begrüßung durch Herrn Professor Theodorakopulos, für die Einladung von seiten der griechischen Regierung, für die Gastfreundschaft der Akademie der Wissenschaften und Künste.

Doch wie bringen wir Ihnen, den Gastfreunden in Athen, den Dank der Gäste?

Wir danken, indem wir versuchen, mit Ihnen zu denken. Denken worüber? Was können wir, Mitglieder der Akademie der Künste, hier in Athen vor der Akademie der Wissenschaften und jetzt im Zeitalter der wissenschaftlichen Technik anderes bedenken als jene Welt, die einst für die abendländisch-europäischen Künste und für die Wissenschaften den Anfang stiftete?

Diese Welt ist, historisch gerechnet, zwar vergangen. Geschichtlich aber, als unser Geschick erfahren, bleibt sie immer noch und wird sie immer neu Gegenwart: Solches, was auf uns wartet, daß wir ihm entgegendenken und daran unser eigenes Denken und Bilden prüfen. Denn der Anfang eines Geschickes ist das Größte. Er waltet allem Nachkommenden voraus.

Wir besinnen uns auf die Herkunft der Kunst in Hellas. Wir versuchen in den Bereich zu blicken, der vor aller Kunst schon waltet und der Kunst erst das ihr Eigene gewährt. Wir trachten

<sup>1</sup> [Auf dem Deckblatt der Handschrift der »vorgetragenen und durchgesehenen Fassung« ergänzt (vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« (S. 1403–1406) zu diesem Vortrag);] Vortrag gehalten am 4. April 1967 in der Akademie der Wissenschaften und Künste in Athen.

weder nach einer formelhaften Definition der Kunst, noch steht es uns zu, über die Entstehungsgeschichte der Kunst in Hellas historisch zu berichten.

Weil wir jedoch bei unserem Nachdenken die Willkür des Gedankens vermeiden möchten, erbitten wir hier in Athen Rat und Geleit von der einstigen Schirmherrin der Stadt und des attischen Landes, von der Göttin Athene. Die Fülle ihrer Göttlichkeit können wir nicht ergründen. Wir erkunden nur, was Athene uns über die Herkunft der Kunst sagt.

Dies ist die eine Frage, der wir nachgehen. [1312]

Die andere Frage drängt sich von selbst auf.  
Sie lautet: Wie steht es heute mit der Kunst im  
Hinblick auf ihre einstige Herkunft?

[1316]

Schließlich bedenken wir als dritte Frage:  
Von woher ist das Denken, das jetzt der Herkunft  
der Kunst nachdenkt, seinerseits bestimmt?

[1321]

## I

Homer nennt Athene *πολύμητις*, die vielfältig Ratende. Was heißt raten? Es bedeutet: vordenken, vorsorgen und dadurch etwas geraten-, gelingenlassen. Darum waltet Athene überall dort, wo die Menschen etwas hervor-, ans Licht bringen, etwas zuwege-, etwas ins Werk bringen, handeln und tun. So ist Athene die ratend-helfende Freundin des Herakles bei seinen Taten. Die Atlasmetope vom Zeustempel in Olympia läßt die Göttin erscheinen: unsichtbar noch im Beistand und zugleich fern aus dem hohen Abstand ihrer Göttlichkeit. Athene schenkt ihren besonderen Rat den Männern, die Geräte, Gefäße und Schmuckstücke herstellen. Jeder, der, geschickt im Herstellen, seine Sache versteht, ihrer Behandlung vorstehen kann, ist ein *τεχνίτης*. Wir fassen den Sinn dieses Namens zu eng, wenn wir ihn mit »Handwerker« übersetzen. Auch diejenigen, die Bauwerke aufstellen und Bildwerke herstellen, heißen Techniten. Sie heißen so, weil ihr maßgebendes

Tun durch ein Verstehen geleitet ist, das den Namen τέχνη trägt. Das Wort nennt eine Art des Wissens. Es meint nicht das Machen und Verfertigen. Wissen aber heißt: Jenes zuvor im Blick haben, worauf es im Hervorbringen eines Gebildes und Werkes ankommt. Das Werk kann auch ein solches der Wissenschaft und der Philosophie, der Dichtung und der öffentlichen Rede sein. Die Kunst ist τέχνη, aber keine Technik. Der Künstler ist τεχνίτης, aber weder Techniker noch Handwerker.

Weil die Kunst als τέχνη in einem Wissen beruht, weil solches Wissen vorblickt in das Gestalt-weisende, Maß-gebende, aber noch Unsichtbare, das erst in die Sichtbarkeit und Vernehmbarkeit des Werkes gebracht werden soll, deshalb bedarf ein solches Vorblicken in das bislang noch nicht Gesichtete auf eine ausgezeichnete Weise der Sicht und der Helle.

Der die Kunst tragende Vorblick braucht die Erleuchtung. Woher anders kann diese der Kunst gewährt werden als von der Göttin, die als πολύμητις, die vielfältig Ratende, zugleich ist γλαυκῶπις?<sup>2</sup> Das Beiwort γλαυκός nennt das strahlende Glänzen des Meeres, der Gestirne, des Mondes, aber auch den Schimmer des Ölbaumes. Das Auge der Athene ist das glänzend-leuchtende. Darum gehört zu ihr als das Zeichen ihres Wesens die Eule, ἡ γλαῦξ. Deren Auge ist nicht nur feurig-glühend, es blickt auch durch die Nacht hindurch und macht das sonst Unsichtbare sichtbar.

Deshalb sagt Pindar in der VII. Olympischen Ode, die Insel Rhodos feiernd und ihre Bewohner (V. 50 sq.):

αὐτὰ δὲ σφισιν ὅπασε τέχνας  
πᾶσαν ἐπιχθονίων Γλαυκῶπις ἀριστοπόνοις χερσὶ κρατεῖν.

»Die Helläugige selbst aber verlieh ihnen,  
in jeder Kunst die Erdenbewohner mit bester Händearbeit zu  
übertreffen.«

Doch wir müssen noch genauer fragen: Worauf ist der ratend-erleuchtende Blick der Göttin Athene gerichtet?

<sup>2</sup> [Vgl. u. a. Homer, Ilias II, v. 166, 172, 279, 446; Odyssee I, v. 44, 80, 156, 178.]

Um die Antwort zu finden, halten wir uns das Weiherelief im Akropolismuseum gegenwärtig. Aus ihm erscheint Athene als die *σκεπτομένη*, die Sinnende. Wohin geht der sinnende Blick der Göttin? Auf den Grenzstein, auf die Grenze. Die Grenze jedoch ist nicht nur Umriß und Rahmen, nicht nur das, wobei etwas aufhört. Grenze meint jenes, wodurch etwas in sein Eigenes versammelt ist, um daraus in seiner Fülle zu erscheinen, in die Anwesenheit hervorzukommen. Der Grenze nachsinnend hat Athene schon im Blick, worauf menschliches Tun erst vorblicken muß, um das so Erblickte in die Sichtbarkeit eines Werkes hervorzubringen. Mehr noch: Der sinnende Blick der Göttin schaut nicht nur die unsichtbare Gestalt möglicher Werke der Menschen. Athenes Blick ruht vor allem schon auf Jenem, was die Dinge, die nicht erst menschlicher Herstellung bedürfen, von sich her in das Gepräge ihrer Anwesenheit aufgehen läßt. Dies nennen die Griechen von altersher die *φύσις*. Die römische Übersetzung des Wortes *φύσις* durch *natura* und vollends der von hier aus im abendländisch-europäischen Denken leitend gewordene Begriff der Natur verdecken den Sinn dessen, was *φύσις* meint: Das von sich her in seine jeweilige Grenze Aufgehende und darin Verweilende.

Das Geheimnisvolle der *φύσις* können *wir* auch heute noch in Hellas erfahren – und *nur* hier, dann nämlich, wenn auf eine bestürzende und zugleich verhaltene Weise ein Berg erscheint, eine Insel, eine Küste, ein Ölbaum. Man hört sagen, dies läge an dem einzigartigen Licht. Man sagt dies mit einem gewissen Recht und trifft damit doch nur etwas Vordergründiges. Man unterläßt es, dem nachzudenken, von woher dieses seltsame Licht gewährt wird, wohin es als das, was es ist, gehört. Nur hier in Hellas, wo das Ganze der Welt sich als die *φύσις* dem Menschen zugesprochen hat und ihn in ihren Anspruch nahm, konnte und mußte menschliches Vernehmen und Tun diesem Anspruch entsprechen, sobald es davon bedrängt war, selbst, aus eigenem Vermögen, solches in die Anwesenheit zu bringen, was als Werk eine bis dahin noch nicht erschienene Welt erscheinen lassen sollte.

Die Kunst entspricht der *φύσις* und ist gleichwohl kein Nach-

und Abbilden des schon Anwesenden. Φύσις und τέχνη gehören auf eine geheimnisvolle Weise zusammen. Aber das Element, worin φύσις und τέχνη zusammengehören, und der Bereich, auf den sich die Kunst einlassen muß, um als Kunst das zu werden, was sie ist, blieben verborgen.

Schon im frühen Griechentum haben zwar Dichter und Denker an dieses Geheimnis gerührt. Die Helle, die allem Anwesenden seine Anwesenheit gewährt, zeigt ihr gesammeltes, jäh sich bekundendes Walten im Blitz.

Heraklit sagt (B 64<sup>3</sup>): τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός. »Alles aber steuert der Blitz.« Dies bedeutet: Der Blitz bringt und lenkt das Erscheinen des von sich her in seinem Gepräge Anwesenden mit einem Schlag. Den Blitz schleudert Zeus, der oberste Gott.

Und Athene? Sie ist die Tochter des Zeus.

Fast um die selbe Zeit, aus der das Wort des Denkers Heraklit stammt, läßt der Dichter Aischylos in der Schlußszene der Agamemnon-Trilogie, die auf dem Areopag in Athen spielt, Athene sprechen (Eumeniden [V.] 827 f.):

καὶ κληῖδας οἶδα δώματος μόνη θεῶν  
ἐν ᾧ κεραυνός ἐστιν ἐσφραγισμένος.

»Von den Göttern ich allein nur weiß den Schlüssel zu dem  
Haus,

darin der Blitz versiegelt eingeschlossen ruht.«

Kraft dieses Wissens ist Athene als Zeustochter die vielfältig ratende, πολύμητις, die hellblickende, γλαυκῶπις und σκεπτομένη, die der Grenze nachsinnende Göttin.

In die ferne Nähe des Waltens der Göttin Athene müssen wir hinausdenken, um auch nur ein Geringes zu ahnen vom Geheimnis der Herkunft der Kunst in Hellas.

<sup>3</sup> [Nach Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 6., verb. Aufl., a.a.O., S. 165.]

## II

Und heute? Die alten Götter sind entflohen. Hölderlin, der wie kein anderer Dichter vor ihm und nach ihm diese Flucht erfahren und ins Wort gestiftet hat, fragt in seiner dem Weingott Dionysos geweihten Elegie »Brod und Wein« (IV. Str.):

»Wo leuchten sie denn die fernhintreffenden Sprüche?

Delphi schlummert und wo tönet das große Geschick?«<sup>4</sup>

Gibt es heute nach zweiundeinhalb Jahrtausenden *noch* eine Kunst, die unter dem selben Anspruch steht wie einst die Kunst in Hellas? Wenn nicht, aus welchem Bereich kommt der Anspruch, dem die moderne Kunst in allen ihren Bezirken entspricht? Ihre Werke entspringen nicht mehr den prägenden Grenzen einer Welt des Volkshaften und Nationalen. Sie gehören in die Universalität der Weltzivilisation. Deren Verfassung und Einrichtungen werden durch die wissenschaftliche Technik entworfen und gelenkt. Sie hat über die Art und die Möglichkeiten des Weltaufenthaltes des Menschen entschieden.

Die Feststellung, daß wir in einer wissenschaftlichen Welt leben und daß mit dem Titel »Wissenschaft« die Naturwissenschaft, die mathematische Physik, gemeint ist, betont freilich nur allzu Bekanntes.

Demgemäß liegt es nahe, zu erklären, der Bereich, aus dem der Anspruch komme, dem die Kunst heute zu entsprechen habe, sei die wissenschaftliche Welt.

Wir zögern mit der Zustimmung. Wir bleiben ratlos. Darum fragen wir: Was heißt dies – »die wissenschaftliche Welt«? Zur Klärung dieser Frage hat schon Nietzsche am Ende der achtziger

<sup>4</sup> [Die Verse 61 und 62 von »Brod und Wein« lauten nach Heideggers Handexemplar: »Wo, wo leuchten sie denn, die ...« und »... tönet das große Geschick?« (Hölderlin, Sämtliche Werke. Bd. IV: Gedichte 1800–1806. Besorgt durch Norbert v. Hellingrath. 2. Aufl. Berlin: Propyläen-Verlag 1925, S. 121; ebenso nach der Großen Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe: Hölderlin, Sämtliche Werke. Hg. von Friedrich Beißner. Bd. II, a.a.O., 1. Hälfte, S. 92, vgl. 2. Hälfte, S. 599f. (Lesarten); vgl. auch Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (Gesamtausgabe Bd. 16), S. 749).]

Jahre des vorigen Jahrhunderts ein Wort vorausgesprochen. Es lautet:

»Nicht der Sieg der *Wissenschaft* ist das, was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftlichen *Methode* über die Wissenschaft.«

(Der Wille zur Macht n. 466<sup>5</sup>)

Der Satz Nietzsches bedarf der Erläuterung.

Was heißt hier »Methode«? Was heißt: »der Sieg der Methode«? »Methode« meint hier nicht das Instrument, mit dessen Hilfe die wissenschaftliche Forschung den thematisch festgelegten Bezirk der Gegenstände bearbeitet. Methode meint vielmehr die Art und Weise, wie im vorhinein der jeweilige Bezirk der zu erforschenden Gegenstände in ihrer Gegenständlichkeit ausgegrenzt wird. Die Methode ist der vorgereifende Entwurf der Welt, der festmacht, woraufhin allein sie erforscht werden kann. Und was ist dies? Antwort: die durchgängige Berechenbarkeit von allem, was im Experiment zugänglich und nachprüfbar ist. Diesem Weltentwurf bleiben die einzelnen Wissenschaften bei ihrem Vorgehen unterworfen. Darum ist die so verstandene Methode »der Sieg über die Wissenschaft«. Der Sieg enthält eine Entscheidung. Sie besagt: Als wahrhaft wirklich gilt nur, was wissenschaftlich ausweisbar, d. h. berechenbar ist. Durch die Berechenbarkeit wird die Welt dem Menschen überall und jederzeit beherrschbar gemacht. Die Methode ist die sieghafte Herausforderung der Welt auf eine durchgängige Verfügbarkeit für den Menschen. Der Sieg der Methode über die Wissenschaft begann seinen Lauf im 17. Jahrhundert durch Galilei und Newton in Europa – und nirgendwo sonst auf dieser Erde.

<sup>5</sup> [Nach der Großoktavausgabe aus Heideggers Besitz: Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. Der Wille zur Macht. Drittes und Viertes Buch (Nietzsche's Werke Bd. XVI = 2. Abth., Bd. 8). 2., völlig neugestaltete und vermehrte Ausgabe. 11. und 12. Tausend. Leipzig: Kröner 1911, S. 3. (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. VIII. Abt. 3. Bd.: Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889. Berlin/New York: De Gruyter 1972, S. 236 (15 [51]) (Frühjahr 1888).]

Der Sieg der Methode entfaltet sich heute in seine äußersten Möglichkeiten als Kybernetik. Das griechische Wort κυβερνήτης ist der Name für den Steuermann.

Die wissenschaftliche Welt wird zur kybernetischen Welt. Der kybernetische Weltentwurf unterstellt voregreifend, daß der Grundzug aller berechenbaren Weltvorgänge die Steuerung sei. Die Steuerung eines Vorgangs durch einen anderen wird vermittelt durch die Übermittlung einer Nachricht, durch die Information. Insofern der gesteuerte Vorgang seinerseits auf den ihn steuernden sich zurückmeldet und ihn so informiert, hat die Steuerung den Charakter der Rückkoppelung der Informationen.

Die hin- und herlaufende Regelung der Vorgänge in ihrer Wechselbeziehung vollzieht sich demnach in einer Kreisbewegung. Darum gilt als der Grundzug der kybernetisch entworfenen Welt der Regelkreis. Auf ihm beruht die Möglichkeit der Selbstregelung, die Automation eines Bewegungssystems. In der kybernetisch vorgestellten Welt verschwindet der Unterschied zwischen den automatischen Maschinen und den Lebewesen. Er wird neutralisiert auf den unterschiedslosen Vorgang der Information. Der kybernetische Weltentwurf, »der Sieg der *Methode* über die Wissenschaft«, ermöglicht eine durchgängig gleichförmige und in diesem Sinn universale Berechenbarkeit, d. h. Beherrschbarkeit der leblosen und der lebendigen Welt.

In diese Einförmigkeit der kybernetischen Welt wird auch der Mensch eingewiesen. Er sogar auf eine ausgezeichnete Weise. Denn im Gesichtskreis des kybernetischen Vorstellens hat der Mensch seinen Ort im weitesten Regelkreis. Gemäß der neuzeitlichen Vorstellung vom Menschen ist er nämlich das Subjekt, das sich auf die Welt als den Bezirk der Objekte bezieht, indem es sie bearbeitet. Die so entstehende jeweilige Veränderung der Welt meldet sich zurück auf den Menschen. Die Subjekt-Objekt-Beziehung ist, kybernetisch vorgestellt, die Wechselbeziehung von Informationen, die Rückkoppelung im ausgezeichneten Regelkreis, der sich durch den Titel »Mensch und Welt« umschreiben läßt. Die kybernetische Wissenschaft vom Menschen sucht nun

aber die Grundlagen für eine wissenschaftliche Anthropologie dort, wo die maßgebende Forderung der Methode, der Entwurf auf Berechenbarkeit, am sichersten im Experiment erfüllt werden kann, in der Biochemie und Biophysik. Deshalb ist das nach der Maßgabe der Methode maßgebende Lebendige im Leben des Menschen die Keimzelle. Sie gilt nicht mehr wie früher als die Miniaturausgabe des vollentwickelten Lebewesens. Die Biochemie hat in den Genen der Keimzelle den *Lebensplan* entdeckt. Er ist die in die Gene eingeschriebene, dort gespeicherte Vorschrift, das Programm der Entwicklung. Die Wissenschaft kennt bereits das Alphabet dieser Vorschrift. Man spricht vom »Archiv für die genetische Information«. Auf seine Kenntnis gründet man die sichere Aussicht, eines Tages die wissenschaftlich-technische Herstellbarkeit und Züchtung des Menschen in den Griff zu bekommen. Der Einbruch in die Genstruktur der menschlichen Keimzelle durch die Biochemie *und* die *Atomzertrümmerung* durch die Kernphysik liegen auf der selben Bahn des Sieges der *Methode* über die Wissenschaft.

In einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1884 vermerkt Nietzsche: »Der Mensch ist das *noch nicht festgestellte Tier*.« (XIII, n. 667<sup>6</sup>) Der Satz enthält zwei Gedanken. Einmal: Das Wesen des Menschen ist noch nicht ausgemacht, nicht erkundet. Zum anderen: Die Existenz des Menschen ist noch nicht festgemacht, nicht gesichert. Heute erklärt jedoch ein amerikanischer Forscher: »Der Mensch wird das einzige Tier sein, das seine eigene Evolution zu lenken vermag.«<sup>7</sup>

<sup>6</sup> [Nach der Großoktavausgabe aus Heideggers Besitz: Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit (1882/1883–1888) (Nietzsche's Werke Bd. XIII = 2. Abth., Bd. 5). 1. und 2. Tausend. Leipzig: Naumann 1903, S. 276 (Zitat umgestellt). (In der Neuausgabe: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. VII. Abt. 2. Bd.: Nachgelassene Fragmente Frühjahr bis Herbst 1884. Berlin/New York: De Gruyter 1974, S. 121 (25 [428]).]

<sup>7</sup> [Vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag (S. 1405).]

Die Kybernetik sieht sich allerdings zu dem Eingeständnis genötigt, daß sich zur Zeit eine durchgängige Steuerung des menschlichen Daseins noch nicht durchführen lasse. Deshalb gilt der Mensch im universalen Bezirk der kybernetischen Wissenschaft vorläufig noch als »Störfaktor«. Störend wirkt das anscheinend freie Planen und Handeln des Menschen.

Aber neuerdings hat die Wissenschaft sich auch dieses Feldes der menschlichen Existenz bemächtigt. Sie unternimmt die streng methodische Erforschung und Planung der möglichen Zukunft des handelnden Menschen. Sie verrechnet die Informationen über das, was als Planbares auf den Menschen zukommt. Diese Art von Zukunft ist das Futurum für den Logos, der als Futurologie sich dem Sieg der Methode über die Wissenschaft unterwirft. Die Verwandtschaft dieser jüngsten Disziplin der Wissenschaft mit der Kybernetik ist offenkundig.

Indes ermessen wir die Tragweite der kybernetisch-futurologischen Wissenschaft vom Menschen erst dann hinreichend, wenn wir beachten, auf welche Voraussetzung sie gegründet ist. Diese Voraussetzung besteht darauf, daß der Mensch als das gesellschaftliche Wesen angesetzt wird. Gesellschaft aber heißt: Industriegesellschaft. Sie ist das Subjekt, auf das die Objektwelt bezogen bleibt. Man meint zwar, durch sein gesellschaftliches Wesen sei die Ichheit des Menschen überwunden. Aber durch dieses gesellschaftliche Wesen gibt der moderne Mensch seine Subjektivität keineswegs preis. Vielmehr ist die Industriegesellschaft die ins Äußerste hinaufgesteigerte Ichheit, d. h. Subjektivität. In ihr stellt *sich* der Mensch ausschließlich auf sich selbst und auf die von ihm zu Institutionen hergerichteten Bezirke seiner gelebten Welt. Die Industriegesellschaft kann jedoch nur sein, was sie ist, wenn sie sich der Maßgabe der von der Kybernetik beherrschten Wissenschaft und der wissenschaftlichen Technik unterwirft. Die Autorität der Wissenschaft aber stützt sich auf den Sieg der Methode, die ihrerseits im Effekt der von ihr gesteuerten Forschung ihre Rechtfertigung vorweist. Diesen Ausweis hält man für genügend. Die anonyme Autorität der Wissenschaft gilt als unantastbar.

Inzwischen werden Sie schon ständig gefragt haben: Was sollen die Darlegungen über Kybernetik, Futurologie und Industriegesellschaft? Haben wir uns damit nicht allzuweit von unserer Frage nach der Herkunft der Kunst entfernt? Es sieht in der Tat so aus und trifft dennoch nicht zu.

Die Hinweise auf das Dasein des heutigen Menschen haben uns vielmehr erst dafür vorbereitet, unsere Frage nach der Herkunft der Kunst und nach der Bestimmung des Denkens nachdenkender zu fragen.

### III

Wonach fragen wir jetzt? Nach dem Bereich, aus dem heute für die Kunst der Anspruch kommt? Ist dieser Bereich die kybernetische Welt der futurologisch planenden Industriegesellschaft?

Wenn diese Welt der Weltzivilisation der Bereich sein sollte, aus dem her die Kunst beansprucht wird, dann haben wir durch die gegebenen Hinweise zwar diesen Bereich zur Kenntnis genommen. Allein, diese Kenntnis ist noch keine Erkenntnis dessen, was diese Welt als solche durchwaltet. Wir müssen dem nachdenken, was in der modernen Welt waltet, um in den gesuchten Bereich der Herkunft der Kunst blicken zu können. Der Grundzug des kybernetischen Weltentwurfes ist der Regelkreis, in dem die Rückkoppelung der Informationen verläuft. Der weiteste Regelkreis umschließt die Wechselbeziehung von Mensch und Welt. Was waltet in dieser Umschließung? Die Weltbezüge des Menschen und mit ihnen die gesamte gesellschaftliche Existenz des Menschen sind in den Herrschaftsbereich der kybernetischen Wissenschaft eingeschlossen.

Die selbe Eingeschlossenheit, d. h. die selbe Gefangenschaft, zeigt sich in der Futurologie. Welcher Art ist denn die Zukunft, die durch die Futurologie methodisch streng erforscht werden soll? Die Zukunft wird als das vorgestellt, was »auf den Menschen zukommt«. Der Gehalt des auf den Menschen Zukommenden er-

schöpft sich jedoch notwendig in dem, was von der Gegenwart aus und für diese errechnet wird. Die von der Futurologie erforschbare Zukunft ist nur eine verlängerte Gegenwart. Der Mensch bleibt in den Umkreis der von ihm und für ihn errechneten Möglichkeiten eingeschlossen.

Und die Industriegesellschaft? Sie ist die sich auf sich selbst stellende Subjektivität. Auf dieses Subjekt sind alle Objekte zugeordnet. Die Industriegesellschaft hat sich zum unbedingten Maßstab aller Objektivität aufgespreizt. So zeigt sich: Die Industriegesellschaft existiert auf dem Grunde der Eingeschlossenheit in ihr eigenes Gemächte.

Wie steht es mit der *Kunst* innerhalb der Industriegesellschaft, deren Welt eine kybernetische zu werden beginnt? Werden die Aussagen der Kunst zu einer Art von Information in dieser Welt und für sie? Werden ihre Hervorbringungen dadurch bestimmt, daß sie dem Prozeßcharakter des industriellen Regelkreises und seiner ständigen Vollziehbarkeit genügen? Kann, wenn es so steht, das Werk noch Werk bleiben? Liegt sein moderner Sinn nicht darin, im vorhinein schon überholt zu werden zugunsten des fortlaufenden Vollzugs des Schaffensprozesses, der sich nur aus sich selbst reguliert und so in ihm selbst eingeschlossen bleibt? Erscheint die moderne Kunst als eine Rückkoppelung von Informationen im Regelkreis der Industriegesellschaft und der wissenschaftlich-technischen Welt? Bezieht von hier aus der vielgenannte »Kulturbetrieb« gar seine legitime Begründung?

Diese Fragen bedrängen uns als Fragen. Sie versammeln sich in einer einzigen, die lautet:

Wie steht es mit der Eingeschlossenheit des Menschen in seiner wissenschaftlich-technischen Welt? Wartet in dieser Eingeschlossenheit vielleicht die Verschlossenheit des Menschen gegenüber dem, was den Menschen erst in die ihm eigentümliche Bestimmung schießt, damit er sich in das Schickliche füge, statt wissenschaftlich-technisch über sich selbst und seine Welt, über sich selbst und seine technische Selbstherstellung rechnend zu verfügen? [Ist die Hoffnung, wenn sie überhaupt ein Prinzip sein

kann, nicht die unbedingte Eigensucht der menschlichen Subjektivität?]<sup>9</sup>

Aber kann der Mensch der Weltzivilisation von sich aus diese Verschlossenheit gegenüber dem Geschick durchbrechen? Gewiß nicht auf dem Wege und mit den Mitteln seines wissenschaftlich-technischen Planens und Machens. Darf denn der Mensch sich überhaupt anmaßen, diese Verschlossenheit gegenüber dem Geschick aufbrechen zu wollen? Dies wäre Vermessenheit. Die Verschlossenheit kann niemals *durch* den Menschen aufgebrochen werden. Sie öffnet sich aber auch nicht ohne das Zutun des Menschen. Welcher Art ist diese Öffnung? Was kann der Mensch *tun* zu ihrer Vorbereitung? Das Erste ist vermutlich, den genannten Fragen nicht auszuweichen. Nötig ist, ihnen nachzudenken.

Nötig ist, erst einmal diese Verschlossenheit als solche zu bedenken, d. h. dem nachzudenken, was in ihr waltet. Vermutlich handelt es sich gar nicht darum, die Verschlossenheit zu durchbrechen.

Nötig bleibt die Einsicht, daß ein solches Denken kein bloßes Vorspiel zum Handeln ist, sondern *die* entscheidende Handlung selbst, durch die das Weltverhältnis des Menschen überhaupt erst beginnen kann, sich zu wandeln.

Nötig ist, daß wir uns von einer seit langem unzureichenden Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis frei denken. Nötig bleibt die Einsicht, daß ein solches Denken kein eigenmächtiges Tun ist, daß es vielmehr nur in der Weise gewagt werden kann, daß sich das Denken auf den Bereich einläßt, von dem her die heute planetarisch gewordene Weltzivilisation ihren Anfang nahm.

Nötig ist *der Schritt zurück*. Zurück wohin? Zurück in den Anfang, der sich uns im Hinweis auf die Göttin Athene andeutete. Aber dieser Schritt zurück meint nicht, die alte griechische Welt müsse auf irgendeine Weise erneuert werden und das Denken solle bei den vorsokratischen Philosophen seine Zuflucht suchen.

<sup>9</sup> [Eckige Klammern in der Handschrift dieses am Rand ergänzten Satzes. Zum Bezug vgl. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (3 Bde.). Berlin: Aufbau-Verlag 1954–1959.]

Schritt zurück heißt: Zurücktreten des Denkens vor der Weltzivilisation, im Abstand von ihr, keineswegs in ihrer Verleugnung. sich auf das einlassen, was im Anfang des abendländischen Denkens noch ungedacht bleiben mußte, aber dort gleichwohl schon genannt und so unserem Denken vorgesagt ist.

Mehr noch – unsere jetzt versuchte Besinnung hatte dieses Ungedachte immer schon im Blick, ohne es eigens zu erörtern. Durch den Hinweis auf die vielfältig-ratende, hellen Auges der Grenzenachsinnde Athene wurden wir aufmerksam auf die aus ihrer Begrenzung erscheinenden Berge, Inseln, Gestalten und Gebilde. auf die Zusammengehörigkeit von φύσις und τέχνη, auf die einzigartige Anwesenheit der Dinge im vielgenannten Licht.

Doch – bedenken wir dies jetzt nachdenklicher: Das *Licht* vermag das Anwesende nur zu erhellen, wenn das Anwesende schon in ein Offenes und Freies aufgegangen ist und darin sich ausbreiten kann. Diese Offenheit wird durch das *Licht* zwar erhellt, aber keineswegs erst herbeigebracht und gebildet. Denn auch das Dunkel bedarf dieser Offenheit, sonst könnten wir die Dunkelheit nicht durchschreiten und durchfahren.

Kein Raum könnte den Dingen ihren Ort und ihre Zuordnung einräumen, keine Zeit könnte dem Werden und Vergehen Stunde und Jahr, d. h. Erstreckung und Dauer zeitigen, wäre nicht dem Raum und der Zeit, wäre nicht ihrem Zusammengehören schon die sie durchwaltende Offenheit verliehen.

Die Sprache der Griechen nennt die alles Offene erst gewährende Freigabe des Freien die Ἀ-Λήθεια, die *Un*-verborgenheit. Sie beseitigt nicht die Verborgenheit. Dies geschieht so wenig, daß die Entbergung stets der Verbergung bedarf.

Schon Heraklit deutet auf dieses Verhältnis mit dem Spruch:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (B 123<sup>9</sup>)

»Dem von sich her Aufgehenden ist es eigentümlich, sich zu verbergen.«

<sup>9</sup> [Nach Diels/Kranz.]

Das Geheimnis des vielgenannten griechischen Lichtes beruht in der Unverborgenheit, in der sie durchwaltenden Entbergung. Sie gehört der Verborgenheit an und verbirgt sich selbst, so zwar, daß sie durch dieses Sichentziehen den Dingen ihr aus der Begrenzung erscheinendes Verweilen überläßt.

Waltet vielleicht ein kaum geahnter Zusammenhang zwischen der Verslossenheit gegenüber dem Geschick und der noch ungedachten, noch sich entziehenden Unverborgenheit? Ist gar die Verslossenheit vor dem Geschick der lang schon währende Vorenthalt der Unverborgenheit?

Zeigt vielleicht der Wink in das Geheimnis der noch ungedachten Ἀ-Λήθεια zugleich in den Bereich der Herkunft der Kunst? Kommt aus diesem Bereich der Anspruch an das Hervorbringen der Werke? Muß das Werk nicht als Werk in das dem Menschen nicht Verfügbare, in das Sichverbergende zeigen, damit das Werk nicht nur sagt, was man schon weiß, kennt und treibt? Muß das Werk der Kunst nicht das beschweigen, was sich verbirgt, was als das Sichverbergende die Scheu wachruft im Menschen vor dem, was sich weder planen noch steuern, weder berechnen noch machen läßt?

Wird es dem Menschen dieser Erde noch beschieden sein, auf ihr verbleibend einen Weltaufenthalt zu finden, d. h. ein Wohnen, das von der Stimme der sich verbergenden Unverborgenheit bestimmt wird?

Wir wissen es nicht. Aber wir wissen, daß die im griechischen Licht sich verbergende und das Licht erst gewährende Ἀ-Λήθεια älter ist und anfänglicher und darum bleibender als jedes vom Menschen ersonnene und von Menschenhand erwirkte Werk und Gebild.

Wir wissen aber auch, daß die sich verbergende Unverborgenheit das Unscheinbare und Geringe bleibt für eine Welt, in der die Astronautik und die Kernphysik die gängigen Maße setzen.

Ἀ-Λήθεια – Unverborgenheit im Sichverbergen – ein bloßes Wort, ungedacht in dem, was es der abendländisch-europäischen Geschichte und der ihr entspringenden Weltzivilisation vorsagt.

Ein bloßes Wort? Ohnmächtig gegenüber dem Tun und den Taten in der riesigen Werkstatt der wissenschaftlichen Technik?

Oder verhält es sich mit einem Wort dieser Art und Herkunft anders? Hören wir zum Schluß ein griechisches Wort, das der *Dichter* Pindar sagt am Beginn seiner IV. Nemeischen Ode (V. 6 sqq.):

ῥῆμα δ' ἐργμάτων χρονιώτερον βιοτεύει,  
ὅτι κε σὺν Χαρίτων τύχη  
γλώσσα φρενὸς ἐξέλοι βαθείας.

»Das Wort aber weiter hinaus in die Zeit als die Taten  
bestimmt es das Leben,  
wenn nur mit der Charitinnen Gunst  
die Sprache es herausholt aus der Tiefe des sinnenden  
Herzens.«

*[Überarbeitete Reinschrift der vorgetragenen Fassung:]*

*Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens<sup>1</sup>*

Herr Präsident!

Verehrte Kollegen!

Meine Damen und Herren!

Das erste und einzige Wort der hier anwesenden Mitglieder der Akademie der Künste in Berlin sei ein Wort des Dankes – für die Begrüßung durch Herrn Professor Theodorakopulos, für die Einladung von seiten der griechischen Regierung, für die Gastfreundschaft der Akademie der Wissenschaften und Künste.

Doch wie bringen wir Ihnen, den Gastfreunden in Athen, den Dank der Gäste?

Wir danken, indem wir versuchen, mit Ihnen zu denken. Denken worüber? Was können wir, Mitglieder der Akademie der Künste, hier in Athen vor der Akademie der Wissenschaften und jetzt im Zeitalter der wissenschaftlichen Technik anderes bedenken als jene Welt, die einst für die abendländisch-europäischen Künste und für die Wissenschaften den Anfang stiftete?

Diese Welt ist, historisch gerechnet, zwar vergangen. Geschichtlich aber, als unser Geschick erfahren, bleibt sie immer noch und wird sie immer neu Gegenwart: Solches, was auf uns wartet, daß wir ihm entgegendenken und daran unser eigenes Denken und Bilden prüfen. Denn der Anfang eines Geschickes ist das Größte. Er waltet allem Nachkommenden voraus.

Wir besinnen uns auf die Herkunft der Kunst in Hellas. Wir versuchen in den Bereich zu blicken, der vor aller Kunst schon waltet und so der Kunst erst das ihr Eigene gewährt, was die Kunst zu

<sup>1</sup> [Auf dem Deckblatt der Handschrift der überarbeiteten Reinschrift der vorgetragenen und durchgesehenen Fassung ergänzt (vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« (S. 1403–1406) zu diesem Vortrag):] Vortrag gehalten am 4. April 1967 in der Akademie der Wissenschaften und Künste zu Athen.

dem bestimmt, was sie sein kann. Wir trachten weder nach einer formelhaften Definition der Kunst, noch steht es uns zu, über die Entstehungsgeschichte der Kunst in Hellas historisch zu berichten.

Weil wir jedoch bei diesem Versuch des Zurückdenkens die Willkür des Gedankens vermeiden möchten, erbitten wir hier in Athen Rat und Geleit von der einstigen Schirmherrin der Stadt und des attischen Landes, von der Göttin Athene.

Die Fülle ihrer Göttlichkeit können wir nicht ergründen. Wir erkunden nur, was Athene uns über die Herkunft der Kunst sagt.

Dies ist die eine Frage, der wir nachgehen. [1328]

Die andere Frage drängt sich von selbst auf.

Sie lautet: Wie steht es heute mit der Kunst im

Hinblick auf ihre einstige Herkunft? [1332]

Schließlich bedenken wir als dritte Frage:

Von woher ist das Denken, das jetzt der Herkunft

der Kunst nachdenkt, seinerseits bestimmt? [1338]

## I

Homer nennt Athene *πολύμητις*, die vielfältig Ratende. Was heißt raten? Es bedeutet: vordenken, vorsorgen und dadurch etwas geraten-, gelingenlassen. Darum waltet Athene überall dort, wo die Menschen etwas hervor-, ans Licht bringen, etwas zuwege-, etwas ins Werk bringen, handeln und tun. So ist Athene die ratend-helfende Freundin des Herakles bei seinen Taten. Die Atlasmetope vom Zeustempel in Olympia läßt die Göttin erscheinen: unsichtbar noch im Beistand und zugleich fern aus dem hohen Abstand ihrer Göttlichkeit. Athene schenkt ihren besonderen Rat *den* Männern, die Geräte, Gefäße und Schmuckstücke herstellen. Jeder, der, geschickt im Herstellen, seine Sache versteht, ihrer Behandlung vorstehen kann, ist ein *τεχνίτης*. Wir fassen den Sinn dieses Namens zu eng, wenn wir ihn mit »Handwerker« übersetzen. Auch diejenigen, die Bauwerke aufstellen und Bildwerke

herstellen, heißen Techniten. Sie heißen so, weil ihr maßgebendes Tun durch solches geleitet ist, was den Namen τέχνη trägt. Dieses Wort nennt eine Art des Wissens. Es meint nicht das Machen und Verfertigen, sondern das Sichauskennen. Wissen aber heißt: Jenes zuvor im Blick haben, worauf es im Hervorbringen eines Gebildes und Werkes ankommt. Das Werk kann auch ein solches der Wissenschaft und der Philosophie, der Dichtung und der öffentlichen Rede sein. Die Kunst ist τέχνη, aber keine Technik. Der Künstler ist τεχνίτης, aber weder Techniker noch Handwerker.

Weil die Kunst als τέχνη in einem Wissen beruht, weil solches Wissen vorblickt in das Gestalt-weisende, Maß-gebende, aber noch Unsichtbare, das durch das Werk erst in die Sichtbarkeit und Vernehmbarkeit des Werkes gebracht werden soll, deshalb bedarf ein solches Vorblicken in das bislang noch nicht Gesichtete auf eine ausgezeichnete Weise der Sicht und der Helle.

Der die Kunst tragende Vorblick braucht die Erleuchtung.

Woher anders kann diese der Kunst gewährt werden als von der Göttin, die als πολύμητις, die vielfältig Ratende, zugleich ist γλαυκῶπις?<sup>2</sup> Das Beiwort γλαυκός nennt das strahlende Glänzen des Meeres, der Gestirne, des Mondes, aber auch den Schimmer des Ölbaumes. Das Auge der Athene ist das glänzend-leuchtende. Darum gehört zu ihr als das Zeichen ihres Wesens die Eule, ἡ γλαῦξ. Deren Auge ist nicht nur feurig-glühend, es blickt auch durch die Nacht hindurch und macht das sonst Unsichtbare sichtbar.

Deshalb sagt Pindar in der VII. Olympischen Ode, die Insel Rhodos feiernd und ihre Bewohner (V. 50 sq.):

αὐτὰ δὲ σφισιν ὥπασε τέχνας

πάσαν ἐπιχθονίων Γλαυκῶπις ἀριστοπόνοις χειρὶ κρατεῖν.

»Die Helläugige selbst aber verlieh ihnen,

in jeder Kunst die Erdenbewohner mit bester Händearbeit zu  
übertreffen.«

Doch wir müssen noch genauer fragen: Worauf ist der ratend-erleuchtende Blick der Göttin Athene gerichtet? Um die Antwort

<sup>2</sup> [Vgl. u. a. Homer, Ilias II, v. 166, 172, 279, 446; Odyssee I, v. 44, 80, 156, 178.]

zu finden, halten wir uns das Weiherelief im Akropolismuseum gegenwärtig. Aus ihm erscheint Athene als die *σκεπτομένη*, die Sinnende. Wohin geht der sinnende Blick der Göttin? Auf den Grenzstein, auf die Grenze. Die Grenze jedoch ist nicht nur Umriß und Rahmen, nicht nur das, wobei etwas aufhört. Grenze meint jenes, wodurch etwas in sein Eigenes versammelt ist, um daraus in seiner Fülle zu erscheinen, in die Anwesenheit hervorzukommen.

Der Grenze nachsinnend hat Athene schon die Gestalt im Blick. die menschliches Tun erst im Entwurf sich zuwerfen lassen muß, um dann das so Erblickte in die Sichtbarkeit eines Werkes hervorzubringen.

Mehr noch: Der sinnende Blick der Göttin schaut nicht nur die unsichtbare Gestalt möglicher Werke der Menschen. Athenes Blick ruht vor allem schon auf Jenem, was die Dinge, die nicht erst menschlicher Herstellung bedürfen, von sich her in das Gepräge ihrer Anwesenheit aufgehen läßt. Dies nennen die Griechen von altersher die *φύσις*.

Die römische Übersetzung des Wortes *φύσις* durch *natura* und vollends der von hier aus im abendländisch-europäischen Denken leitend gewordene Begriff der Natur verdecken den Sinn dessen, was *φύσις* meint: Das von sich her in seine jeweilige Grenze Aufgehende und darin Verweilende.<sup>3</sup>

Das Geheimnisvolle der *φύσις* können wir auch heute noch in Hellas erfahren – und nur hier, dann nämlich, wenn auf eine bestürzende und zugleich verhaltene Weise ein Berg erscheint, eine Insel, eine Küste, ein Ölbaum.<sup>4</sup> Man hört sagen, dieses eigen-

<sup>3</sup> das in sein Ende vorgebrachte Anwesende ist das *ἔργον* – nicht das Gewirkte als solches, sondern das in das Eigene seiner Umgrenzung Entlassene – und so von ihm selbst her Anwesende – (*ἐνέργεια*) – die ihm eigene – die *Anwesenheit* bergend [[Lichtung ...]]\*

\* [Doppelte eckige Klammern in der Handschrift.]

<sup>4</sup> und dieses alles in der Versammlung seines *Zusammengehörens*.\*\*

heißt griechisch gedacht? Λόγος

\*\* Gehören: Ver-eignet – (vgl. Der Satz der Identität [in: Martin Heidegger, Bremer und Freiburger Vorträge, Hg. Petra Jaeger, Gesamtausgabe Bd. 79, Frankfurt a. M.: Klostermann 1994; 2., durchges. Aufl. 2005, S. 115–129; Martin Heid

tümliche Erscheinen des Anwesenden, sein Hervor-ragen im An-sich-halten, dies läge an dem einzigartigen Licht. Man sagt dies mit einem gewissen Recht und trifft damit doch nur etwas Vordergründiges. Man unterläßt es, dem nachzudenken, von woher dieses seltsame Licht gewährt wird, wohin es als das, was es ist, seinerseits gehört. Nur hier in Hellas, wo das Ganze der Welt sich als die φύσις dem Menschen zugesprochen hat und ihn in diesen Anspruch nahm, konnte und mußte menschliches Vernehmen und Tun diesem Anspruch entsprechen. So vermochten die Sterblichen in gewisser Weise aus eigenem Vermögen in die Anwesenheit zu bringen, was zuvor eine noch verschlossene Welt bleiben mußte.

Die Kunst entspricht der φύσις und ist gleichwohl kein Nach- und Abbilden des schon Anwesenden. Φύσις und τέχνη gehören auf eine geheimnisvolle Weise zusammen. Aber das Element, worin sie zusammengehören, der Bereich, auf den sich die Kunst einlassen muß, um als Kunst das zu werden, was sie ist, blieben schon dem Griechentum und seitdem allen nachfolgenden Epochen der Kunst und des Denkens verborgen.

Zwar haben bereits im frühen Griechentum Dichter und Denker an dieses Geheimnis gerührt. Die Helle, die allem Anwesenden sein Hervorkommen in die Anwesenheit gewährt, zeigt ihr gesammeltes, jäh aufbrechendes Walten im Blitz.

Heraklit sagt (B 64<sup>5</sup>): τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός. »Alles aber steuert der Blitz.«

Dies will sagen: Der Blitz bringt und lenkt das Erscheinen des von sich her in seinem Gepräge Anwesenden mit einem Schlag. Den Blitz schleudert Zeus, der oberste Gott.

Und Athene? Sie ist die Tochter des Zeus.

Fast um die selbe Zeit, aus der das Wort des Denkers Heraklit stammt, läßt der Dichter Aischylos in der Schlußszene der Aga-

egger, Identität und Differenz. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 11. Frankfurt a. M.: Klostermann 2006, S. 31–50]).

<sup>5</sup> [Nach Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. von Walther Kranz. Bd. I. 6., verb. Aufl., a.a.O., S. 165.]

memnon-Trilogie, die auf dem Areopag in Athen spielt, Athene sagen (Eumeniden V. 827 f.):

καὶ κληῖδας οἶδα δώματος μόνη θεῶν  
ἐν ᾧ κεραυνός ἐστιν ἐσφραγισμένος.

»Von den Göttern ich allein nur weiß den Schlüssel zu dem Haus.

darin der Blitz versiegelt eingeschlossen ruht.«

Kraft dieses Wissens ist Athene als Zeustochter die vielfältig ratende, πολύμητις, die hellblickende, γλαυκῶπις, die der Grenze nachsinnende Göttin, σκεπτομένη.

In die ferne Nähe des Waltens der Göttin Athene müssen wir hinausdenken, um auch nur ein Geringes zu ahnen vom Geheimnis der Kunst in Hellas.

## II

Und heute? Die alten Götter sind entflohen. Hölderlin, der wie kein anderer Dichter vor ihm und nach ihm diese Flucht erfahren und ins Wort gestiftet hat, fragt in seiner dem Weingott Dionysos geweihten Elegie »Brod und Wein« (IV. Str.):

»Wo leuchten sie denn die fernhintreffenden Sprüche?

Delphi schlummert und wo tönet das große Geschick?«<sup>6</sup>

Gibt es heute nach zweieinhalb Jahrtausenden noch eine Kunst, die unter dem selben (Athenes<sup>7</sup>) Anspruch steht wie einst die Kunst in Hellas?<sup>8</sup> Wenn nicht, aus<sup>9</sup> welchem Bereich kommt der Anspruch (die Bestimmung<sup>10</sup>), dem die moderne Kunst in allen ihren Bezirken zu entsprechen versucht? Ihre Gebilde entspringen

<sup>6</sup> [Zum Text der Verse 61 und 62 von »Brod und Wein« nach Heideggers Handexemplar vgl. oben (S. 1316, Anm. 4) die vorgetragene und durchgesehene Fassung.]

<sup>7</sup> [Ersetzung von »dem selben« durch »Athenes« in Stenographie.]

<sup>8</sup> *das Selbe*, aber –

<sup>9</sup> [»Wenn nicht« eingeklammert und Satz durch korrigierte Großschreibung begonnen mit »Aus welchem Bereich«.]

<sup>10</sup> [Darübergeschrieben.]

nicht mehr den prägenden Grenzen einer Welt des groß erfahrenen Großen Geschickes. Sie gehören in die Universalität der Weltzivilisation. Deren Verfassung und Einrichtungen werden als Herstellbares der gesellschaftlichen Planung unterstellt, die ihrerseits sich auf Entwurf und Lenkung durch die wissenschaftliche Technik eingestellt hat. Deren noch kaum bedachte und noch nicht eigens erfahrene Macht hat über die Art und die Möglichkeiten des Weltaufenthaltes des Menschen entschieden.

Die Feststellung, daß wir in einer wissenschaftlichen Welt leben und daß mit dem Titel »Wissenschaft« die Naturwissenschaft, die mathematische Physik, gemeint ist, betont freilich nur Bekanntes, das vermutlich durch seine »Effizienz« verhindert, seinerseits hinreichend bedacht und erkannt zu werden.<sup>11</sup>

Demgemäß liegt es nahe, zu erklären, der Bereich, aus dem der Anspruch komme, dem die Kunst heute zu entsprechen habe, sei die wissenschaftlich-technische Welt des neueren Industriezeitalters.<sup>12</sup> Wir zögern mit der Zustimmung. Wir bleiben ratlos. Darum fragen wir: Was heißt dies: »die wissenschaftliche Welt«? Zur Klärung dieser Frage hat schon Nietzsche am Ende der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts das Wort vorausgesprochen. Es lautet:

»Nicht der Sieg der *Wissenschaft* ist das, was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftlichen *Methode* über die Wissenschaft.«

(Der Wille zur Macht n. 466<sup>13</sup>)

Der Satz Nietzsches bedarf der Erläuterung.

Was heißt hier »Methode«? Was heißt: »der Sieg der wissenschaftlichen *Methode*«?

<sup>11</sup> [In eckigen Klammern ergänzt:] Vgl. die heutigen Spielarten der angeblich »kritischen« Wissenschaftstheorien, die sich im dogmatischen Netzwerk ihrer »Theorien« und Reflexionen verstricken.

<sup>12</sup> *Übergang?*

<sup>13</sup> [Nach der Großoktavausgabe (vgl. oben S. 1317, Anm 5 der vorgetragenen und durchgesehenen Fassung).]

»Methode« meint hier *nicht* das Instrument, mit dessen Hilfe die wissenschaftliche Forschung den thematisch festgelegten Bezirk der Gegenstände bearbeitet. Methode meint vielmehr die Art und Weise, wie im vorhinein der jeweilige Bezirk der zu erforschenden Gegenstände hinsichtlich ihrer Gegenständlichkeit ausgegrenzt wird. Die Methode ist der vorgreifende Entwurf der Welt, der festmacht, woraufhin allein sie erforscht werden kann. Und was ist dies? Antwort: die durchgängige Berechenbarkeit von allem, was im Experiment zugänglich und nachprüfbar ist. Diesem Weltentwurf bleiben die einzelnen Wissenschaften bei ihrem Vorgehen unterworfen. Darum ist die so verstandene Methode »der Sieg über die Wissenschaft«. Der Sieg enthält eine Entscheidung. Sie besagt: Als wahrhaft wirklich gilt nur, was wissenschaftlich ausweisbar, d. h. berechenbar ist. Durch die Berechenbarkeit wird die Welt dem Menschen überall und jederzeit beherrschbar gemacht. Die Methode ist die sieghafte Herausforderung der Welt auf eine durchgängige Verfügbarkeit für den Menschen.

Der Sieg der Methode über die Wissenschaft begann seinen Lauf im 17. Jahrhundert durch Galilei und Newton in Europa – und nirgendwo sonst auf dieser Erde.

Der Sieg der *Methode* entfaltet sich heute in seine äußersten Möglichkeiten als Kybernetik. Das griechische Wort κυβερνήτης ist wie bekannt der Name für den Steuermann. Die wissenschaftliche Welt wird zur kybernetischen Welt. Der kybernetische Weltentwurf unterstellt vorgreifend, daß der Grundzug aller berechenbaren Vorgänge die Steuerung sei. Die Steuerung eines Vorgangs durch einen anderen wird vermittelt durch die Übermittlung einer Nachricht, durch die Information. Insofern der gesteuerte Vorgang seinerseits auf den ihn steuernden sich zurückmeldet und ihn so informiert, hat die Steuerung den Charakter der Rückkoppelung der Information. Die hin- und herlaufende Regelung der Vorgänge in ihrer Wechselbeziehung vollzieht sich demnach in einer Kreisbewegung. Darum gilt der Regelkreis als der Grundzug der kybernetisch entworfenen Welt. Auf ihm be-

ruht die Möglichkeit der Selbstregelung, die Automation eines Bewegungssystems.

In der kybernetisch vorgestellten Welt verschwindet der Unterschied zwischen den automatischen Maschinen und den Lebewesen. Er wird neutralisiert auf den unterschiedslosen Vorgang der Information. Der kybernetische Weltentwurf, »der Sieg der Methode über die Wissenschaft«, ermöglicht eine durchgängig gleichförmige und in diesem Sinn universale Beherrschbarkeit der leblosen und der lebendigen Welt.

In diese Einförmigkeit der kybernetischen Welt wird auch der Mensch eingewiesen. Denn im Gesichtskreis des kybernetischen Vorstellens steht der Mensch im weitesten Regelkreis.

Gemäß der neuzeitlichen Vorstellung vom Menschen ist er nämlich das Subjekt, das sich auf die Welt als den Bezirk der Objekte bezieht, indem es sie bearbeitet. Die so entstehende jeweilige Veränderung der Welt meldet sich zurück auf den Menschen. Die Subjekt-Objekt-Beziehung ist, kybernetisch vorgestellt, die Wechselbeziehung von Informationen, die Rückkoppelung im ausgezeichneten Regelkreis, der sich durch den Titel »Mensch und Welt« umschreiben läßt.

Die kybernetische Wissenschaft vom Menschen sucht nun aber die Grundlagen für eine wissenschaftliche Anthropologie dort, wo die maßgebende Forderung der Methode, der Entwurf auf Berechenbarkeit, am sichersten im Experiment erfüllt werden kann, in der Biochemie und Biophysik. Deshalb ist das nach der Maßgabe der Methode maßgebende Lebendige im Leben des Menschen die Keimzelle. Sie gilt nicht mehr wie früher als die Miniaturausgabe des vollentwickelten Lebewesens. Die Biochemie hat in den Genen der Keimzelle den Lebensplan entdeckt. Er ist die in die Gene eingeschriebene, dort gespeicherte Vorschrift, das Programm der Entwicklung. Die Wissenschaft kennt bereits das Alphabet dieser Vorschrift. Man spricht vom »Archiv für die genetische Information«. Auf seine Kenntnis gründet man die sichere Aussicht, eines Tages die wissenschaftlich-technische Herstellbarkeit und Züchtung des Menschen in den Griff zu bekommen.

Der Einbruch in die Genstruktur der menschlichen Keimzelle durch die Biochemie und die Atomzertrümmerung durch die Kernphysik liegen auf der selben Bahn des Sieges der *Methode* über die Wissenschaft.

In einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1884 vermerkt Nietzsche:  
»Der Mensch ist das *noch nicht festgestellte Tier*.« (XIII, n. 667<sup>14</sup>)

Der Satz enthält zwei Gedanken. Einmal: Das Wesen des Menschen ist noch nicht ausgemacht, nicht erkundet. Zum anderen: Die Existenz des Menschen ist noch nicht festgemacht, nicht gesichert.

Heute erklärt jedoch ein amerikanischer Forscher: »Der Mensch wird das einzige Tier sein, das seine eigene Evolution zu lenken vermag.«<sup>15</sup> Die Kybernetik sieht sich allerdings zu dem Eingeständnis genötigt, daß sich zur Zeit eine durchgängige Steuerung des menschlichen Daseins noch nicht durchführen lasse. Deshalb gilt der Mensch im universalen Bezirk der kybernetischen Wissenschaft vorläufig noch als »Störfaktor«. Störend wirkt das anscheinend freie Planen und Handeln des Menschen.

Aber neuerdings hat die Wissenschaft sich auch dieses Feldes der menschlichen Existenz bemächtigt. Sie unternimmt die streng methodische Erforschung und Planung der möglichen Zukunft des handelnden Menschen. Sie verrechnet die Informationen über das, was als Planbares auf den Menschen zukommt. Diese Art von Zukunft ist das Futurum für den Logos, der als Futurologie sich dem Sieg der Methode über die Wissenschaft unterwirft. Die Verwandtschaft dieser jüngsten Disziplin der Wissenschaft mit der Kybernetik ist offenkundig.

Indessen ermessen wir die Tragweite des kybernetischen Weltentwurfes erst dann hinreichend, wenn wir beachten, auf welche Voraussetzung sie sich gründet. Diese Voraussetzung besteht

<sup>14</sup> [Nach der Großoktavausgabe (vgl. oben S. 1319, Anm. 6 der vorgetragenen und durchgesehenen Fassung).]

<sup>15</sup> [Vgl. die »Nachweise und Erläuterungen« zu diesem Vortrag (S. 1405).]

darauf, daß der Mensch als das gesellschaftliche Wesen angesetzt wird. Gesellschaft aber heißt: Industriegesellschaft.<sup>16</sup>

Sie ist das Subjekt, auf das die Objektwelt bezogen bleibt. Man meint zwar, durch sein gesellschaftliches Wesen sei die Ichheit des Menschen überwunden. Aber durch sein gesellschaftliches Wesen gibt der moderne Mensch seine Subjektivität keineswegs preis. Vielmehr ist die Industriegesellschaft die ins Vollständige und Äußerste hinaufgesteigerte Ichheit des Menschen. In ihr stellt sich der Mensch ausschließlich auf sich selbst und auf die von ihm hergerichteten Organisationen, auf die von ihm zu Institutionen umgestellten Bezirke seiner gelebten Welt. Die Industriegesellschaft kann jedoch nur sein, was sie ist, wenn sie sich der Maßgabe der von der Kybernetik beherrschten Wissenschaft und der wissenschaftlichen Technik unterwirft. Die Autorität der Wissenschaft aber stützt sich auf den Sieg der Methode, die ihrerseits im Effekt der von ihr gesteuerten Forschung ihre Rechtfertigung vorweist. Diesen Ausweis hält man für genügend. Die anonyme Autorität der Wissenschaft gilt als unantastbar.

Inzwischen werden Sie schon ständig gefragt haben: Was sollen die Darlegungen über Wissenschaft, »Methode«, Kybernetik, Futurologie und Industriegesellschaft? Haben wir uns damit nicht allzuweit von unserer Frage nach der Herkunft der Kunst entfernt? Es sieht in der Tat so aus und – trifft dennoch nicht zu.

Die Hinweise auf das Dasein des heutigen Menschen haben uns erst dafür vorbereitet, unsere Frage nach der Herkunft der Kunst und nach der Bestimmung des Denkens nachdenkender zu fragen.

<sup>16</sup> Industrie – das ist die wissenschaftlich-technische Produktion.

## III

Wonach fragen wir jetzt? Nach dem Bereich, aus dem heute für die Kunst der Anspruch kommt? Ist dieser Bereich die Welt der kybernetisch-futurologisch planenden Industriegesellschaft? Wenn diese Welt der Weltzivilisation der Bereich sein sollte, aus dem her die Kunst beansprucht wird, dann haben wir durch die gegebenen Hinweise diesen Bereich zwar zur Kenntnis genommen. Allein diese Kenntnisaufnahme ist noch keine Erkenntnis dessen, was die moderne Welt als solche durchwaltet. Dem müssen wir erst nachdenken, um in den gesuchten Bereich der Herkunft der heutigen Kunst blicken zu können.

Der Grundzug des kybernetischen Weltentwurfes ist der Regelkreis, in dem die Rückkoppelung der Informationen verläuft. Der weiteste Regelkreis umschließt die Wechselbeziehung von Mensch und Welt. Was waltet in dieser Umschließung? Die Weltbezüge des Menschen und mit ihnen die gesamte gesellschaftliche Existenz des Menschen sind in den Herrschaftsbezirk der kybernetischen Wissenschaft eingeschlossen.

Die selbe Eingeschlossenheit, die selbe Gefangenschaft zeigt sich in der Futurologie. Welcher Art ist denn die Zukunft, die durch die Futurologie methodisch streng erforscht werden soll? Die Zukunft wird als das vorgestellt, was auf den Menschen zukommt. Der Gehalt dieser Zukunft erschöpft sich in dem, worauf von der Gegenwart her gerechnet und was für diese errechnet wird. Die von der Futurologie erforschbare Zukunft ist immer nur eine verlängerte Gegenwart. Der Mensch bleibt in den Umkreis der von ihm und für ihn errechneten Informationen eingeschlossen. Vergangenheit und Zukunft werden auf die der Gegenwart zugängliche Informationsmenge nivelliert. Jedes Erwarten und vollends das Warten werden vom Rechnen mit Informationen ebenso überspielt wie das bewahrende Andenken an das Gewesene, die Futurologie erstickt gleichermaßen den Sinn für die geschichtliche Überlieferung wie die Bereitschaft für das »große Geschick«. Die Abkehr von der Geschichte und ihrer Überliefe-

rung gründet sich auf die Verslossenheit der sich selbst verrechnenden Gegenwart.

Und die Industriegesellschaft? Sie ist die sich auf sich selbst stellende, alle Möglichkeiten des Menschen maßgebend umstellende Subjektivität. Diesem Subjekt sind alle Objekte zugeordnet. Die Industriegesellschaft hat sich zum unbedingten Maßstab für alle Objektivität aufgespreizt. Die Industriegesellschaft existiert auf dem Grunde der Eingeschlossenheit in ihr eigenes Gemächte.

Wie steht es dann mit der Kunst innerhalb der Industriegesellschaft, deren Welt eine kybernetische zu werden beginnt? Werden die Produkte dieser Kunst zu Aussagen, zu einer Art von Information in dieser Welt und für sie? Sind die Werke der Kunst in der Weise gesteuert, daß sie dem Prozeßcharakter des industriellen Regelkreises und seiner ständigen Vollziehbarkeit genügen? Kann, wenn es so steht, das Werk noch Werk bleiben? Liegt sein moderner Sinn nicht darin, als gesellschaftspolitisches Produkt im Produktionsprozeß im vorhinein schon überholt zu werden zugunsten des fortlaufenden Vollzugs des experimentierenden Schaffensprozesses, der sich nur aus sich selbst reguliert und so in ihm selbst eingeschlossen bleibt? Erscheint die moderne Kunst als eine Rückkoppelung von Informationen im Regelkreis, der durch »Industriegesellschaft und wissenschaftlich-technische Welt« umschrieben ist? Bezieht von hier aus der vielgenannte Kulturbetrieb gar noch seine Rechtfertigung?

Diese Fragen bleiben Fragen. Sie versammeln sich in einer einzigen, die lautet:

Wie steht es mit der Eingeschlossenheit des Menschen in seiner wissenschaftlich-technischen Welt?

Waltet in dieser Eingeschlossenheit vielleicht die Verslossenheit des Menschen gegenüber dem, was den Menschen erst in die ihm eigentümliche Bestimmung schießt, damit er sich in das Schickliche füge, statt wissenschaftlich-technisch über sich selbst und seine Welt, über ihn selbst und seine technische Selbstherstellung rechnend zu verfügen?

Aber kann der Mensch der Weltzivilisation von sich aus diese

Verschlossenheit gegenüber dem Geschick durchbrechen? Gewiß nicht auf dem Wege und mit den Mitteln seines wissenschaftlich-technischen Planens und Machens. Darf denn der Mensch sich überhaupt anmaßen, diese Verschlossenheit gegenüber dem Geschick aufbrechen zu wollen? Dies wäre Vermessenheit.

Die Verschlossenheit kann niemals durch den Menschen aufgebrochen werden. Sie öffnet sich aber auch nicht ohne das Zutun des Menschen. Was kann der Mensch tun?

Die Öffnung vorbereiten, indem er sich selbst für sie bereithält. Was gehört zu dieser Bereitschaft? Wie soll der Mensch in sie gelangen?

Nötig ist, den genannten Fragen nicht auszuweichen.

Nötig ist, erst einmal diese Verschlossenheit als solche zu bedenken und das, was in ihr waltet. Vermutlich handelt es sich gar nicht darum, die Verschlossenheit zu durchbrechen.

Nötig ist die Einsicht, daß, wenn wir versuchen die Verschlossenheit als solche zu bedenken, nicht mehr im Vorspiel zum Handeln bleiben.

Nötig ist die Einsicht, daß ein solches Denken die entscheidende Handlung selbst ist, durch die das Weltverhältnis des Menschen beginnt, sich für einen Wandel bereit zu halten.

Nötig ist, daß wir uns aus der seit langem unzureichend gewordenen Unterscheidung von Theorie und Praxis lösen.

Nötig ist die Einsicht, daß ein solches Denken kein eigenmächtiges, alle Überlieferung wegstoßendes Tun sein kann.

Nötig ist die Einsicht, daß sich das Denken auf den Bereich einlassen muß, von dem her die heute planetarisch gewordene Weltzivilisation ihren Anfang nahm.

Nötig ist – der Schritt zurück. Zurück wohin? Zurück in den Anfang, der sich uns im Hinweis auf die Göttin Athene andeutete.

Aber dieser Schritt zurück stellt sich nicht auf die Seite des Rückschritts, sowenig wie auf die Seite des Fortschritts. Der Schritt zurück im Denken trachtet auch nicht darnach, die alte griechische Welt auf irgendeine Weise zu erneuern, gleich als sollte das Denken bei den vorsokratischen Denkern seine Zuflucht suchen.

Der Schritt zurück meint auch nicht die Abkehr von der Gegenwart und schon gar nicht eine utopische Verleugnung des heutigen Weltzustandes.

Schritt zurück heißt: Zurücktreten des Denkens vor der zu bedenkenden Weltzivilisation, im Abstand von ihr, ohne sie zu verleugnen sich auf sie einlassen und das bedenken, was im Anfang des abendländischen Denkens noch ungedacht bleiben mußte, was jedoch dort schon genannt und so unserem Denken vorgesagt ist.

Die jetzt versuchte Besinnung hat dieses Ungedachte immer schon im Blick, ohne es bisher eigens zu erörtern.

Durch den Hinweis auf die vielfältig-ratende, hellen Auges der Grenze nachsinnende Athene wurden wir aufmerksam auf die aus ihrer Begrenzung erscheinenden Berge, Inseln, Gestalten und Gebilde, auf die Zusammengehörigkeit von φύσις und τέχνη, auf die einzigartige Anwesenheit der Dinge im vielgenannten griechischen Licht.

Doch bedenken wir dies für einen Augenblick nachdenklicher. Das Licht vermag das Anwesende nur dann zu erhellen, wenn das Anwesende schon in ein Offenes und Freies aufgegangen ist und darin sich ausbreiten kann. Diese Offenheit wird durch das Licht zwar erhellt, aber keineswegs erst herbeigebracht. Denn auch das Dunkel bedarf gleich dem Licht dieser Offenheit, sonst könnten wir die Dunkelheit niemals durchschreiten und durchfahren.

Kein Raum könnte den Dingen ihren Ort und ihre Zuordnung einräumen, keine Zeit könnte dem Werden und Vergehen Erstreckung und Dauer zeitigen, wäre nicht dem Raum und der Zeit, wäre nicht ihrem Zusammengehören, dem immer noch Ungedachten, schon die sie durchwaltende Offenheit verliehen.

Die Sprache der Griechen nennt die alles Offene erst gewährende Freigabe des Freien die Ἀ-Λήθεια, die Un-Verborgenheit. Dieses Wort sagt anderes als das, was hier vordergründig »Offenheit« genannt wurde. Un-Verborgenheit beseitigt die Verborgenheit nicht. Dies kann schon deshalb nicht geschehen, weil jedes Entbergen der Verborgenheit bedarf. Un-Verborgenheit ist niemals eitel Offenheit. Ihr Eigentümliches beruht in der Verbor-

genheit und ihrer verhaltenen Bereitschaft zu einer Entbergung. Diesen einfachen und zugleich unheimlichen Sachverhalt nennt Heraklit in dem Spruch (B 123<sup>17</sup>):

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ

»Dem von sich her Aufgehenden ist es eigentümlich, sich zu verbergen.«

Das Geheimnis des vielgenannten griechischen Lichtes beruht in der Unverborgenheit. Sie gehört als deren mögliche Gewährnis der Verborgenheit und verbirgt sich selbst, so zwar, daß sie durch dieses Sichentziehen den Dingen ihr aus der Begrenzung erscheinendes Verweilen überläßt.

Waltet vielleicht eine kaum geahnte Verwandtschaft zwischen der Verschlossenheit gegenüber dem Geschick und der noch ungedachten, weil noch sich entziehenden Un-Verborgenheit? Ist gar die Verschlossenheit vor dem Geschick der lang schon währende Vorenthalt der Un-Verborgenheit?

Zeigt vielleicht der Wink in das Geheimnis der noch ungedachten Ἀ-Λήθεια zugleich in den Bereich der Herkunft der Kunst? Kommt aus diesem Bereich das Geheiß zum Hervorbringen ihrer Werke?

Muß das Werk als Werk in das dem Menschen Nicht-Verfügbare, in das Sichverbergende zeigen, damit das Werk nicht nur aussagt, was man schon weiß, kennt und treibt?

Muß das Werk der Kunst nicht das beschweigen, was sich verbirgt, was als das Sichverbergende die Scheu wachruft im Menschen vor dem, was sich weder planen noch steuern, weder berechnen noch machen läßt?

Wird es dem Menschen dieser Erde noch beschieden sein, auf ihr verbleibend, sie neu zurückgewinnend einen Weltaufenthalt zu bauen, ein Wohnen zu finden, das von der Stimme der sich verbergenden Un-Verborgenheit bestimmt wird?

Wir wissen es nicht. Aber wir wissen (können bedenken und

<sup>17</sup> [Nach Diels/Kranz.]

vermuten<sup>18</sup>), daß die im griechischen Licht sich verbergende und das Licht erst gewährende Ἄ-Λήθεια älter ist und anfänglicher und darum bleibender als jedes vom Menschen ersonnene und von Menschen-Hand erwirkte Werk und Gebild.<sup>19</sup>

Wir wissen aber auch, daß die sich verbergende Unverborgenheit das Unscheinbare und Geringe bleibt für eine Welt, in der die Astronautik und die Kernphysik die gängigen Maße vorschreiben.

Ἄ-Λήθεια – Un-Verborgenheit im Sich-Verbergen, ein bloßes Wort, ungedacht in dem, was es der abendländisch-europäischen Geschichte und der ihr entspringenden Weltzivilisation vorsagt.

Ein bloßes Wort? Ohnmächtig gegenüber dem Tun und den Taten in der riesigen Werkstatt der wissenschaftlichen Technik?

Oder verhält es sich mit einem Wort dieser Art und Herkunft anders? Das Wort spricht heute noch in der Übersetzung als »Wahrheit«, als Veritas und mehr noch als Verifikation, spricht und trägt alle Weltbezüge des Menschen und seiner gesellschaftlichen, wissenschaftlichen-technischen Existenz. Es spricht und sagt doch nicht seinen wahren Sinn. Dieses Ungesagte bleibt ungedacht und waltet gerade so in einer kaum geahnten Mächtigkeit. Wir sind genötigt, über das »bloße Wort« anders zu denken, und müssen an das Wort denken, das griechische, das früh schon der Dichter Pindar sagt am Beginn seiner IV. Nemeischen Ode (V. 6 sqq.):

ῥῆμα δ' ἐργμάτων χρονιώτερον βιοτεύει,

ὅτι κε σὺν Χαρίτων τύχῃ

γλώσσα φρενὸς ἐξέλοι βαθείας.

»Das Wort aber weiter hinaus in der Zeit als die Taten

bestimmt es das Leben,

wenn nur mit der Charitinnen Gunst

die Sprache es herausholt aus der Tiefe des sinnenden

Herzens.«

<sup>18</sup> [Darübergeschrieben.]

<sup>19</sup> [Ergänzung zum Schluß des Satzes:] Produkte im Sinne der Produktionsprozesse.

BEILAGEN  
ZUR ÜBERARBEITETEN REINSCHRIFT

1. *Ἄ-Λήθεια* – als Anfang.

Der Anfang liegt nicht als Vergangenes hinter uns. Der Anfang kommt aber auch nicht auf uns zu.

Der Anfang hat als der An-Fang die Überlieferung nicht nur »zeitlich« ständig schon überholt – die Überlieferung beruht darin, daß der An-Fang die Nahnis der Gegend in sich verwahrt, die erst Welt er-eignet.

Dies ist zu bedenken, wenn die *Ἄ-Λήθεια* genannt wird – als die erst zu bedenkende.

Vgl. Was heißt Denken?<sup>20</sup> Das *Geheiß* –

2. [*Die Industriegesellschaft und die Weltzivilisation*]

Allzu laut und allzu oft beredet man jetzt das »*Gott ist tot*«. <sup>21</sup> Dies zu kurz gedacht.

*Die Industriegesellschaft:*

die in ihre Totalität organisierte und sich manipulierende Ichheit des Menschen –

als das Maß dessen, was ist, was sein soll, was sein kann;

als der sich selbst verstellte Vorgriff in eine anscheinend eigenmächtig mögliche Bestimmung des Sinnes von »Sein«.

*Die Weltzivilisation* – in ihren Einrichtungen überall als ungenannte Chance jedem zugänglich; jeder für diese Zugänglichkeit zuständig.

<sup>20</sup> [Martin Heidegger, Was heißt Denken? (Gesamtausgabe Bd. 8).]

<sup>21</sup> [Vgl. XXIV. Vortrag, S. 887–918.]

Das Weltalter der Verslossenheit gegenüber dem Geschick des sich entziehenden und so gerade nahenden Anwesen-Lassens.

### 3. »Welt« | der Mensch

»der Mensch, organisch unspezialisiert und reizoffen, ist keiner spezifischen Naturkonstellation angepaßt, sondern hält sich in beliebigen solchen durch planende Veränderung des Vorgefundenen und durch Orientierungsleistungen (Deutungen, Interpretationen, Interpolationen<sup>22</sup>, vorstellende Neukombinationen usw.). Daher hat er auch subjektiv Welt, d. h. ein erweiterbares, ihm bewußt nur zum Teil wahrnehmbares, in der Vorstellung in Raum und Zeit übergriffenes Ganzes.« (Gehlen, Studien zur Anthropologie und Soziologie (Soziologische Texte. Bd. 17. 1963). [Neuwied/Berlin: Luchterhand 1963], S. 33<sup>23</sup>)

»die Möglichkeit, die Umwelt der Tiere einzusehen und zu erkennen, beweist schon die Fähigkeit, Welt zu haben.« (Ib.)

— nicht »beweist« — sondern setzt als gegeben voraus —  
und zwar *wie* gegeben?

<sup>22</sup> [Das Wort »Interpolationen« im Text Arnold Gehlens gemäß der zitierten Ausgabe fehlt in der handschriftlichen Beilage.]

<sup>23</sup> [Neuausgabe: Arnold Gehlen, Zur Systematik der Anthropologie (1942). In: Ders., Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. (Hg. von Karl-Siegbert Rehberg unter Mitw. von Heinrich Wahlen und Albert Bilo.) (Arnold Gehlen, Gesamtausgabe Bd. 4.) Frankfurt a. M.: Klostermann 1983, S. 63–112; hier S. 83 f.; vgl. ebd., S. 407, 411 (Nachweise zur Textgeschichte).]

4. *Weltinständigkeit des Menschen*

nur aus ihr her »das Gehirn«

»die [...] materielle Tatsache selbst, daß der Mensch der auf die gesteuerte Handlung hin gebaute Organismus ist.« (Gehlen [a.a.O.], 36<sup>24</sup>)

Das Gehirn »zwar hoch entwickelt, aber keineswegs spezialisiert, wenn doch damit ein Verlust an Fülle der Möglichkeiten einhergeht: es ist das Organ »für alle Zwecke.« (37<sup>25</sup>)

»im Gehirn die unendliche Plastizität repräsentiert« ([vgl.] ib.).

<sup>24</sup> [In: Arnold Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, a.a.O., S. 87.]

<sup>25</sup> [In: Arnold Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, a.a.O., S. 87.]

## NACHWEISE UND ERLÄUTERUNGEN



## XVI. Vom Ursprung des Kunstwerks (Versionen von 1935 bis 1936)

In den »Nachweisen« zu dem Band »Holzwege« (nach Bd. 5 der Martin Heidegger Gesamtausgabe) heißt es zu dem unter dem Titel »Der Ursprung des Kunstwerkes« (S. 1–74) aufgenommenen Vortrag Heideggers: »Die erste Fassung bildet den Inhalt eines Vortrages, der am 13. November 1935 in der Kunstwissenschaftlichen Gesellschaft zu Freiburg i. Br. gehalten und im Januar 1936 in Zürich auf Einladung der Studentenschaft der Universität wiederholt wurde. Die vorliegende Fassung enthält drei Vorträge, gehalten im Freien Deutschen Hochstift zu Frankfurt a. M. am 17. und 24. November und am 4. Dezember 1936.« (S. 375) Die »Holzwege« mit den von Heidegger verfaßten »Nachweisen« erschienen erstmals im Jahre 1950 als Einzelausgabe im Vittorio Klostermann Verlag in Frankfurt am Main. In der Morgenausgabe (No. 105) der »Neuen Züricher Zeitung« vom Montag, 20. Januar 1936, Blatt 2, wird berichtet, daß Martin Heidegger den Vortrag »Vom Ursprung des Kunstwerks« am 17. Januar auf einer Veranstaltung der Züricher Studentenschaft der Universität hielt. Auf diesen Vortrag verweist Heidegger selbst in seinem Brief an Elisabeth Blochmann vom 20. Dezember 1935: »Am 17. Januar halte ich den Vortrag auf Einladung der Universität noch einmal in Zürich.« (Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918–1969. Hg. von Joachim W. Storrk. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft 1989, S. 87) Entsprechend verweist Heidegger auch in seinem Vortrag »Das Dasein und der Einzelne« (datiert: »Zürich 18. Januar 1936«) auf seinen »gestrige[n] Vortrag« (im vorliegenden Band S. 663).

In den vorliegenden Band sind drei sich deutlich unterscheidende Fassungen des Kunstwerk-Vortrages aufgenommen.

Der von Heidegger als »erste Fassung« bezeichnete Text des Freiburger Vortrages vom 13. November 1935 ist nicht die früheste Ausarbeitung. Als erster Text ist im vorliegenden Band (S. 565–593) die von Heidegger auf dem Deckblatt (ohne Datierung) als »I. Ausarbeitung« (»I.« mit Rotstift unterstrichen) bezeichnete Version aufgenommen, die bereits außerhalb der Gesamtausgabe veröffentlicht wurde. Dieser Text wurde von Heidegger nicht vorgetragen. Der Text wurde erstmals von Martin Heideggers

Sohn Hermann Heidegger (1920–2020) unter dem Titel »Vom Ursprung des Kunstwerks. Erste Ausarbeitung« in Band 5 (1989) (ohne Datierung) der internationalen Zeitschrift »Heidegger Studies/Heidegger Studien/Etudes Heideggeriennes« publiziert (S. 5–22). Eine weitere Veröffentlichung erfolgte unter dem Titel »Vom Ursprung des Kunstwerks (Erste Ausarbeitung, 1935)« im Rahmen des Bandes 48 von Klostermanns »Roter Reihe«; Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Mit einer »Einführung« von Hans-Georg Gadamer und der ersten Fassung des Textes (1935). Hg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann 2012. S. 75–100. Die maßgebliche Textgrundlage der vorliegenden Fassung bildet Martin Heideggers Manuskript. Die genannten Druckausgaben wurden mit der Handschrift kollationiert. Einige Satzfehler bzw. falsche Entzifferungen dieser Ausgaben wurden verbessert.

Die Datierung dieser »I. Ausarbeitung« ist in der Heidegger-Forschung allerdings umstritten (1931/1932 oder erst 1935). Es soll hier aber nicht auf sachliche oder inhaltliche Argumente eingegangen werden (z. B. *vor* oder *nach* der Vorlesung »Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein« vom Wintersemester 1934/35 (Gesamtausgabe Bd. 39)), die möglicherweise später wieder in Frage gestellt werden könnten, sondern eher formal-äußerlich unter Heranziehung der genannten Kunstwerke ein Anhaltspunkt gegeben werden. Eine derartige Interpretation der Texte gehört auch nicht zu den Aufgaben eines Herausgebers. Einen besonders geeigneten Hinweis gibt das von Heidegger angeführte »Straßburger »Bärbeles im Liebieghaus in Frankfurt« (im vorliegenden Band S. 567). Diese Erwähnung des »Bärbeles« findet sich im normalen, fortlaufenden Text des Manuskripts und stellt keinen Einschub oder eine spätere Ergänzung oder Verbesserung dar. Einige Hinweise zu diesem von Heidegger genannten berühmten Kunstwerk sind zunächst angebracht. Bärbel von Ottenheim (1430–1484) war die Mätresse des Jakob von Lichtenberg (1416–1480), Vogt der Stadt Straßburg. Ihre beiden spätgotischen Porträtbüsten für das Portal der 1668 abgebrannten Straßburger Kanzlei schuf der niederländische Bildhauer Nicolaus Gerhaert von Leyden (gestorben 1473). In seiner bekannten »Geschichte der deutschen Kunst. Von der Vorzeit bis zur Gegenwart« (Berlin: Propyläen-Verlag 1947) stellt Hans Weigert die künstlerische Qualität der Büsten heraus: »Im gleichen Jahre 1464 schuf der Meister [Nikolaus Ger-

hart] die Büsten an der Kanzlei, die in Gehalt und Form noch revolutionärer mit der Überlieferung brechen.« (S. 309) Der Kunsthistoriker Hans Jantzen (1881–1967), der von 1916 bis 1931 Ordinarius für Kunstgeschichte an der Universität Freiburg i. Br. war und seit dieser Zeit mit Heidegger in freundschaftlicher Verbindung stand, schreibt in seinem Aufsatz »Das Bärbele des Nicolaus Gerhaert von Leyden«: »Von den beiden Köpfen, die sich als Arbeit des Nicolaus Gerhaert am Portal der zerstörten Straßburger Kanzlei befanden, entdeckte Fr. Back 1915 den männlichen Kopf im Hanauer Museum (jetzt in Straßburg). Der weibliche Kopf [das Bärbele] blieb verschollen. Nachdem auch dieser vor einiger Zeit aus pfälzischem Privatbesitz wieder aufgetaucht war, gelangte er schließlich in den Besitz des Städelschen Instituts als überraschende Ergänzung unserer Kenntnis der bildnerischen Fähigkeiten des Nicolaus Gerhaert.« (Städel-Jahrbuch. Hg. von Georg Swarzenski und Alfred Wolters. Bd. IX (1935/36). Frankfurt a. M.: Prestel-Verlag, S. 5–12; hier S. 5f.) Martin Heidegger war im Besitz eines Sonderdrucks dieses Aufsatzes von Hans Jantzen mit der persönlichen Widmung: »Martin Heidegger | mit herzlichem Gruß | v. Vf.« Dieser Sonderdruck befindet sich heute im Besitz von Martin Heideggers Enkelin, der Kunsthistorikerin Almuth Heidegger, die den Herausgeber in ihrem Schreiben vom 7. Oktober 2017 darüber informierte. Wie die Nachforschungen des Herausgebers im Juli 2015 im Städel Museum in Frankfurt am Main ergaben, wurde der nur noch erhaltene Kopf der Büste des Bärbele erst im Jahre 1935 im Original für die Aufstellung im Liebieghaus erworben. Diese Erwerbung wurde vom damaligen Leiter des privaten Kunstinstituts Städel, Georg Swarzenski (1876–1957), am 4. April 1935 erstmals intern vorgestellt. Auch wegen der Querelen mit Frankreich bezüglich der umstrittenen Erwerbung durch das deutsche Kunstinstitut wurde das »Bärbele« ab etwa Juni 1935 in der gesamten deutschen Presse bekannt. Beispielweise erschien im »Frankfurter Volksblatt« (Nr. 171 vom 26. Juni 1935) der Artikel »Das Bärbele ist gefunden«. Aufgrund der Nennung des »Straßburger »Bärbele« im Liebieghaus in Frankfurt« als eines exemplarischen Kunstwerks kann die »I. Ausarbeitung« frühestens im Jahr 1935 (vermutlich im Sommer oder Herbst) entstanden sein. Sicherlich ist sie aber noch *vor* der »II. Ausarbeitung«, dem Freiburger Vortrag vom 13. November 1935, entstanden. Die Redewendung »unsere herrlichen deutschen Dome« (im vorliegenden Band S. 567) wurde

insbesondere in der christlichen Bildungs- und Erziehungsliteratur in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geprägt (z. B. Friedrich Lübker, Grundzüge der Erziehung und Bildung für das deutsche Haus. [Bd. 2.] Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses 1866, S. 325; Neues Hausbuch für christliche Unterhaltung. Hg. von Ludwig Lang. Bd 12. Augsburg: B. Schmid'sche Verlagsbuchhandlung 1864, S. 115).

Auch die im vorliegenden Band (S. 595–626) veröffentlichte »II. Ausarbeitung« des Kunstwerk-Vortrages hat eine Vorgeschichte. In der bereits genannten Erstveröffentlichung der »Ersten Ausarbeitung« schreibt Hermann Heidegger in seiner »Vorbemerkung des Herausgebers und Nachlaßverwalters«: »Diese zweite Ausarbeitung wurde, aufgrund einer Fotokopie der maschinenschriftlichen Abschrift der Handschrift, in Frankreich 1987 zweisprachig als Raubdruck veröffentlicht, ohne Martin Heideggers handschriftliche Überarbeitung dieser Abschrift zu berücksichtigen.« (Heidegger Studies 5 (1989), S. 5) Die handschriftliche Überarbeitung der Maschinenabschrift der »II. Fassung« ist im vorliegenden Band (S. 627–658) als dritte Fassung aufgenommen. Der nicht genehmigte »Raubdruck« der »II. Ausarbeitung« (ohne die handschriftliche Überarbeitung) trägt den (wiederum mißverständlichen) Titel: Martin Heidegger, De l'origine de l'œuvre d'art. Première version (1935). Texte allemand inédit et traduction française par Emmanuel Martineau. [S. L.]: Authentica 1987. Im französischen Vorwort des Herausgebers (»Avant-propos de l'éditeur«) wird die Quelle des Textes genannt. Der Text beruht nach Martineau auf einer Fotokopie der Maschinenabschrift, die Jean Beaufret (1907–1982) von Martin Heidegger selbst erhalten hatte und »uns eines Tages im Jahr 1972 anbot.« (»nous offrit un jour de 1972«) (p. 1), also noch zu Lebzeiten Martin Heideggers. Ob die Formulierung »nous offrit«, womit hier wohl gemeint ist: uns zur Veröffentlichung anbot, der Wahrheit entspricht, bleibt zweifelhaft. Die Edition erfolgte auch erst nach Beaufrets Tod. Der Text enthält eine größere Zahl von Verschreibungen und Fehlern, die zum Teil schon auf die Maschinenabschrift zurückgehen, z. B. »Sagen« statt »Seyn«, »walten« statt »welten«.

Die maßgebliche Grundlage für die »II. Ausarbeitung«, den Freiburger Vortrag vom 13. November 1935, bildet Heideggers Manuskript. Ferner lagen dem Herausgeber drei verschiedene, aber eher geringfügig vonein-

ander abweichende Maschinenabschriften des Freiburger Vortrags vor. Es ist anzunehmen, daß die Maschinenabschriften jeweils mit einer gewissen Zahl von Durchschriften angefertigt wurden. Der von Emmanuel Martineau auf der Grundlage der von Jean Beaufret erhaltenen Fotokopie einer Maschinenabschrift erstellte deutsche Text weicht wiederum von den drei vorliegenden Maschinenabschriften ab. Nach einer maschinenschriftlichen Zusammenstellung der von Martin Heideggers Bruder Fritz Heidegger (1894–1980) angefertigten Abschriften wurde nach Auskunft von Friedrich-Wilhelm von Herrmann eine der Maschinenabschriften von dem Bruder in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre angefertigt. Diese Abschriften wurden, wie Fritz Heideggers Sohn, der katholische Pfarrer i. R. Heinrich Heidegger (geb. 1928 in Meßkirch), am 11. Juli 2016 aus seinem Wohnort Meßkirch an den Herausgeber schrieb, mit verschiedenen Schreibmaschinen (der Meßkircher Volksbank) vorgenommen. In einem weiteren Brief an den Herausgeber vom 25. Juli 2016 verweist Heinrich Heidegger darauf, daß sein Vater »erst im Herbst 1938, als die Manuskripte nach hier [Meßkirch] kamen«, mit dem Abschreiben begonnen hat (vgl. auch Martin Heideggers Brief an Fritz Heidegger vom 20. September 1938. In: Walter Homolka / Arnulf Heidegger (Hg.), Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger. Freiburg/München: Alber 2016, S. 45, vgl. S. 152 (Kommentar)). Wie ein Textausschnitt verdeutlicht, beruht diese sehr wahrscheinlich von Fritz Heidegger angefertigte Maschinenabschrift (27 Seiten) sowohl auf einer (unbekannten) Vortragsmitschrift als auch auf dem vorliegenden Manuskript. Auf S. 20 f. des Typoskripts (27 S.) im Format DIN A 4, das dem Herausgeber als Schwarzweißkopie des Erstexemplars (Originalblätter einer Maschinenabschrift im Unterschied zu den durch Einlage von Durchschlagpapieren noch erstellten Zweitschriften oder Durchschlägen) vorlag, heißt es nämlich: »Aber die Art des Seins (Sagen im Manuskript) wie die Bauwerke sind, wird gerade durch sie erst als maßgebendes gestiftet.« Richtig ist hier »Art des Seins« (vgl. im vorliegenden Band S. 615). Im Manuskript steht nämlich ebenso (nur mit »y« geschrieben) »Art des Seyns«, welches Wort in der (alten) deutschen Schrift leicht mit »Sagens« verwechselt werden kann (wie auch in dem von Emmanuel Martineau edierten »Raubdruck«). Eine weitere, von der äußeren Form her deutlich von dem zu-

vor genannten Exemplar abweichende Maschinenabschrift (29 Seiten mit Vorsatzblatt im Format DIN A 4) erhielt der Herausgeber als Fotokopie eines Durchschlags vom Herbert Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main (vgl. Thomas Regehy, Übersicht über die »Heideggeriana« im Herbert Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main. In: *Heidegger Studies* 7 (1991), S. 179–209; hier S. 201, Archiv-Nr. 0031.01 aus der Mappe 0031.00).

Das Erstexemplar einer weiteren Maschinenabschrift (23 Seiten) der »II. Ausarbeitung« im Format DIN A 4 wurde von Heidegger umfangreich handschriftlich überarbeitet und ist als dritte Fassung (S. 627–658) aufgenommen. Die handschriftliche Überarbeitung erfolgte hier (bis auf wenige nachträgliche Ergänzungen) nicht in der (alten) deutschen Schrift, sondern wurde in deutlicher lateinischer Schrift vorgenommen. Bemerkenswert ist, daß die Erwähnung des spätgotischen »Bärbele« nun hier durchgestrichen und ersetzt ist durch »die »Athene« im Liebieghaus in Frankfurt« (vgl. im vorliegenden Band S. 629). Diese handschriftlich überarbeitete Fassung (23 Seiten) wurde nun wiederum mit derselben Schreibmaschine im Format DIN A 4 abgeschrieben (25 Seiten). Aufgrund der in lateinischer Schrift vorgenommenen Überarbeitung Heideggers für die erneute Maschinenabschrift stammen beide Typoskripte (23 S. und 25 S.), wie Friedrich-Wilhelm von Herrmann am 3. Dezember 2015 an den Herausgeber schrieb, »mit ziemlicher Sicherheit« von Ingeborg Schroth (später verheiratete Krummer-Schroth) (1911–1998), Heideggers Studentin in der ersten Hälfte der 1930er Jahre, die 1938 an der Universität Freiburg i. Br. mit einer kunstgeschichtlichen Dissertation zur Dr. phil. promoviert wurde. Sie war von 1939 bis zu ihrer Pensionierung 1975 wissenschaftliche Mitarbeiterin des Augustinermuseums in Freiburg i. Br., zuletzt als stellvertretende Leiterin des Museums und zugleich Honorarprofessorin an der Freiburger Universität, und blieb daher in Heideggers Nähe. Diese (undatierte) handschriftlich umgearbeitete Fassung ist sehr wahrscheinlich noch vor den in die »Holzwege« aufgenommenen Frankfurter Vorträgen vom November und Dezember 1936 entstanden, die sich sachlich zum Teil relativ eng an diesen Text anschließen. Das dem Herausgeber als Fotokopie des Erstexemplars vorliegende Typoskript (25 S.) enthält mehrere kleine handschriftliche Verbesserungen entsprechend der Vorlage und eine Er

gänzung von Heideggers Hand, die als Anmerkung aufgenommen wurde (S. 657, Anm. 14). Von allen bei den folgenden Vorträgen noch genannten Typoskripten lagen dem Herausgeber, wenn nicht anders vermerkt, jeweils Kopien im Format DIN A4 vor. Es handelt sich hier um die Erstveröffentlichung dieses überarbeiteten Textes. Heidegger selbst bezeichnet erst die »Frankfurter Vorträge« mit dem Titel »Der Ursprung des Kunstwerkes« vom November und Dezember 1936 ausdrücklich als »III. Ausarbeitung« (vgl. das Nachwort des Herausgebers, in: Martin Heidegger, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*. Hg. von Thomas Regehly. Gesamtausgabe Bd. 74. Frankfurt a. M.: Klostermann 2010, S. 207–214; hier S. 210).

Die primäre Textgrundlage für den vorliegenden Band bilden die Handschriften unter Berücksichtigung der Maschinenabschriften und der gedruckten Ausgaben.

Das vom Marcuse-Archiv in Fotokopie (schwarzweiß) erhaltene Typoskript (29 S.) wurde von Thomas Regehly bereits ausführlich beschrieben (s. oben).

Bei dem Manuskript der »I. Ausarbeitung« handelt es sich um 22 fortlaufend in arabischen Ziffern numerierte Quartblätter im Querformat, die nur auf der Vorderseite (wie bei allen Manuskripten) mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift beschrieben sind. Die zusätzlich eingelegten Blätter 1a (hinter 1) und 7a (hinter 7) gleichen Formats sind in den fortlaufenden Text integriert. Ferner gehören zum Manuskript der »I. Ausarbeitung« mehrere Beilagen kleineren Formats. Der Haupttext befindet sich nur auf der linken Blattseite, die rechte Blathälfte ist für Einschübe, Ergänzungen oder Verbesserungen freigelassen. Bei allen im Querformat beschriebenen Blättern verfährt Heidegger in dieser Weise. Die Paginierung (in arabischen Ziffern) erfolgt wie bei den meisten Manuskripten in der linken oberen Blattecke und ist mit einem Querstrich abgetrennt. Das Deckblatt enthält den Titel »Vom Ursprung des Kunstwerks« (mit Rotstift unterstrichen) mit dem Zusatz darunter: »I. Ausarbeitung.« (»I.« ist mit Rotstift eingerahmt und unterstrichen). Das Konvolut enthält noch mehrere Beilagen kleineren Formats. Wie auch bei den anderen Vorträgen wurden nur diejenigen Beilagen aufgenommen, die in einem engen Bezug zum Vortragstext stehen.

Bei dem Manuskript der »II. Ausarbeitung« handelt es sich (wie zuvor beschrieben) um 24 fortlaufend nummerierte Quartblätter im Querformat, mit den zusätzlich eingelegten und textlich integrierten Blättern 1a, 8a, 16a, 18a und 19a (jeweils hinter Blatt 1, 8, 16 usw.) gleichen Formats sowie mehreren Beilagen kleineren Formats. Ferner ist das Blatt mit der Ziffer 22 doppelt vorhanden, wobei das eine Blatt nicht in den Text integriert ist und eine frühere Fassung des Schlusses darstellt (aufgenommen als Beilage Nr. 3). Das Deckblatt trägt den Titel: »*Vom Ursprung des Kunstwerks. | II. Ausarbeitung. | Der Freiburger Vortrag, 35.*« »Der Freiburger Vortrag, 35.« ist mit schwarzer Tinte unterstrichen und zusätzlich mit Rotstift eingerahmt. (Unterstreichungen mit schwarzer Tinte sind hier und im folgenden *kursiv* gesetzt. Ebenso *kursiv* gesetzt werden Unterstreichungen oder Sperrungen in den Maschinenabschriften.) Im Unterschied zu der nicht vorgetragenen »I. Ausarbeitung« enthält die »II. Ausarbeitung« zahlreiche Hervorhebungen durch Unterstreichung, Einrahmung oder Markierung mit Buntstiften (rot, grün und gelb), die nur für den mündlichen Vortrag bestimmt sind und in der Regel nicht berücksichtigt werden (vgl. das »Nachwort des Herausgebers«).

Die Fotokopien aus Martin Heideggers Nachlaß (Heidegger-Archiv) wurden, sofern nicht anders vermerkt, von der Handschriftenabteilung des Deutschen Literaturarchivs in Marbach am Neckar (DLA) angefertigt. Beide Manuskripte (I. und II. Ausarbeitung) wurden als Farbkopien im Format DIN A 3 erstellt. Sie tragen die Signatur des DLA: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/B 84; Zugangsnummer 75.7399,1 und 2. Eine (noch unvollständige) Übersicht über die Handschriften Martin Heideggers im Deutschen Literaturarchiv ist im Internet verfügbar über:

<https://www.dla-marbach.de/archiv/index-der-handschriften-bestaende/> (Stand: April 2020).

Das in einer Schwarzweißkopie des Erstexemplars vorliegende Typoskript (27 S.) von Fritz Heidegger (s. oben) der »II. Ausarbeitung« trägt den Titel auf der 1. Seite (ohne Deckblatt): »*Vom Ursprung des Kunstwerks. | Vortrag, gehalten von M. Heidegger, Freiburg am 13. November 1935.*« Es handelt sich um 27 durchnummerierte Seiten im Format DIN A 4. Die altgriechischen Termini und wenige Korrekturen sind handschriftlich mit schwarzer Tinte eingetragen. Die Signatur des im DLA aufbewahrten Ex-

emplars lautet: A: Heidegger, Martin 1/blau Mappe Nr. 1; Zugangsnummer 75.7187.

Das in einer Farbkopie des Erstemplars vorliegende Typoskript (23 S.) von Ingeborg Schroth mit Heideggers in lateinischer Schrift mit schwarzer Tinte vorgenommener Umarbeitung der »II. Ausarbeitung« (s. oben) trägt den Titel auf der 1. Seite (ohne Deckblatt): »*Vom Ursprung des Kunstwerks*. | Vortrag, gehalten in der Kunstwissenschaftlichen Gesellschaft Freiburg i. Br. am 13. November 1935; wiederholt im Januar 1936 in Zürich auf Einladung der Studentenschaft der Universität.« Es handelt sich um 23 durchnummerierte Seiten im Format DIN A 4. Die altgriechischen Termini sind handschriftlich mit schwarzer Tinte eingetragen. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/blau Mappe Nr. 1; Zugangsnummer 75.7187.

Die in einer Schwarzweißkopie des Erstemplars vorliegende Maschinenabschrift (25 S.) des zuvor genannten, überarbeiteten Textes (23 S.) von Ingeborg Schroth trägt auf der 1. Seite denselben Titel mit der folgenden Überschrift »*Vorbemerkung* (1948)«. Titel und »*Vorbemerkung*« sind von Heidegger mit schwarzer Tinte durchgestrichen und ersetzt durch »*Nachwort*«. Die 1. und die 2. Seite dieses Typoskripts (25 S.) enthalten die Abschrift von zwei handschriftlichen Blättern (a und b) vom Format DIN A 4 und von zwei kleineren Zusatzblättern (zu b) mit der mit Bleistift ergänzten Bemerkung auf Blatt a: »*Vorbemerkung* (1948)«. (Diese vier handschriftlichen Blätter gehören zum Konvolut der »II. Ausarbeitung«.) Diese Blätter und damit die ersten zwei Seiten des Typoskripts sind weitgehend identisch mit dem in die »*Holzwege*« aufgenommenen »*Nachwort*« der Kunstwerk-Abhandlung (S. 67–70 nach Bd. 5 der Gesamtausgabe). Entsprechend heißt es in den »*Nachweisen*« der »*Holzwege*«: »Das Nachwort ist z. T. später geschrieben.« Handschriftlich ist links oben auf der 1. Seite des Typoskripts mit Bleistift notiert: »20.5.48«. Es ist anzunehmen, daß diese Maschinenabschrift der überarbeiteten »II. Ausarbeitung« erst im Jahre 1948 im Zuge von Heideggers Vorbereitung des Bandes »*Holzwege*« erfolgte, der dann 1950 bei Vittorio Klostermann in Frankfurt am Main erschien. Der eigentliche Text der handschriftlich überarbeiteten »II. Ausarbeitung« beginnt auf S. 3. Es handelt sich um 25 durchnummerierte Seiten (ohne Deckblatt) im Format DIN A 4. Wenige Korrekturen (in Übereinstimmung mit der

Vorlage) in lateinischer Schrift und die altgriechischen Termini sind mit schwarzer Tinte eingetragen. Auf S. 24 findet sich eine Verbesserung Heideggers in deutscher Schrift mit schwarzer Tinte, die als Anmerkung aufgenommen wurde (s. oben). Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/blau Mappe Nr. 1; Zugangsnummer 75.7187.

## XVII. Das Dasein und der Einzelne (18. Januar 1936)

Nachdem Heidegger am 17. Januar 1936 seinen Freiburger Vortrag »Vom Ursprung des Kunstwerks« (»II. Ausarbeitung«) vom 13. November 1935 in Zürich wiederholt hatte, hielt er am folgenden Tag ebenfalls in Zürich den Vortrag »Das Dasein und der Einzelne«. Auf dem Deckblatt des Manuskripts ist nämlich vermerkt: »Zürich 18. Jan. 1936.« In dem für die Datierung des XVI. Vortrags herangezogenen Text aus der »Neuen Züricher Zeitung« vom 20. Januar 1936 und in dem Brief an Elisabeth Blochmann vom 20. Dezember 1935 wird der Vortrag vom 18. Januar nicht erwähnt. Martin Heidegger wollte den Vortrag »Das Dasein und der Einzelne«, wie er in dem Brief an seinen Bruder Fritz Heidegger vom 16. Oktober 1935 schreibt (in: Walter Homolka / Arnulf Heidegger (Hg.), Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit, a.a.O., S. 37 f., vgl. S. 150 (Kommentar)), in Zürich (nur) »in kleinerem Kreis« halten. Es handelt sich um die Erstveröffentlichung des Vortrags.

Heidegger bezieht sich in diesem Vortrag auf eine »kürzlich« erschienene »Anzeige der vierten Auflage von »Sein und Zeit« in der Frankfurter Zeitung« (im vorliegenden Band S. 664). Diese Anzeige mit der Überschrift »Sein und Zeit« erschien im 68. Jahrgang (Nr. 11, Seite 5 und 6) des »Literaturblattes« als Beilage der »Frankfurter Zeitung« (voller Titel: »Frankfurter Zeitung und Handelsblatt«), Zweites Morgenblatt, Sonntag, 17. März 1935 (79. Jahrgang, Nr. 141). Der Herausgeber erstellte in der Bayerischen Staatsbibliothek in München eine Kopie der im Archiv aufgefundenen Anzeige der vierten Auflage von »Sein und Zeit«. Der heute nur schwer zugängliche Text soll hier zur besseren Verständlichkeit von Heideggers Ausführung in voller Länge zitiert werden:

»*Sein und Zeit*, das 1927 zuerst in Husserls Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung erschienene Buch des Freiburger Professors Martin Heidegger, ist soeben in der vierten, unveränderten Auflage zu verbilligtem Preise (im Verlag von Niemeyer in Halle) herausgekommen. Eine solche Auflagenzahl ist heute außergewöhnlich bei einem philosophischen Werke, zumal wenn es so eigenwillig in seiner sprachlichen Bildung ist wie dieses und so absichtsvoll als ein Jenseits alles traditionellen oder auch nur geschichtlich bewegten Philosophierens sich im Bewußtsein der Zeit ansiedelt. (Gleichwohl sind die Züge gewisser Ahnen – Nietzsche, Kierkegaard – deutlich aufzufinden, hebt man nur die Decke der Umprägungen ab.) Ueber die Philosophie hinaus ist eine große Reihe von Fachwissenschaften bis zur Biologie und Psychiatrie hin seit 1927 zu mancherlei Neuordnungen, sprachlichen wie sachlichen Systematisierungen angeregt worden. Ein starker Teil der akademischen Jugend ist von der suggestiven Kraft des Lehrers Heidegger in den vergangenen Jahren ergriffen worden. Und doch steht auf dem Umschlag dieses Bandes noch immer wie damals »Erste Hälfte«, das Versprechen einer zweiten blieb bis zur Stunde unerfüllt, scheint es auch fernerhin noch bleiben zu sollen. Vielleicht zeigt sich darin die zentrale Schwierigkeit: von dem letzten Grundes doch nur subjektivistischen »Fundament« des Daseinsbegriffes (welcher das Thema eben der ersten Hälfte bildet) vorzudringen zu einer totalen Seinslehre. D. St.«

Bei dem Manuskript handelt es sich wiederum um 11 fortlaufend nummerierte Quartblätter im Querformat mit mehreren Beilagen kleineren Formats. Der Text ist mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält zahlreiche Hervorhebungen mit Buntstiften (rot, grün und gelb) für den mündlichen Vortrag. Das Deckblatt trägt den Titel: »Das Dasein | u. | der Einzelne. | Zürich 18. Jan. 1936.« (Der Titel ist mit Rotstift unterstrichen.) Dem Herausgeber stand eine Farbkopie im Format DIN A 4 zur Verfügung, wobei die Quartblätter auf jeweils zwei Kopien verteilt sind. Die Signatur des DL.A lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/B 19; Zugangsnummer 75.7297,11.

### XVIII. Europa und die deutsche Philosophie (8. April 1936)

Die maßgebliche Textgrundlage dieses Vortrags bildet wiederum das Manuskript. Auf dem Deckblatt ist vermerkt: »Vortrag am 8. April 36 | im Kaiser-Wilhelms-Institut | Bibliotheca Hertziana Rom.« Eine maschinenschriftliche Transkription der Handschrift wurde im Jahr 1988 von Hartmut Tietjen (1943–2019), damals wissenschaftlicher Mitarbeiter für die Heidegger-Edition an der Universität Freiburg i. Br., angefertigt (14 durchnummerierte Seiten mit 2 Vorsatzblättern im Format DIN A 4). Auf dieser Grundlage erfolgte die Veröffentlichung in dem von Hans-Helmuth Gander herausgegebenen Band 2 der »Schriftenreihe« der Martin-Heidegger-Gesellschaft: *Europa und die Philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1993, S. 31–41. Der Vortrag steht thematisch in einem gewissen Zusammenhang mit dem früheren Vortrag »Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie«, den Heidegger am 30. November 1934 in der »Deutschen Gesellschaft« in Konstanz hielt und den Hermann Heidegger als Herausgeber in den Band 16 der Gesamtausgabe »*Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*« (Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, S. 316–334) aufnahm. Was Heideggers Rom-Aufenthalt im Frühjahr 1936 betrifft, sprach er bereits am 2. April über »Hölderlin und das Wesen der Dichtung«, aufgenommen in: Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 4. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 2012, S. 33–48. Unter dem Eindruck dieses Vortrags über Hölderlin wurde der Wunsch laut, Heidegger möchte noch ein weiteres Mal sprechen. Er entsprach diesem Wunsch und arbeitete in den folgenden Tagen den Vortrag »Europa und die deutsche Philosophie« aus, bei dem auch der damalige deutsche Botschafter in Rom, Ulrich von Hassell (1881–1944), der spätere Widerstandskämpfer, anwesend war (vgl. die Einleitung von Hans-Helmuth Gander, in: *Europa und die Philosophie*, S. 9–29; hier S. 11).

Der veröffentlichte Text wurde vom Herausgeber mit der Handschrift kollationiert, an mehreren Stellen korrigiert und bibliographisch ergänzt. Zwei Beilagen wurden zusätzlich aufgenommen.

Bei dem Manuskript handelt es sich um 13 fortlaufend nummerierte Blätter im Format Groß-Oktav (Höhe 27 cm) und (annähernd) im Format DIN A 5, teilweise im Quer- und teilweise im Hochformat, mit den zusätzlichen Blättern 7 (= neu ausgearbeitetes Blatt 7), zu 7, 8a und zahlreiche Beilagen gleichen oder kleineren Formats. Der Text ist mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält zahlreiche Hervorhebungen mit Buntstiften (rot, grün und gelb) für den mündlichen Vortrag. Das Deckblatt trägt den Titel: Europa | u. | die deutsche Philosophie« (mit Rotstift unterstrichen). Dem Herausgeber stand eine Farbkopie im Format DIN A 4 zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/A 27; Zugangsnummer 75.7072,23. Von dem oben beschriebenen Typoskript (14 S.) stand eine Schwarzweißkopie zur Verfügung, die dem Herausgeber von Bernd Heimbüchel übergeben worden war.

XIX. Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes  
durch die Metaphysik  
(Version vom Juni 1938 mit früheren sowie späteren  
Ausarbeitungen bzw. Ergänzungen)

Die Weltbild-Abhandlung wurde 1950 in der ersten Auflage der »Holzwege« unter dem Titel »Die Zeit des Weltbildes« veröffentlicht. In den »Nachweisen« (nach Bd. 5 der Gesamtausgabe) heißt es dazu: »*Die Zeit des Weltbildes*. Der Vortrag wurde am 9. Juni 1938 unter dem Titel »Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik« als der letzte einer Reihe gehalten, die von der Kunstwissenschaftlichen, der Naturforschenden und der Medizinischen Gesellschaft zu Freiburg i. Br. veranstaltet war und die Begründung des Weltbildes der Neuzeit zum Thema hatte. Die Zusätze sind gleichzeitig geschrieben, aber nicht vorgetragen worden.« (S. 375) Ähnlich wie bei der Kunstwerk-Abhandlung ist der Vortrag vom 9. Juni 1938 aber nicht die *erste* Ausarbeitung. Der 1950 in den »Holzwegen« veröffentlichte Text des Vortrags wurde von Heidegger für die Drucklegung (1948/49) nochmals überarbeitet. Die Unterlagen des Herausgebers sollen hier zur besseren Verständlichkeit des Textzusammenhangs gleich mit beschrieben werden.

Auf dem Deckblatt des Manuskripts des *Vortrags* steht u. a.: *II. Ausarbeitung*. | Der »Vortrag« | und *wesentliche Zusätze*. »II.« ist mit Rotstift und »wesentliche Zusätze« in schwarzer Tinte unterstrichen. Das Deckblatt der »II. Ausarbeitung« enthält noch den in Klammern gesetzten Hinweis: »(Übernahme v. S. 4a – 6 als S. 15–17 aus I).« (»I.« verweist auf die »I. Ausarbeitung«.) Entsprechend ist auf den aus der »I. Ausarbeitung« übernommenen Blättern der »II. Ausarbeitung« (dem Vortrag) bei der Nummerierung auf dem Blatt jeweils links oben in Klammer ergänzt: »4a (15<sub>II</sub>)«, »5 [16<sub>II</sub>]« und »6 [17<sub>II</sub>]«. Die Zusätze (»Anmerkungen«) sind nicht nachgestellt, sondern in das Manuskript der »II. Ausarbeitung« integriert, wenn auch deutlich vom Text abgesetzt. Sie finden sich auf der rechten Seite der Quartblätter oder auf zusätzlich eingelegten Blättern und sind mit arabischen Ziffern in roter Tinte beschriftet. Die Zuordnung zum fortlaufenden Text erfolgt ebenfalls durch arabische Ziffern in roter Tinte. Bei dem Manuskript der »II. Ausarbeitung«, des Vortrags, handelt es sich um 19 fortlaufend nummerierte Quartblätter im Querformat (zu den Blättern 15, 16 und 17 s. oben), mit 2 Beilagen mit der Beschriftung »Beilage zu S. 1« im Hochformat (Oktav), die die Anmerkung 1) enthalten, 2 Beilagen ebenfalls im Oktavformat mit der Beschriftung »Beilg. zu S. 9« mit der Anmerkung 3), 2 Beilagen im Querformat (Oktav) mit der Beschriftung »Beilage zu S. 11« mit der Anmerkung 5) und 2 Beilagen im Querformat (Oktav) mit der Beschriftung »Beilage zu S. 13« mit der Anmerkung 6). Ferner ist am Schluß eine Beilage vom Format 14,5 × 14,5 cm mit Hinweisen für die Maschinenabschrift beigelegt (aufgenommen als Beilage Nr. 1, S. 766). Der Text ist mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält die in roter Tinte nummerierten Anmerkungen (Zusätze) 1) bis 14). Das Manuskript enthält relativ wenige Hervorhebungen mit Buntstiften (rot, grün und gelb) für den mündlichen Vortrag. Auf der rechten Hälfte von Blatt 12 ist zu den Anmerkungen 1) bis 14) noch die Anmerkung 5a) ergänzt. Die Handschrift bildet unter Berücksichtigung der noch genannten Maschinenabschriften die maßgebliche Textgrundlage. Dem Herausgeber stand eine Farbkopie im Format DIN A 3 und DIN A 4 (der Beilagen) zur Verfügung. Es handelt sich um die Erstveröffentlichung des Textes. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/B 83; Zugangsnummer 75.7398,2.

Das Deckblatt der vorangehenden ersten Ausarbeitung ist überschrieben: »Die Begründung | des neuzeitlichen Weltbildes | durch die *Metaphysik*. | I. Ausarbeitung. »I.« ist mit grünem Stift und der Sachtitel in schwarzer Tinte unterstrichen. Das Manuskript ist undatiert. Zu den (relativ wenigen) vorgenommenen textlichen Umarbeitungen ist zu erwähnen, daß der zunächst verwendete Terminus »Zurüstung« zumeist ersetzt wird durch den Terminus »Bestandsicherung«. Bei dem Manuskript handelt es sich um 20 fortlaufend nummerierte Quartblätter im Querformat, die mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt sind und nur einige Querverweise mit Buntstiften enthalten. Die fehlenden Blätter 4a, 5 und 6 wurden aus der »II. Ausarbeitung« übernommen (s. oben). Die Blätter 4 und 20 liegen jeweils doppelt in einer älteren und einer umgearbeiteten Fassung vor, wobei die älteren Fassungen als Beilagen aufgenommen sind. Ferner gibt es ein zusätzlich integriertes Blatt 7a (nach Blatt 7) und ein in den fortlaufenden Text durch Einfügungszeichen aufgenommenes Blatt mit der Beschriftung »Beilage zu S. 17«. Zwei Beilagen kleineren Formats (Oktav im Hochformat) sind als Beilagen aufgenommen. Der Text enthält noch keine »Zusätze« bzw. »Anmerkungen«. Dem Herausgeber stand eine Farbkopie im Format DIN A 4 (Quartblätter als 2 Kopien) zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/B 83; Zugangsnummer 75.7398,1.

Es handelt sich im vorliegenden Band um die Erstveröffentlichung der I. und der II. Ausarbeitung der Weltbild-Abhandlung.

Die Bedeutung des Textes für Heidegger läßt sich wie bei der Kunstwerk-Abhandlung daraus ermessen, daß von der »II. Ausarbeitung« (dem Vortrag) mehrere Maschinenabschriften (mit Durchschlägen) angefertigt wurden. Hinzu kommt, wie Martin Heideggers Neffe, der katholische Pfarrer i. R. Heinrich Heidegger, am 30. Januar 2017 an den Herausgeber schrieb, daß für seinen Onkel Martin Heidegger das Abschreiben auch vorteilhaft gewesen sei »hinsichtlich der Sicherung seiner Arbeiten durch die vielfachen Abschriften«.

Zwei identische Durchschläge (bis auf wenige abweichende handschriftliche Einträge) einer Maschinenabschrift (38 Seiten im Format DIN A 4) der »II. Ausarbeitung« (dem Vortrag) erhielten mit persönlicher Widmung Hans-Georg Gadamer (»Mit herzl. Gruß | Frbg. B. 26. 9. 39 | M. Heid-

egger«) und Heideggers Freiburger Kollege, der Ordinarius für Kunstgeschichte Kurt Bauch (1897–1975) (»Kurt Bauch | Als Dank für die | »Holländischen Maler«. S.S. 38. | 28. Juni 38. M. H.«). Das Vorsatzblatt trägt den Titel: »Martin Heidegger | *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*.« Das Typoskript enthält nach dem Haupttext unter dem Titel »Anmerkungen« die 15 Zusätze (14 durchnummerierte Zusätze mit dem noch eingefügten Zusatz 5a) des Manuskripts (S. 27–38). Dem Herausgeber standen Schwarzweißkopien der Durchschläge zur Verfügung. Die Signaturen des DLA lauten: A: Gadamer, Hans-Georg/Zugangsnummer 04.3 und A: Heidegger, Martin 2/Zugangsnummer 04.52.23.

Das Erstexemplar einer anderen Maschinenabschrift (29 Seiten ohne Vorsatzblatt im Format DIN A 4) schenkte Heidegger seinem Schüler, dem Altphilologen und Philosophen Georg Picht (1913–1982). Das Typoskript trägt den Titel: »*Die Neugestaltung des Weltbildes durch die Metaphysik*. | (Vortrag von Herrn Prof. Heidegger, gehalten | im Juni 1938, Hörsaal I der Universität Freiburg i. Br.)« Der (falsche) Titel ist handschriftlich verbessert zu: »*Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*.« Die Anmerkungen bzw. Zusätze fehlen allerdings in diesem Typoskript. Dem Herausgeber standen Schwarzweißkopien der Durchschläge zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Curtius – Picht/Picht, Georg, Zugangsnummer 13.24.245.

Auf eine Nachfrage des Herausgebers antwortete Martin Heideggers Neffe Heinrich Heidegger in seinem Brief vom 25. Januar 2017: »In der handschriftlichen Liste der Manuskripte von 1938/9, die mein Vater [Fritz Heidegger] angelegt hatte, steht beim Vortrag »Die Begründung ...« die Bemerkung von Onkel Martin, dass die Abschriften bei [Heinrich Wiegand] Petzet, Erika Semmler, Inge Schroth (später Krummer-Schroth) und bei Fritz H. [Heidegger] sind. Erika Semmler hat dies am 18.1.1940 in einem Brief bestätigt.« Wer von den genannten Personen die oben angeführten Maschinenabschriften anfertigte, läßt sich nicht mehr rekonstruieren.

Die nun im folgenden noch genannten Maschinenabschriften wurden mit ziemlicher Sicherheit von Ingeborg Schroth erstellt.

Von Heinrich Heidegger (aus dem Nachlaß seines Vaters Fritz H Heidegger) erhielt der Herausgeber die Fotokopie des Durchschlags einer Maschinenabschrift (29 Seiten ohne Vorsatzblatt im Format DIN A 4) mit dem Titel

»Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes | durch die Metaphysik« ohne weitere Angaben. Die 15 »Anmerkungen« stehen auf S. 21–29. Die folgenden Hinweise von Heinrich Heidegger treffen auch auf dieses Typoskript zu.

Im Nachlaß von Ingeborg Krummer-Schroth im Deutschen Literaturarchiv in Marbach a. N. befinden sich zwei weitere Maschinenabschriften. Dazu schreibt Heinrich Heidegger in seinem Brief vom 30. Januar 2017 an den Herausgeber: »Nun zu Ihren Anfragen: ich halte dafür, dass Frau Krummer-Schroth die Abschrift getätigt hat; auf keinen Fall mein Vater [Fritz Heidegger]. Allein die schöne [handschriftliche] Wiedergabe des griechischen Textes deutet auf sie; weil sie die Abschrift getätigt hat, findet sie sich auch in ihrem Nachlass, ohne Widmung und dergl.«

Bei der einen Abschrift von Schroth handelt es sich um das Erstexemplar (ohne Vorsatzblatt im Format DIN A 4) nur mit dem Titel: »Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die | Metaphysik.« Der Haupttext umfaßt 17 durchnummerierte Seiten, die anschließend nochmals von 1 bis 8 nummerierten Seiten enthalten die 15 »Anmerkungen«. Dem Herausgeber stand eine Schwarzweißkopie zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Krummer-Schroth, Ingeborg; Zugangsnummer 84.2072.

Bei der anderen Abschrift von Schroth handelt es sich um einen Durchschlag (43 Seiten im Format DIN A 4) mit dem Titel des Vorsatzblattes: »Martin Heidegger | Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik.« Die »Anmerkungen« stehen auf S. 24–43. Dabei wird die Anmerkung 5) des Manuskripts (und der anderen Maschinenabschriften) nun mit 5a) bezeichnet, die Anmerkung 5a) nun mit 5b) und die Anmerkung 6) des Manuskripts wird nun aufgeteilt in 6a) und 6b). Bemerkenswert an diesem undatierten Typoskript ist aber vor allem, daß abweichend vom Manuskript der »II. Ausarbeitung« wie auch von den anderen Maschinenabschriften auf S. 32–41 ein Einschub mit folgendem Titel aufgenommen ist: »Erläuterung zu Anmerkung 8) vgl. die erweiterte Ausarbeitung II. Trim. 1940 S. 35 ff. | Der Spruch des Protagoras und die Subjektivität des | Descartes.« Dem Herausgeber stand eine Schwarzweißkopie zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1 / Krummer-Schroth, Ingeborg; Zugangsnummer 84.2072.

Diesem Typoskript (S. 32–41) liegt ein ebenfalls undatiertes Manuskript mit der Überschrift »Der Spruch des Protagoras und die ›Subjektivität‹ des Descartes.« und dem Zusatz »Erläuterung zu Anmerkung 8 des Vortrages | Die Grundlegung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik.« zugrunde. Es fehlt hier allerdings noch der Hinweis auf die Vorlesung vom II. Trimester 1940. Bei dem Manuskript handelt es sich um 8 Quartblätter im Querformat (ohne Deckblatt), die mit Kleinbuchstaben (a, b, c ... h) versehen und alphabetisch geordnet sind. Der Text ist mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt. Dem Herausgeber stand eine Farbkopie des Manuskripts im Format DIN A 3 zur Verfügung. Das Manuskript bildet die primäre Textgrundlage unter Berücksichtigung des Typoskripts. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/B 83; Zugangsnummer 75.7398,4. Diese hier erstmals veröffentlichte »Erläuterung zu Anmerkung 8« ist im vorliegenden Band (S. 767–775) als Beilage II der »II. Ausarbeitung« aufgenommen und kann als eine Vorform der Zusätze (8) und (9) der Weltbild-Abhandlung in den »Holzwegen« betrachtet werden (S. 102–111 nach Bd. 5 der Gesamtausgabe). Bei dem in der Maschinenabschrift (S. 32), aber noch nicht im Manuskript gegebenen Verweis auf »die erweiterte Ausarbeitung [im] II. Trimester 1940« handelt es sich um die Freiburger Vorlesung »Nietzsche: Der europäische Nihilismus« (Gesamtausgabe Bd. 48). Nach dem »Personal- und Vorlesungs-Verzeichnis für das 2. Trimester 1940« der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau dauerte das Trimester vom 15. April bis zum 31. Juli 1940. Allerdings mußte die Vorlesung, wie Heidegger selbst notiert hat, am 18. Juli 1940 »wegen Erntedienst« abgebrochen werden (Nachwort der Herausgeberin Petra Jaeger in: Martin Heidegger, Nietzsche: Der europäische Nihilismus. Gesamtausgabe Bd. 48. Frankfurt a. M.: Klostermann 1986, S. 358). Es ist daher anzunehmen, daß der handschriftliche Text (8 Blätter) der »Erläuterung zu Anmerkung 8« von Heidegger noch vor der Vorlesung von 1940 verfaßt wurde, die gesamte Maschinenabschrift (43 S.) aber erst zu einem späteren Zeitpunkt erfolgte. Für diesen Zeitraum der handschriftlichen Ausarbeitung der »Erläuterung«, vermutlich 1939/40, spricht auch, daß die Schreibweise von »Sein« (»Wahrheit des Seins«) in dem Manuskript der »Erläuterung« mit dem Titel »Der Spruch des Protagoras und die ›Subjektivität‹ des Descartes« – wie in den »Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)«

(1936–1938) (Gesamtausgabe Bd. 65) und den vorangehenden Vorträgen in diesem Band – mit »y« (»Wahrheit des Scyns«) erfolgt (vgl. im vorliegenden Band S. 775), wohingegen an der entsprechenden Stelle (S. 41) des Typoskripts »Sein« mit »i« geschrieben ist. Ähnliches gilt für die Schreibweise »Gegen-ständliche« (im vorliegenden Band S. 772) und »Gegen-ständige« (S. 108 nach Bd. 5 der Gesamtausgabe). Vermutlich stand Ingeborg Schroth neben dem Manuskript bereits eine frühere, von Heidegger an einigen Stellen ergänzte Maschinenabschrift zur Verfügung mit den von ihr (über das Manuskript hinaus) nun bei der erneuten Abschrift noch aufgenommenen Ergänzungen Heideggers im fortlaufenden Text (vgl. im vorliegenden Band S. 748, Anm. 11; S. 761–772, Anm. 41, 42, 44, 45, 50 und 51). Einige falsche Entzifferungen in der Maschinenabschrift, z. B. »Macht« statt »Maß«, deuten darauf hin, daß zumindest der erhaltene Durchschlag von Heidegger nicht mehr überprüft wurde und der Text nicht von Heidegger für die Abschrift an Schroth diktiert wurde. Es handelt sich um die Erstveröffentlichung dieser »Erläuterung zu Anmerkung 8«.

Die endgültigen Abschriften für die Veröffentlichung in den »Holzweigen« besorgte jedoch Martin Heideggers Bruder Fritz Heidegger ab Spätsommer oder Herbst 1948, wie aus den (bisher noch unveröffentlichten) Briefen zwischen den Brüdern zu dieser Zeit hervorgeht. Die Abschriften aller im folgenden noch genannten unveröffentlichten Briefe zwischen Martin und Fritz Heidegger erhielt der Herausgeber von Fritz Heideggers Sohn Heinrich Heidegger mit der Bitte, nicht wörtlich und ausführlich daraus zu zitieren. Die Drucklegung beim Vittorio Klostermann Verlag in Frankfurt am Main begann nach dem Briefwechsel der Brüder bereits im Dezember 1948.

Es ist noch hinzuweisen auf Heideggers Notizen »Zum Vortrag über »Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik«, aufgenommen in: Martin Heidegger, Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik. Hg. von Claudius Strube. Gesamtausgabe Bd. 76. Frankfurt a. M.: Klostermann 2009, S. 110–113.

Ferner ist zu erwähnen, daß die nicht in die »Holzwege« aufgenommene Anmerkung 4) des Weltbild-Vortrags, die sowohl im Manuskript des Vortrags (»II. Ausarbeitung«) als auch in den Maschinenabschriften vorliegt,

unter dem Titel »Besinnung auf die Wissenschaft« bereits von Hermann Heidegger in die von ihm als Band 16 der Gesamtausgabe herausgegebenen »Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges« (Frankfurt a. M.: Klostermann 2000) aufgenommen wurde (S. 349, vgl. S. 802 (Nachweise und Erläuterungen)). Die letzten zwei Sätze dieses Textes finden sich noch nicht im Manuskript wie in den vorliegenden Maschinenabschriften des Weltbild-Vortrags: »Der politische Wissenschaftsbegriff ist nur eine grobe und sich selbst mißverstehende Abart des Wesenscharakters der neuzeitlichen Wissenschaft. Diese ist nämlich eine Weise der Technik.« In diese Richtung weist u. a. der Beginn von Heideggers Freiburger Kränzchen-Vortrag »Von der Grundstimmung des Wissens« vom 9. Juni 1939, der im vorliegenden Band als der XX. Vortrag aufgenommen ist. Heidegger sieht hier eine »Besinnungslosigkeit« der wissenschaftlichen Haltung und der Haltung zur Wissenschaft, indem man die Wissenschaft betreibt »als eine bald gröbere, bald feinere Nutzeinrichtung des Erkennens zur Beförderung politisch-volkhafter Zwecke« (S. 779). Die ergänzten Sätze sind vermutlich auch aus einer Rezeption des Kränzchen-Vortrags vom Juni 1939 hervorgegangen.

## XX. Von der Grundstimmung des Wissens (9. Juni 1939)

Auf dem 1. Blatt des Textes ist im Manuskript vermerkt: »Kränzch. 9. VI. 39.« Das Freiburger (philologische oder philosophische) Kränzchen, die »Corona«, war eine aus Vertretern verschiedener Fächer der hiesigen Universität zusammengesetzte Gruppe von Professoren mit regelmäßigen wissenschaftlichen Sitzungen in den privaten Wohnräumen der Mitglieder (vgl. Die Freiburger Philosophische Fakultät 1920–1960. Mitglieder – Strukturen – Vernetzungen. Hg. von Eckhard Wirbelauer. Freiburg/München: Alber 2006, bes. S. 593–620). Es handelt sich um die Erstveröffentlichung des Vortrags.

Bei dem Manuskript handelt es sich um 10 fortlaufend (in arabischen Ziffern rechts oben) nummerierte Blätter im Format DIN A 4. Der freigelas-

sene linke Rand der im Hochformat beschriebenen Blätter enthält mehrere Einschübe bzw. Verbesserungen. Das Deckblatt enthält u. a. die Überschrift: »*Von der Grundstimmung des Wissens*« | S.S 1939.« Der Text ist mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält nur wenige Hervorhebungen. Dem Herausgeber stand eine Schwarzweißkopie im Format DIN A 4 zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/chamois-Mappe Nr. 12; Zugangsnummer 75.7179.

## XXI. Der Spruch des Parmenides (vor Juni 1940 und Juni 1940)

Es sollen zunächst die beiden undatierten Maschinenabschriften mit der Überschrift »*Der Spruch des Parmenides*« beschrieben werden, die vermutlich von Martin Heideggers Bruder Fritz Heidegger angefertigt wurden. Die beiden weitgehend übereinstimmenden Typoskripte im Format DIN A 4 wurden mit zwei verschiedenen Schreibmaschinen erstellt. Nach Auskunft von Heinrich Heidegger verwendete sein Vater Fritz Heidegger verschiedene Schreibmaschinen seines Arbeitgebers, der Meßkircher Volksbank. Zur Unterscheidung werden im Text des XXI. Vortrags (S. 791–797) die Typoskripte als »1. Abschrift« und »2. Abschrift« bezeichnet. Von der 1. Abschrift ist das Erstexemplar mit zwei Durchschlägen (bezeichnet als Durchschlag 1 und Durchschlag 2) erhalten, die jeweils eine größere Zahl von verschiedenen handschriftlichen Randbemerkungen Martin Heideggers enthalten. Von der 2. Abschrift ist nur das Erstexemplar erhalten, das zusammen mit zwei anderen Texten zu einem Heft gebunden ist. Dieses Typoskript enthält keine handschriftlichen Zusätze. Die gebundene 2. Abschrift beruht auf der bereits vorliegenden 1. Abschrift, da u. a. die handschriftliche Bemerkung rechts oberhalb des Titels auf der 1. Seite des Erstexemplars der 1. Abschrift »Zu Aristot. Phys. B 1 (vgl. Mscr. S. 38 u.)« in der gebundenen 2. Abschrift bereits mit Schreibmaschine aufgenommen ist. Nach einer handschriftlichen Bemerkung Martin Heideggers auf dem oberen Rand der 1. Seite der 1. Abschrift (rechts oberhalb der Überschrift von Durchschlag 1), nämlich »vgl. Neue Bearbeitung | Juni 1940« (vgl. im vorliegenden Band S. 791, Anm. 2), womit der unten noch beschriebene

Freiburger Kränzchen-Vortrag vom Juni 1940 gemeint ist, ist der handschriftlich ausgearbeitete Text des Vortrags erst *nach* dem Text der Maschinenabschrift entstanden. Ferner ist anzunehmen, daß zumindest die Typoskripte (nicht unbedingt die verschollene handschriftliche Grundlage) vermutlich erst nach Anfang November 1939 entstanden sind. An Doris Bauch, die Frau seines Freiburger Kollegen und Freundes, des Kunsthistorikers Kurt Bauch, schreibt Martin Heidegger nämlich am 6. November 1939 aus Meßkirch: »Ich hoffe immer noch, Kurt ein größeres getipptes Manuskript von mir zu schicken; im Augenblick bin ich noch von dem Gebirge meiner Sachen hier ummauert, in einer Arbeit, die keine Unterbrechung duldet.« (Martin Heidegger/Kurt Bauch, Briefwechsel 1932–1975. Hg. und kommentiert von Almuth Heidegger (Martin Heidegger Briefausgabe. Hg. von Alfred Denker. Abt. II, Bd. 1). Freiburg/München: Alber 2010, S. 57) Bei dem »größeren getippten Manuskript« handelt es sich sehr wahrscheinlich um das oben genannte, sicherlich mit weiteren Durchschlägen angefertigte gebundene Heft (mit der »2. Abschrift«). Am 27. Juni 2016 schrieb Gudrun Bernhardt, Mitarbeiterin am Deutschen Literaturarchiv in Marbach a. N., an den Herausgeber: »In der grünen Mappe (Nr. 4) sind in dem gebundenen Heft drei Typoskripte vereint: | 1. »Beilage über das  $\delta\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ , besonders über Met.  $\Theta$  10« (26 Seiten), s. Bd. 31 GA | 2. »Vom Wesen und Begriff der  $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ . Aristoteles Physik« (60 Seiten), s. Bd. 9 GA | 3. »Der Spruch des Parmenides« (5 Seiten).« Gudrun Bernhardt verweist zu Recht auf Martin Heideggers von Hartmut Tietjen herausgegebene Vorlesung »Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie« (Gesamtausgabe Bd. 31, § 9) vom Sommersemester 1930 (2., durchges. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 1994) und den in die »Wegmarken« (Gesamtausgabe Bd. 9, S. 239–301) aufgenommenen Text »Vom Wesen und Begriff der  $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ . Aristoteles, Physik B, 1« (1939 geschrieben). Es handelt sich um die Erstveröffentlichung des maschinenschriftlichen und des unten noch beschriebenen handschriftlichen Textes zum »Spruch des Parmenides«.

Heidegger zitiert den »Spruch des Parmenides« hier noch nicht nach Band I der von Walther Kranz herausgegebenen 5. Auflage der »Fragmente der Vorsokratiker« von Hermann Diels (Berlin: Weidmann 1934), der nun als Fragment B 3 (früher B 5, bis zur 4. Auflage von 1922) eingeordnet wird. Wie Martin Heideggers Brief an Fritz Heidegger vom 8. Oktober 1946 aus

der »Hütte« (in: Walter Homolka / Arnulf Heidegger (Hg.), Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit, a.a.O., S. 139) verdeutlicht, besaß er später auf jeden Fall selbst die 5. Auflage der »Fragmente der Vorsokratiker«.

Auf dem Deckblatt des Manuskripts ist unter dem Titel »*Der Spruch des Parmenides*« notiert: »Juni 1940 | Kränzchen | anwesend Karl Reinhardt«. Das Freiburger »Kränzchen« wurde bereits im Rahmen des XX. Vortrags beschrieben. Der deutsche Altphilologe Karl Reinhardt (1886–1958) war einer der bedeutendsten Gräzisten seiner Zeit. Mit Karl Reinhardt und seinem revolutionierenden Buch »Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie (Bonn: Cohen 1916; 5., unveränd. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 2012) hat sich Heidegger seit seiner Freiburger Vorlesung »Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik« (§ 25) vom Sommersemester 1922, ediert vom Herausgeber als Band 62 der Gesamtausgabe (Frankfurt a. M.: Klostermann 2005), und der Marburger Vorlesung »Die Grundbegriffe der antiken Philosophie« (§ 21) vom Sommersemester 1926, herausgegeben von Franz-Karl Blust als Band 22 der Gesamtausgabe (2. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 2004), immer wieder auseinandergesetzt. In der bereits genannten Vorlesung »Nietzsche: Der europäische Nihilismus« (Gesamtausgabe Bd. 48) vom II. Trimester 1940 ist in Klammern vermerkt: »(Hinweis auf den Spruch des *Parmenides*, in der Fassung vom Juni 1940: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν [γ] τε καὶ εἶναι)« (S. 334) (Verbesserung in eckigen Klammern vom Hg. des vorliegenden Bandes).

Das Typoskript der 1. Abschrift umfaßt 5 durchnummerierte Seiten (ohne Vorsatzblatt) im Format DIN A 4. Unter dem Titel »*Der Spruch des Parmenides*« ist jeweils der griechische Text von Fragment B 5 des Parmenides nach Diels (3./4. Aufl.) (= Fragment B 3 nach Diels/Kranz, 5./6. Aufl.) (ebenso die weiteren griechischen Termini) handschriftlich mit grüner Tinte (wohl von Fritz Heidegger) in das Erstexemplar sowie in die beiden Durchschläge eingetragen: »τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι«. Vom Erstexemplar stand dem Herausgeber eine Schwarzweißkopie zur Verfügung. Handschriftliche Zusätze in schwarzer Tinte in Martin Heideggers Handschrift finden sich nur am oberen Rand von S. 1. Der Durchschlag 1, von

dem eine Schwarzweißkopie vorlag, enthält mehrere vom Durchschlag 2 abweichende Randbemerkungen Heideggers in schwarzer Tinte auf dem oberen Rand von S. 1 und dem linken Rand von S. 1–4. Vom Durchschlag 2 stand eine Farbkopie zur Verfügung. Dieses Exemplar enthält am oberen Rand von S. 1 sowie auf dem breiteren linken Rand von S. 1–3 mehrere Randbemerkungen Heideggers mit schwarzer Tinte. Das Typoskript (Erstexemplar) der als Heft gebundenen 2. Abschrift (s. oben) umfaßt ebenso 5 durchnummerierte Seiten (ohne Vorsatzblatt) im Format DIN A 4 ohne handschriftliche Randbemerkungen. Das Fragment B 5 (bzw. B 3) des Parmenides und die anderen griechischen Termini sind handschriftlich mit grüner Tinte eingetragen (wohl ebenso von Fritz Heidegger). Dem Herausgeber lag eine Schwarzweißkopie aus dem gebundenen Exemplar vor. Signaturen des DLA: 1. *Abschrift, Erstexemplar und Durchschlag 1*: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/C 9; Zugangsnummer 75.7367,5 – 1. *Abschrift, Durchschlag 2*: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/B 1; Zugangsnummer 75.7279,3c – 2. *Abschrift, Erstexemplar gebunden*: A: Heidegger, Martin 1/grüne Mappe Nr. 4; Zugangsnummer 75.7201.

Das Manuskript besteht neben dem Deckblatt (s. oben) aus 12 durchnummerierten Blättern im Oktavformat (Höhe 21 cm) mit mehreren Beilagen gleichen oder kleineren Formats. Ein weiteres Blatt 8a gleichen Formats ist durch ein Einfügungszeichen dem Blatt 8 zugeordnet und wurde in den fortlaufenden Text integriert. Die zwei letzten Blätter 11 und 12 gleichen Formats enthalten die als Beilage Nr. 3 aufgenommene »Kurze Zusammenfassung«, ein weiteres Blatt 6a gleichen Formats ist als Beilage Nr. 2 aufgenommen und ein eingelegtes Blatt kleineren Formats als Beilage Nr. 1. Auf den im Hochformat mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift beschriebenen Blättern finden sich zahlreiche Einfügungen auf dem freigelassenen rechten Blattrand. Das Manuskript enthält zahlreiche Hervorhebungen mit Buntstiften (rot, grün und gelb) für den mündlichen Vortrag. Dem Herausgeber stand eine Farbkopie des Manuskripts im Format DIN A 4 zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/C 9; Zugangsnummer 75.7367,4.

XXII. Platons Lehre von der Wahrheit  
Eine Auslegung des Höhlengleichnisses (Politeia VII)  
(29. April 1941)

Zu diesem Vortrag ist eine Anzeige der »Freunde des Humanistischen Gymnasiums« in Heideggers Nachlaß erhalten geblieben. Hier heißt es: »Dienstag, 29. April 1941, 20.15 Uhr, im Archäologischen Institut, Bertholdstraße 14 | Jahresversammlung | mit Vortrag des Herrn Univ.-Prof. Dr. Heidegger: | PLATONS LEHRE VON DER WAHRHEIT | – eine Auslegung des Höhlen-Gleichnisses Politeia VII –«. Gemeint ist das Archäologische Institut der Universität Freiburg i. Br. Heidegger verweist auf dem 1. Blatt des Manuskripts auf »den ersten Versuch der Auslegung des Höhlengleichnisses, Wintersemester Vorlesung 1931/32«, d. h. die Freiburger Vorlesung »Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet« (Gesamtausgabe Bd. 34). Weitere Auslegungen des Höhlengleichnisses sind bereits in den ersten Teilband (Gesamtausgabe Bd. 80.1) als der XII. und der XIII. Vortrag aufgenommen. Ferner ist auf die in den Band 36/37 der Gesamtausgabe »Sein und Wahrheit« aufgenommene Freiburger Vorlesung »Vom Wesen der Wahrheit« vom Wintersemester 1933/34 zu verweisen. Der Vortrag steht in einem engen Zusammenhang mit dem 1940 zusammengestellten und erstmals 1942 veröffentlichten Aufsatz »Platons Lehre von der Wahrheit«, der später in die »Wegmarken« aufgenommen wurde (Gesamtausgabe Bd. 9, S. 203–238, vgl. S. 483 (Nachweise)). Es handelt sich um die Erstveröffentlichung des Freiburger Vortrags.

Bei dem Manuskript handelt es sich um 17 fortlaufend nummerierte Quartblätter im Querformat mit den zusätzlichen Blättern 1a, 5a und 13a gleichen Formats, die in den fortlaufenden Text integriert sind. Der Text ist mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält zahlreiche Hervorhebungen mit Buntstiften für den mündlichen Vortrag. Das Deckblatt trägt nur den Titel: »*Platons Lehre von der Wahrheit*«. Dem Herausgeber stand eine (ältere) Schwarzweißkopie im Format 21,5 × 35,5 cm zur Verfügung (übergeben von Bernd Heimbüchel). Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/A 41a; Zugangsnummer 75.7091.

## XXIII. Zur Geschichte des Existenzbegriffes

(7. Juni 1941)

Der Vortrag wird auf dem Deckblatt mit der Überschrift »Zur Geschichte des Existenzbegriffes« als »I. Entwurf« (mit Rotstift unterstrichen) bezeichnet mit dem Hinweis: »Vortrag 7. VI. 41. | mit Absicht in der Form des | historisch-gelehrten Darstellens gehalten.« Das 1. Blatt des Textes enthält die Angabe: »Kränzchen. 7. VI. 41«. Heidegger befaßte sich noch 1942 weiter mit dem Text (vgl. Martin Heideggers Brief an seinen Bruder Fritz Heidegger vom 15. Mai 1942. In: Walter Homolka / Armulf Heidegger (Hg.), Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit, a.a.O., S. 82, vgl. S. 161 (Kommentar)). Das Freiburger »Kränzchen« wurde bereits im Rahmen des XX. Vortrags beschrieben. Es handelt sich um die Erstveröffentlichung des Vortrags.

Bei dem Manuskript handelt es sich um 14 fortlaufend nummerierte Blätter im Format Lexikon-Oktav, beschrieben im Hochformat, mit zwei Beilagen kleineren Formats, überschrieben »*veritas u. certitudo*« und »zu S. 9.«, aufgenommen als Beilage Nr. 2 und Nr. 3. Das 1. Blatt des Textes wurde bis auf den mittleren Teil durchgestrichen (durchgestrichener Teil aufgenommen als Beilage Nr. 1) und nun mit 1a bezeichnet. Der umgearbeitete Beginn des Textes ist als das neue Blatt 1 aufgenommen. In dieses neue Blatt 1 wurde der nicht durchgestrichene mittlere Teil des Blattes 1a durch ein Einfügungszeichen integriert. Der Text ist mit blauer und dunkelblauer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält zahlreiche Hervorhebungen mit Buntstiften (rot, grün und gelb) für den mündlichen Vortrag. Aus dem beiliegenden Konvolut mit dem Deckblatt »III | Über die Verengung des Existenzbegriffes« mit zahlreichen Blättern gleichen oder kleineren Formats und mehreren kleinen Zetteln wurde insbesondere der Text »Die »Existenz« und »das Existenzielle.« als Beilage Nr. 4 aufgenommen. Dieser Text ist in überarbeiteter Form aufgenommen in: Martin Heidegger, Nietzsche. Zweiter Band. Hg. von Brigitt Schillbach. Gesamtausgabe Bd. 6.2. Frankfurt a.M.: Klostermann 1997, S. 437 f. Die Ausführungen unter 4. (im vorliegenden Band S. 884 f.) fehlen aber in der erstmals 1961 bei Günther Neske in Pfullingen veröffentlichten Einzel-

ausgabe (S. 480) und in Band 6.2 der Gesamtausgabe (S. 438) und sind hier zum ersten Mal veröffentlicht. Dem Herausgeber standen Farbkopien des Vortragstextes (einschließlich Beilagen) und Schwarzweißkopien des Konvoluts »Über die Verengung des Existenzbegriffes« im Format DIN A 4 zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1; Zugangsnummer 75.7432.

#### XXIV. Über Nietzsches Wort »Gott ist tot« (6. Juni 1943)

In den »Nachweisen« der »Holzwege« heißt es zu der dort aufgenommenen Endfassung »Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹: Die Hauptteile wurden 1943 in kleinen Kreisen wiederholt vorgetragen. Der Inhalt beruht auf den Nietzschevorlesungen, die zwischen 1936 und 1940 in fünf Semestern an der Universität Freiburg i. Br. gehalten wurden. Sie stellen sich die Aufgabe, Nietzsches Denken als die Vollendung der abendländischen Metaphysik aus der Geschichte des Seins zu begreifen.« (S. 375 f. nach Bd. 5 der Gesamtausgabe) Mit den fünf Nietzschevorlesungen sind gemeint: Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (Wintersemester 1936/37) (Gesamtausgabe Bd. 43); Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen (Sommersemester 1937) (Gesamtausgabe Bd. 44); Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« (Wintersemester 1938/39) (Gesamtausgabe Bd. 46); Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis (Sommersemester 1939) (Gesamtausgabe Bd. 47); Nietzsche: Der europäische Nihilismus (II. Trimester 1940) (Gesamtausgabe Bd. 48). In einer Maschinenabschrift (44 Seiten, s. unten) mit dem Titel »Über Nietzsches Wort | ›Gott ist tot‹ (1943)« ist unterhalb dieses Titels ergänzt: »vgl. die ausführliche Darstellung 1940; | durchgesehen 1944 bei der Vorbereitung der Logikvorl.; | noch einmal durchgesehen unter Beziehung auf die | Nihilismus-Vorlesung 1940 und daraus stellenweise | ergänzt, Badenweiler, Frühjahr 1946.« Heidegger begab sich zu Beginn 1946 (etwa drei Wochen ab Mitte Januar und nochmals um Ostern 1946) in die Behandlung des Arztes, Psychiaters und anthropologischen Psycho-

therapeuten Viktor Emil Freiherr von Gebstättel (1883–1976), der damals Chefarzt der Privatklinik Schloß Hausbaden bei Badenweiler war (vgl. auch Martin Heideggers Briefe an seinen Bruder Fritz Heidegger aus Badenweiler, 21. und 28. Februar sowie Karwoche 1946. In: Walter Homolka / Arnulf Heidegger (Hg.), *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*, a.a.O., S. 132–138, vgl. S. 173 f. (Kommentar)). Mit der »Nihilismus-Vorlesung 1940« ist die oben bereits genannte Vorlesung »Nietzsche: Der europäische Nihilismus« (Gesamtausgabe Bd. 48) gemeint, mit der »Logikvorlesung« die Freiburger Vorlesung »Logik. Heraklits Lehre vom Logos« vom Sommersemester 1944 (Gesamtausgabe Bd. 55). Der Text dieses Typoskripts (44 S.) ist zwar nicht identisch, aber doch bereits ziemlich nahe an der in die »Holzwege« (S. 209–267 nach Bd. 5 der Gesamtausgabe) aufgenommenen Endfassung und wurde daher für den vorliegenden Band nicht berücksichtigt.

Das Deckblatt des (soweit bekannt) einzig erhaltenen Manuskripts trägt die Überschrift »Über Nietzsches Wort: | ›Gott ist tot‹.«, mit dem Datum: »6. VI. 43.« Die späteren Maschinenabschriften und wiederum deren handschriftlichen Umarbeitungen (s. unten) setzen diesen in den vorliegenden Band aufgenommenen Text voraus. Von diesem Manuskript erhielt der Herausgeber von Martin Heideggers Neffen, dem katholischen Pfarrer i. R. Heinrich Heidegger, eine von ihm selbst 1943/44 (auf der Basis einer anderen, nicht erhaltenen Abschrift) angefertigte Maschinenabschrift (23 Seiten), denn »der Onkel wollte noch mehrere Stücke haben« (Brief von Heinrich Heidegger an den Herausgeber vom 25. Juli 2016). Das Manuskript bildet die primäre Textgrundlage unter Berücksichtigung der Maschinenabschrift (23 S.) von Heinrich Heidegger. Es handelt sich um die Erstveröffentlichung dieses Textes.

Bei dem Manuskript handelt es sich um 14 fortlaufend nummerierte Quartblätter im Querformat. Der umgearbeitete Beginn des Textes ist als das neue Blatt 1 aufgenommen, das vorherige Blatt 1 (mit durchgestrichenem Titel) ist als Beilage aufgenommen. Der Text ist mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält zahlreiche Hervorhebungen mit Buntstiften. Das Deckblatt trägt unter dem oben genannten Titel die Widmung: »Für | Eugen Fink | als Dank für Meßkirch am 26. Spt. 1969 |

in herzlicher Freundschaft | Martin Heidegger«. Dem Herausgeber stand eine Schwarzweißkopie der am Deutschen Literaturarchiv in Marbach a. N. aufbewahrten Kopie des an Eugen Fink (1905–1975) geschenkten Manuskripts im DIN A 3 Format zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/chamois-Mappe Nr. 20; Zugangsnummer x85.5. Bei dem von Heinrich Heidegger in einer Schwarzweißkopie erhaltenen Typoskript handelt es sich um das Erstexemplar der Maschinenabschrift (23 Seiten ohne Vorsatzblatt) im Format DIN A 4 mit dem Titel »Über Nietzsches Wort | ›Gott ist todt« und der handschriftlichen Bemerkung: »abgeschrieben 1943/44«. Das bereits oben genannte, nicht aufgenommene längere Typoskript (44 Seiten: S. 1–43, zusätzlich S. 8a, ohne Vorsatzblatt) im Format DIN A 4 mit wenigen handschriftlichen Verbesserungen Heideggers lag dem Herausgeber in der Schwarzweißkopie eines Durchschlags vor. Das Erstexemplar (44 S.) zu diesem Durchschlag, das dem Herausgeber ebenfalls in einer Schwarzweißkopie vorlag, hat Heidegger für die Veröffentlichung in den »Holzwegen« (1949/50) teilweise handschriftlich umgearbeitet, erweitert und verbessert. Der Titel wurde dabei korrigiert zu: »Nietzsches Wort ›Gott ist tot«. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/blauwe Mappe Nr. 16; Zugangsnummer 84.2118. Das zuletzt genannte Typoskript (44 S.) stellt die Maschinenabschrift eines kürzeren Typoskripts, aber unter Aufnahme der hier umfangreicheren handschriftlichen Ergänzungen und stellenweisen Umarbeitungen Heideggers dar. Es handelt sich um das Typoskript (24 Seiten ohne Vorsatzblatt, S. 1–20 als Erstexemplar, S. 21–24 als Durchschlag) im Format DIN A 4 mit dem Titel: »Über Nietzsches Wort | ›Gott ist todt«. Diese Maschinenabschrift (24 S.) wurde vermutlich von Martin Heideggers Bruder Fritz Heidegger im Sommer 1945 besorgt (vgl. Martin Heideggers Brief an Fritz Heidegger vom 9. August 1945. In: Walter Homolka/Arnulf Heidegger (Hg.), Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit, a.a.O., S. 129). Dem mit Buntstiften umgearbeiteten Typoskript (24 S.) sind 7 mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßte Blätter im Format Lexikon-Oktaf (Hochformat) mit der Bezeichnung »Beilage« (mit der alphabetischen Numerierung 20a – 20g) und ferner 10 Blätter gleichen Formats (mit der fortlaufenden Numerierung 22–31) beigelegt (die Blätter 22 bis 24 des Typoskripts sind dafür durchgestrichen). Dem Herausgeber stand eine Farb-

kopie im Format DIN A 4 zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/blau Mappe Nr. 20; Zugangsnummer 85.437.

Es liegen auf jeden Fall die folgenden Umarbeitungen des hier aufgenommenen Vortragstextes vom Juni 1943 vor. Das zuletzt genannte Typoskript (24 S.), ohne die handschriftlichen Umarbeitungen und Ergänzungen, stellt die Abschrift der ersten Überarbeitung dar (1944 bei der Vorbereitung der »Logikvorlesung« vom Sommersemester (Gesamtausgabe Bd. 55)), das längere Typoskript (44 S.) mit den nun eingearbeiteten handschriftlichen Umarbeitungen und Ergänzungen (Badenweiler, Frühjahr 1946 unter Beziehung auf die »Nihilismus-Vorlesung« vom II. Trimester 1940 (Gesamtausgabe Bd. 48)) ist die zweite Überarbeitung, und die dritte, eher geringfügige handschriftliche Umarbeitung wiederum dieses Typoskripts (44 S.) erfolgte für die Veröffentlichung in den »Holzwegen« (1949/50).

## XXV. Von der Vergessenheit (1944/45)

Das Vorsatzblatt der Maschinenabschrift des Manuskripts des Vortrags mit dem Titel »*Von der Vergessenheit*« trägt das Datum: »1944/45«. In dem Kommentar zu den ausgewählten Briefen zwischen Martin und Fritz Heidegger (Brief Nr. 245, zum 5. Januar 1945) heißt es: »Nachdem Martin Heidegger im Dezember 1944 aus dem Volkssturm entlassen worden war, fuhr er mit Rad und Bahn nach Meßkirch und blieb dort über Weihnachten und bis ins Frühjahr 1945 hinein. Ab April wohnte er im Forsthaus in Hausen [...], wo er das Kriegsende erlebte. Inzwischen hatte die Philosophische Fakultät [der Universität Freiburg i. Br.] ein Quartier auf Burg Wildenstein im Oberen Donautal gefunden. Erst Ende Juni kehrt Martin Heidegger nach Freiburg zurück.« (In: Walter Homolka/Arnulf Heidegger (Hg), *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*, a.a.O., S. 169) Heidegger wohnte in dieser Zeit bei der Prinzessin Margot von Sachsen-Meiningen, geb. Grössler (1911–1998), die bei ihm in Freiburg studiert hatte, und ihrer Familie im Forsthaus des Grafen Douglas neben der Ruine von Schloß Hausen (Gemeinde Beuron) im Oberen Donautal.

Heinrich Heidegger schreibt in seinem Brief vom 24. August 2017 an den Herausgeber: »Ich vermute, dass mein Onkel [Martin Heidegger] den Text in Hausen [d. h. im Forsthaus] verfaßt hat. Nach der Entlassung aus dem Volkssturm (Dez. 1944) pendelte er immer wieder zwischen Meßkirch und Hausen; [...] ich vermute, dass die Prinzessin oder ihre Schwester in Hausen den Text abgeschrieben hat; die zierlichen griechischen Buchstaben stammen doch am ehesten von Frauenhand [...].« Ob der Text »Von der Vergessenheit« tatsächlich noch als Vortrag gehalten wurde, bleibt für Heinrich Heidegger allerdings unklar. Dagegen wurde der Vortrag »Die Armut« (in: Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*. Hg. von Peter Trawny. Gesamtausgabe Bd. 73.1. Frankfurt a. M.: Klostermann 2013, S. 869–884, vgl. auch S. 710–712) noch am 27. Juni 1945, zwei Tage vor der Abreise nach Freiburg (am 29. Juni), im Forsthaus im kleinen Zuhörerkreis gehalten (vgl. die Bemerkungen des Herausgebers Friedrich-Wilhelm von Herrmann in seinem Nachwort zu: Martin Heidegger, *Die Armut*. In: Heidegger Studies 10 (1994), S. 5–11; hier S. 11). Auch nach Heinrich Heideggers Brief an den Herausgeber vom 24. August 2017 (und einem persönlichen Gespräch bei einer gemeinsamen Besichtigung der genannten Orte am 2. Oktober 2017) hielt sein Onkel Martin Heidegger den Vortrag »Die Armut« im Forsthaus und nicht auf Burg Wildenstein. Die Angabe in dem von Chris Bremers erstellten »Schriftenverzeichnis (1909–2004)« (in: Heidegger und die Anfänge seines Denkens (Heidegger-Jahrbuch 1). Hg. von Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander, Holger Zaborowski. Freiburg/München: Alber 2004, S. 419–598; hier S. 528, Nr. 4501) ist mißverständlich. Es handelt sich um die Erstveröffentlichung des Textes »Von der Vergessenheit«.

Bei dem undatierten Manuskript (ohne Deckblatt) mit der Überschrift »*Von der Vergessenheit*«, das die primäre Textgrundlage bildet, handelt es sich um 15 fortlaufend numerierte Quartblätter im Querformat mit mehreren Beilagen bzw. Zetteln kleineren Formats. Der Text ist mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält zahlreiche Hervorhebungen mit Buntstiften für den mündlichen Vortrag. Dem Herausgeber lag eine verkleinerte Schwarzweißkopie im Format DIN A 4 vor. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/D 10; Zugangsnummer 75.7392. Das oben bereits genannte Typoskript mit dem Vorsatzblatt »*Von*

der *Vergessenheit*« | 1944/45« ist mit größerem Zeilenabstand (1½ Zeilen) geschrieben und umfaßt 29 durchnummerierte Seiten. Die Seiten 26–29 enthalten »auf Zetteln und nicht eingeordnete Notizen am Rand«. Die Signatur das DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/grüne Mappe Nr. 16; Zugangsnummer 75.7214.

## XXVI. Über das Ding (Mai 1950)

Der Text »Über das Ding« stellt gegenüber dem erstmals am 1. Dezember 1949 im Rahmen der vier Vorträge »Einblick in das was ist« (»Das Ding«, »Das Ge-Stell«, »Die Gefahr« und »Die Kehre«) im Club zu Bremen gehaltenen Vortrag »Das Ding« (in: Martin Heidegger, Bremer und Freiburger Vorträge. Hg. von Petra Jaeger. Gesamtausgabe Bd. 79. 2., durchges. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 2005, S. 5–23) und der geringfügig gegenüber dem Bremer Vortrag erweiterten Fassung, gehalten am 6. Juni 1950 in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste (in: Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 7. Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, S. 165–187), »[e]ine mehr didaktische Ausarbeitung« dar, wie es rechts oben auf dem 1. Blatt des Manuskripts heißt. Ergänzt ist hier noch: »Mai 1950. | (nicht vorgetragen).« Auf den Club zu Bremen wird im Rahmen des XXIX. Vortrags noch eingegangen. Dieser Text ist von besonderer Bedeutung, insofern Heidegger hier erstmals sein Gevierts-Denken öffentlich vorgestellt hat, wobei auch das Gevierts-Denken als eine immanente Wandlung auf dem Boden des Ereignis-Denkens zu verstehen ist. Es handelt sich um die Erstveröffentlichung dieser »mehr didaktischen Ausarbeitung« des Textes.

Bei dem Manuskript mit der Überschrift des Deckblatts »Über das Ding« | Mai 1950 | nicht vorgetragen«, handelt es sich um 32 fortlaufend nummerierte Quartblätter im Querformat, wobei nach Blatt 19 noch 2 Blätter gleichen Formats mit der Beschriftung 19a und 19b eingefügt und in den fortlaufenden Text integriert sind. Der Text ist mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält auf der rechten Seite mehrere,

zum Teil unleserliche Ergänzungen mit Bleistift. Dem Herausgeber stand eine Farbkopie im Format DIN A 3 zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/B 6; Zugangsnummer 75.7284,3.

## XXVII. Die Sprache (7. Oktober 1950 und 14. Februar 1951)

In den »Hinweisen« des erstmals 1959 im Verlag Günther Neske in Pfullingen erschienenen Sammelbandes »Unterwegs zur Sprache« heißt es zu dem Vortrag »Die Sprache«: »Der Vortrag wurde in einer ersten Fassung am 7. Oktober 1950 auf Bühlerhöhe zum Gedächtnis von Max Kommerell gehalten und in einer zweiten Fassung am 14. Februar 1951 bei der Württembergischen Bibliotheksgesellschaft in Stuttgart wiederholt. Die Druckfassung ist eine teilweise wesentliche Überarbeitung der zweiten Fassung.« (Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 12. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 2018, S. 259) Unter der Leitung des Chefarztes Gerhard Stroomann (1887–1957) wurden im Kurhaus und Sanatorium Bühlerhöhe (hoch über Baden-Baden gelegen) in der Regel an den sogenannten »Mittwoch-Abenden« von 1949 bis 1957 Vorträge von Natur- und Geisteswissenschaftlern, Künstlern und Politikern gehalten. Die noch heute bestehenden Württembergische Bibliotheksgesellschaft (WBG) in Stuttgart wurde 1946 mit Genehmigung der amerikanischen Behörden als Freundeskreis zur Förderung der Württembergischen Landesbibliothek (WLB) gegründet. Die »erste Fassung« und die »zweite Fassung« werden im vorliegenden Band erstmals veröffentlicht.

Das Manuskript der ersten Fassung mit dem Deckblatt »*Die Sprache* | 1. [mit grünem Stift unterstrichen] Fassung. | Bühlerhöhe. 7. Okt. 1950.« umfaßt 25 fortlaufend nummerierte Quartblätter im Querformat. Der Text ist mit blauer Tinte in der (alten) deutschen Schrift geschrieben und enthält zahlreiche Hervorhebungen mit Buntstiften (rot, gelb und grün) für den mündlichen Vortrag. Bei dem Manuskript der zweiten Fassung mit dem Deckblatt »*Die Sprache* | 2. [mit rotem Stift unterstrichen] Fassung. |

Stuttgart 14. Febr. 1951« handelt es sich um 27 durchnummerierte Quartblätter im Querformat mit 5 eingeleghen Blättern gleichen Formats, beschriftet mit 2a, 16a, 16b, 19a, 24a (jeweils hinter den Blättern 2, 16 usw.). Das Blatt 17 ist nicht erhalten. Auf Blatt 16b verweist ein Pfeil mit der Ziffer 18 und ein mit Rotstift ergänztes Zeichen auf die unmittelbare Fortsetzung des Textes auf Blatt 18. Der Text ist ebenso mit blauer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält zahlreiche Hervorhebungen mit Buntstiften. Die Manuskripte lagen dem Herausgeber als Farbkopien im Format DIN A 3 vor. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/ Schuber/A 39; Zugangsnummer 75.7088,1 und 2. Ferner stand dem Herausgeber eine Farbkopie der stellenweise handschriftlich (mit schwarzer Tinte) umgearbeiteten Fassung des Erstexemplars einer Maschinenabschrift der zweiten Fassung im Format DIN A 4 (17 durchnummerierte Seiten ohne Vorsatzblatt und 2 eingeleghete handschriftliche Blätter gleichen Formats) zur Verfügung, mit der Überschrift auf der 1. Seite »*Die Sprache*« und der Ergänzung darüber: »(Stuttgart 14.2.1951)«, mit dem handschriftlichen Zusatz: »zuerst 7. Okt. 1950 | Bühlerhöhe«. Der handschriftlich umgearbeitete Text dieser Maschinenabschrift wurde als Anhang zur 2. Fassung aufgenommen (im vorliegenden Band S. 1027–1032), rein sprachliche oder stilistische Änderung sind nicht berücksichtigt. Vermutlich wurde diese Maschinenabschrift der zweiten Fassung (vor der handschriftlichen Umarbeitung) bereits für den Vortrag verwendet, da sie ebenso zahlreiche Hervorhebungen mit Buntstiften aufweist. Auch Heinrich Heidegger macht in seinem Brief an den Herausgeber vom 30. Dezember 2017 darauf aufmerksam, daß die Maschinenabschrift möglicherweise bei Martin Heideggers Aufenthalt in Stuttgart schon von der (unbekannten) Familie seines Gastgebers vorgenommen wurde. Wie aus Martin Heideggers Brief an seinen Bruder vom 28. Februar 1951 (bisher unveröffentlicht) zu entnehmen ist, hat Fritz Heidegger noch eine erneute (nicht aufgefundene) Maschinenabschrift des Stuttgarter Vortrags erstellt. Die endgültige Druckfassung (Gesamtausgabe Bd. 12, S. 7–30) weicht wiederum teilweise wesentlich von der handschriftlichen Überarbeitung der Maschinenabschrift ab. Die primäre Textgrundlage der zweiten Fassung bildet das Manuskript unter Heranziehung des Typoskripts zur Überprüfung. Das Typoskript hat die Signatur des DLA: A: Heidegger, Martin 1/Zugangsnummer 75.7441,7.

XXVIII. Zur heutigen Dichtung  
(10. März 1951)

Das Typoskript mit der Überschrift »Zur heutigen Dichtung« und dem in der linken oberen Ecke handschriftlich eingetragenen Datum »10. III. 51« umfaßt 3 Seiten (ohne Vorsatzblatt) im Format DIN A 4. Die Maschinenabschrift wurde von Martin Heideggers Bruder Fritz Heidegger angefertigt und befindet sich in dessen Nachlaß, auch übergeben an das Deutsche Literaturarchiv in Marbach a. N. Fritz Heideggers Sohn Heinrich Heidegger ist noch im Besitz dieser Abschriften (zum Teil in der Form von Durchschlägen oder Kopien). Er hat das Datum des Vortrags, das auf der dem Herausgeber vorliegenden Kopie oben fast abgeschnitten ist, in seinem Brief vom 10. Februar 2020 mitgeteilt und bestätigt. Der im Deutschen Literaturarchiv in Marbach a. N. aufbewahrte Durchschlag (Signatur: A: Heidegger, Martin 1/Zugangsnummer 91.24.8) trägt kein Datum, sondern nur links oben den (nicht aufgeklärten) Vermerk: »Für R A«. Die zugrunde liegende Handschrift ist verschollen und der Vortragsort ist nicht bekannt. Dem Herausgeber stand die Schwarzweißkopie eines Durchschlags zur Verfügung, die ihm von Bernd Heimbüchel übergeben wurde. Mit der am Schluß des Typoskripts genannten, aber nicht abgeschrieben »neulich« gehaltenen »Vorbemerkung zu einer Dichterlesung« (im vorliegenden Band S. 1038) ist die bereits in den Band 16 der Gesamtausgabe »Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges« (S. 470–472) aufgenommene »Erbetene Vorbemerkung zu einer Dichterlesung auf Bühlerhöhe am 24. Februar 1951« gemeint. Dieser Text wurde unverändert übernommen und bibliographisch ergänzt. Zur Einheitlichkeit dieses Bandes und zur besseren Verständlichkeit wurde ein Satzzeichen (Komma) in dem Satz »Allein, [!] die Dichtung ist nicht gleichbedeutend mit der Poesie.« (S. 1038) vom Herausgeber ergänzt. Ein solches Komma fehlt zwar oft in den Handschriften, ist aber in den von Martin Heidegger besorgten Druckausgaben meistens gesetzt. Es handelt sich um die Erstveröffentlichung des Textes »Zur heutigen Dichtung«.

XXIX. Λόγος. Das Leitwort Heraklits  
(4. Mai 1951)

In den »Hinweisen« des Bandes »Vorträge und Aufsätze« (Gesamtausgabe Bd. 7, S. 290) heißt es zum Vortrag »Logos. (Heraklit, Fragment 50)«: »Beitrag zur »Festschrift für Hans Jantzen« (herausgegeben von Kurt Bauch). Verlag Gebr. Mann Berlin 1951, S. 7 ff. Als Vortrag gehalten im Club zu Bremen am 4. Mai 1951. Ausführlich erörtert in der Vorlesung vom Sommersemester 1944 »Logik. Heraklits Lehre vom Logos«, in: Heraklit. Gesamtausgabe Band 55. Hrsg. v. Manfred S. Frings. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 3. Auflage 1994, S. 185–402.« Der Club zu Bremen ist der älteste Gesellschaftsclub in Deutschland (vgl. Der Club zu Bremen 1783–2008. 225 Jahre in vier Jahrhunderten. Redaktion Rüdiger Hoffmann. Bremen: Schünemann 2009). Die Einladung des »Clubs zu Bremen« ist erhalten geblieben:

»DER CLUB ZU BREMEN [= Emblem] | LOGOS | Das Leitwort Heraklits | Vortrag von | Prof. Dr. Martin Heidegger | Bremen, 4. Mai 1951«  
Auf der Rückseite der Einladung werden zwei Fragmente von Heraklit mit der gewöhnlichen Übersetzung (nach Diels-Kranz, 5./6. Aufl.) genannt:

»Heraklit – Fragmente

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας  
ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι

B 50

Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise, dem Sinne gemäss zu sagen, alles sei eins.

(Diels-Kranz)

ἐν τὸ σοφὸν μῶνον

B 32

Eins, das allein Weise ...

(Diels-Kranz)«

Der Text in der »Festschrift für Hans Jantzen« (S. 7–18) und in den »Vorträgen und Aufsätzen« ist identisch, außer daß in der Festschrift der Schlußteil ab dem Absatz »Die Übersetzung von λέγειν als gesammelt-vorliegen-lassen ...« (S. 231–234 nach Bd. 7 der Gesamtausgabe) fehlt. Diese gedruckte Fassung weicht jedoch nicht unerheblich von der ursprünglichen Vortragsfassung ab, die deshalb in den vorliegenden Band aufgenommen ist und erstmals veröffentlicht wird.

Auf der rechten Seite des 1. Blattes des Manuskripts mit der Überschrift »Λόγος | Das Leitwort Heraklits« ist oben ergänzt: »März 1951. Club zu Bremen am 4. Mai 1951«, mit der Widmung unterhalb des Datums: »Für | Recardala [?] | zum Andenken an den Gang im | Bremer Bürgerpark. | März 1956« Diese Widmung konnte nicht aufgeklärt werden. Die Angabe »März 1951« nennt wohl das Datum der Ausarbeitung. Das Manuskript (ohne Deckblatt) umfaßt 22 fortlaufend nummerierte Quartblätter im Querformat mit 2 (nicht aufgenommenen) Beilagen kleineren Formats. Der Text ist mit blauer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält zahlreiche Hervorhebungen mit Buntstiften (rot, gelb und grün) für den mündlichen Vortrag. Dem Herausgeber lagen Farbkopien im Format DIN A 3 des Manuskripts vor. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Zugangsnummer 91.24.7. Auch von diesem Manuskript existiert eine Maschinenabschrift. Es handelt sich um 16 durchnummerierte Seiten (ohne Vorsatzblatt) im Format DIN A 4 mit der Überschrift auf der 1. Seite: »(Club zu Bremen am 4. Mai 1951) | Λόγος | Das Leitwort Heraklits«. Der Herausgeber erhielt eine Schwarzweißkopie des Erstexemplars der Maschinenabschrift vom Deutschen Literaturarchiv in Marbach a. N. und eine weitere Kopie von Heinrich Heidegger aus dem Nachlaß seines Vaters Fritz Heidegger. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Zugangsnummer 75.7441,8. Nach den (unveröffentlichten) Briefen Martin Heideggers an Fritz Heidegger vom 30. Januar und 29. März 1951 sowie Fritz Heideggers Brief an Martin Heidegger vom 3. Februar 1951 fertigte der Bruder nicht nur die Maschinenabschrift mit zwei Durchschlägen für die oben genannte »Festschrift für Hans Jantzen« an, sondern auch die Abschrift für »eine andere Fassung«, nämlich die des Vortrags vom 4. Mai 1951, die ihm Martin Heidegger bereits am 29. März ankündigte. Die

Haupttextgrundlage des vorliegenden Bandes bildet das Manuskript unter Berücksichtigung des Typoskripts.

### XXX. Bauen Wohnen Denken

Erste Fassung  
(5. August 1951)

In den »Hinweisen« der »Vorträge und Aufsätze« heißt es zu »Bauen Wohnen Denken«: »Vortrag, gehalten am 5. August 1951 im Rahmen des »Darmstädter Gesprächs II« über »Mensch und Raum«; 2. Fassung gehalten am 20. August 1951 in Schloß Walchen; gedruckt in der Veröffentlichung dieses Gesprächs, Neue Darmstädter Verlagsanstalt 1952, S. 72 ff.« (S. 290 nach Bd. 7 der Gesamtausgabe) In Schloß Walchen (Gemeinde Vöcklamarkt des Landes Oberösterreich) hielt Heidegger den Vortrag im privaten Kreis. Das »Darmstädter Gespräch II« über »Mensch und Raum« fand vom 4. bis 6. August 1951 in der Stadthalle Darmstadt statt und wurde im Auftrag des Magistrats der Stadt Darmstadt und des Komitees von 1951 zum Darmstädter Gespräch von dem deutschen Architekten Otto Bartning (1883–1959) 1952 in der Neuen Darmstädter Verlagsanstalt herausgegeben. Heidegger sprach am »Sonntag vormittag« (ebd., S. 72–85), am »Sonntag nachmittag« hielt u. a. der Philosoph José Ortega y Gasset (Madrid) den Vortrag »Der Mythos des Menschen hinter der Technik« (ebd., S. 111–117). In der kurzen, mit abgedruckten Diskussion zu Heideggers Vortrag bemerkt Bartning: »Meine Damen und Herren! Wir könnten wohl fünf Tage brauchen, um diesen Vortrag zu bedenken.« (Ebd., S. 84)

Die Formulierung »unbekanntes X« (im vorliegenden Band S. 1081, Anm. 39) verweist auf René Descartes, *Principia Philosophiae*, Pars I, § 52. In: *Oeuvres de Descartes*. Publ. par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Cerf 1897–1913, Tom. VIII, p. 24sq.; vgl. auch Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie. Halle a. d. S.: Niemeyer 1913, § 131 (1976 nach dem Text der 1.–3. Auflage bei Martinus Nijhoff, Den Haag, von Karl Schuhmann als Band III/1 von »Edmund Husserl, Gesammelte Werke – Husserliana« neu herausgegeben).

Dem Herausgeber standen zwei Handschriften zur Verfügung. Das eine, hier aufgenommene Manuskript trägt auf dem 1. Blatt die Überschrift »Bauen Wohnen Denken« mit dem Zusatz: »Erste Fassung«. Das Deckblatt des Konvoluts einschließlich der zahlreichen Beilagen mit der Überschrift »Bauen Wohnen Denken« enthält die Zusätze: »I. Fassung [schwarz und rot unterstrichen] | 1951« (darüber, mit schwarzer Tinte) und »nicht gedruckt [rot unterstrichen] | vgl. | Vorträge u. Aufs. | 1954« (darunter, mit schwarzem Filzstift). Bei dem anderen Manuskript mit der Überschrift des 1. Blattes »Bauen Wohnen Denken« ist auf der rechten Seite ergänzt: »Zweite Fassung – Vortrag. Darmstadt, 5. August 1951 | Schloß Walchen, 20. Aug. 51.« Der Zusatz »Schloß Walchen, 20. Aug. 51.« ist mit einer anderen, etwas helleren blauen Tinte geschrieben. Nur dieses Manuskript der »Zweiten Fassung« enthält zahlreiche Hervorhebungen mit Buntstiften (rot, gelb und grün) für den mündlichen Vortrag. Von dieser Fassung erhielt der Herausgeber die Kopie einer Maschinenabschrift (16 Seiten) von Heinrich Heidegger mit dem Titel und den Zusätzen (darüber) auf der 1. Seite: »Bauen Wohnen Denken | (Vortrag, Darmstadt, 5. August 1951) | (Schloß Walchen, 20. August 1951) | 2. Fassung«. Allerdings weist Heinrich Heidegger in seinem Brief an den Herausgeber vom 15. Januar 2018 darauf hin, daß die wenigen, in lateinischer Handschrift vorgenommenen Verbesserungen nicht von seinem Vater Fritz Heidegger stammen. Möglicherweise sollte Fritz Heidegger auf Bitte Martin Heideggers eine weitere Maschinenabschrift dieses Typoskripts (16 S.) vornehmen. Dieser Text ist bis auf eine Reihe von stilistischen und sprachlichen Änderungen weitgehend identisch mit der in das »Darmstädter Gespräch II« über »Mensch und Raum« und in die »Vorträge und Aufsätze« (S. 145–164 nach Bd. 7 der Gesamtausgabe) aufgenommenen Druckfassung. Die umfangreichere und nicht vorgetragene »Erste Fassung« wird im vorliegenden Band erstmals veröffentlicht.

Das Manuskript der »Ersten Fassung« umfaßt 25 fortlaufend nummerierte Quartblätter im Querformat mit einem nach Blatt 11 eingefügten Blatt 11a gleichen Formats und mehreren Beilagen kleinen Formats. Der Text ist mit blauer Tinte in der (alten) deutschen Schrift geschrieben und enthält keine farbigen Hervorhebungen. Das Konvolut enthält noch eine größere Zahl von unvollständigen Ausarbeitungen und Notizen, die nicht aufgenommen

wurden. Dem Herausgeber stand eine Farbkopie im Format DIN A 3 und DIN A 4 zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/B 39; Zugangsnummer 75.7318,5. Das Manuskript (ohne Deckblatt) der »Zweiten Fassung« umfaßt 23 fortlaufend nummerierte Quartblätter im Querformat, die Blätter 3, 4, 7–9, 11 und 12 fehlen, das Blatt 13 ist umbenannt zu 13a. Der Text ist mit blauer Tinte in der (alten) deutschen Schrift geschrieben (Verbesserungen sind mit etwas hellerer blauer Tinte vorgenommen) und enthält zahlreiche farbige Hervorhebungen und Markierungen. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/B 67; Zugangsnummer 75.7346,2. Das von Heinrich Heidegger erhaltene Typoskript der »2. Fassung« umfaßt 16 Seiten (ohne Vorsatzblatt) im Format DIN A 4 und stand dem Herausgeber als Schwarzweißkopie des Erstexemplars zur Verfügung.

### XXXI. Die Frage nach der Technik

#### Entwurf

(vor dem 18. November 1953)

In den »Hinweisen« der »Vorträge und Aufsätze« heißt es zu dem ersten in den Sammelband aufgenommenen Text »Die Frage nach der Technik«: »Vortrag, gehalten am 18. November 1953 im Auditorium Maximum der Technischen Hochschule [ab 1970: Technische Universität] München, in der Reihe »Die Künste im technischen Zeitalter«, veranstaltet von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste unter der Leitung des Präsidenten Emil Prectorius, im Druck erschienen in Band III des Jahrbuches der Akademie (Redaktion: Clemens Graf Podewils), R. Oldenbourg München 1954, S. 70 ff.; Vortrag wiederholt in Freiburg i. Br., Paulussaal, am 10. Februar 1954. Wiederabdruck des Vortrags in: Die Technik und die Kehre. Opuscula 1. Günther Neske Pfullingen 1962, S. 5–36.« (S. 289 nach Bd. 7 der Gesamtausgabe) Der Grafiker und Bühnenbildner Emil Prectorius (1883–1973) amtierte von 1948 bis 1968 als Präsident der Bayerischen Akademie der Schönen Künste in München. Heidegger wurde im Jahre 1969 in die Akademie aufgenommen. Dem Text des Vortrags geht ein undatierter »Entwurf« voraus, der sich zum Teil wesentlich von der vorgetragenen und

gedruckten Fassung unterscheidet. Es handelt sich im vorliegenden Band um die Erstveröffentlichung dieses »Entwurfs«.

Heidegger schreibt in diesem »Entwurf« in Klammern (mit Blick auf die moderne Physik), daß »Materie selbst *Energie*« ist (S. 1109). Er bezieht sich hier auf die Äquivalenz von Masse ( $m$ ) und Energie ( $E$ ) nach Albert Einsteins (1879–1955) berühmter Formel  $E = m c^2$  ( $c$  = Lichtgeschwindigkeit). Heidegger stand im Gespräch mit bedeutenden Physikern wie Werner Heisenberg (1901–1976) und Carl Friedrich von Weizsäcker (1912–2007). Weniger bekannt ist, daß Heidegger vom Wintersemester 1911/12 bis zum Wintersemester 1912/13 an der Naturwissenschaftlich-mathematischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. eingeschrieben war und u. a. zahlreiche Vorlesungen und Übungen auf dem Gebiet der Mathematik und Physik besuchte (vgl. Heidegger und die Anfänge seines Denkens (Heidegger-Jahrbuch 1), a. a. O., S. 13–17; hier S. 15).

Es ist neben den Bremer Vorträgen (vgl. oben die Hinweise zum XXVI. Vortrag) noch hinzuweisen auf Heideggers »Abhandlungen und Entwürfe zur Entstehung der modernen Technik«, die als III. Teil in den von Claudius Strube herausgegebenen Band 76 der Gesamtausgabe mit dem Titel »Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik« (Frankfurt a. M.: Klostermann 2009, S. 283–379) aufgenommen sind. Das von Heidegger angeführte Zitat »Die φύσις ist ὁρμὴ τῆς μεταβολῆς κατ' οὐσίαν (Aristoteles, Physik)« (im vorliegenden Band S. 1101) konnte vom Herausgeber auch unter Verwendung des in digitaler Form auf CD-ROM vorliegenden »Thesaurus Linguae Graecae« nicht (wörtlich) im Corpus Aristotelicum nachgewiesen werden. Vermutlich bezieht sich das Zitat auf »Physik« B 1, 192 b 18 sqq.

Das Deckblatt des Manuskripts trägt den Titel »*Die Frage nach der Technik* | Entwurf.« »Entwurf.« ist schräg mit Rotstift gekennzeichnet (unterhalb des Worts). Es handelt sich um 16 fortlaufend nummerierte Quartblätter im Querformat, die mit blauer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt sind und keine farbigen Hervorhebungen aufweisen. Dem Herausgeber stand eine Farbkopie im Format DIN A 3 zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/B 74; Zugangsnummer 75.7354,4a.

XXXII. Hegel und die Griechen  
(20. März 1958)

In den »Nachweisen« zu den »Wegmarken« heißt es zu dem Vortrag »Hegel und die Griechen«: »Verfaßt als Vortrag, der in der Gesamtsitzung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften am 26. Juli 1958 gehalten wurde. Zuerst veröffentlicht als Beitrag zur Festschrift für Haus-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag »Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken«. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, pp. 43–57. Eine frühere Fassung des Textes lag dem Vortrag in Aix-en-Provence am 20. März 1958 zugrunde und erschien in französischer Übersetzung von Jean Beaufret und Pierre-Paul Sagave in Cahiers du Sud, t. XLVII, n° 349, Januar 1959, pp. 355–368.« (S. 484 nach Bd. 9 der Gesamtausgabe) Heidegger wurde 1957 in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften aufgenommen. Die französische Übersetzung trägt den Titel »Hegel et les Grecs«. Der Vortrag fand im großen Saal der Neuen Fakultät in Aix-en-Provence statt und zog ein außerordentliches Interesse (»vor eintausend Personen«) auf sich. In den »Cahiers du Sud« (p. 355) heißt es: »Le texte qui suit n'est autre que celui d'une conférence faite par Martin Heidegger à Aix-en-Provence, le 20 Mars 1958, dans la grande salle de la Nouvelle Faculté [des Lettres et de Droit], devant un millier de personnes passionnément attentives.« Der deutsche Text dieser »früheren Fassung« des Vortrags, gehalten am 20. März 1958 in Aix-en-Provence, wird im vorliegenden Band erstmals veröffentlicht. Es ist noch zu verweisen auf Heideggers Dankesworte »Liebeserklärung an die Provence«, die er vor seinem Hegel-Vortrag in Aix-en-Provence sprach und die von Jean Beaufret mitgeschrieben wurden (aufgenommen in: Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (Gesamtausgabe Bd. 16), S. 551, vgl. S. 811 (Nachweise und Erläuterungen)).

Das Manuskript besteht aus 19 fortlaufend nummerierten Quartblättern im Querformat (ohne Deckblatt), die mit dunkler (blauer oder schwarzer) Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt sind und zahlreiche farbige Hervorhebungen aufweisen. Das 1. Blatt trägt den Titel »Hegel und die Griechen« mit der Angabe auf der rechten Seite: »Aix en Prov. am 20. März 1958«. Dem Herausgeber stand eine (ältere) Schwarzweißkopie im For-

mat 21,5 × 30,5 cm zur Verfügung (übergeben von Bernd Heimbüchel). Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/A 39; Zugangsnummer 75.7088,3. Ferner standen zwei Maschinenabschriften zur Verfügung, die vermutlich mit der gleichen Schreibmaschine angefertigt wurden. Der Text für die französische Übersetzung umfaßt ein handschriftliches Deckblatt und 17 durchnummerierte Seiten im Format DIN A 4. Das handschriftliche Deckblatt ist von Heidegger gut leserlich in lateinischer Schrift mit schwarzer Tinte verfaßt: »*Hegel und die Griechen* | Erste Fassung | Text für die Übersetzung. | während der Nachprüfung | dieser in Aix en P. | mit Zusätzen versehen. | vgl. die vorstehende | vorgetragene Fassung.« Die griechischen Termini, wenige Korrekturen bzw. Zusätze (in zumeist lateinischer Schrift) und eckige Klammern (für den nicht vorgetragenen Text) sind mit schwarzer Tinte ergänzt. Das andere Typoskript ist vermutlich etwas später entstanden, da einige nachträgliche handschriftliche Einfügungen im Manuskript hier bereits berücksichtigt sind. Das handschriftliche Deckblatt ist ebenfalls von Heidegger gut leserlich in lateinischer Schrift mit schwarzer Tinte verfaßt: »*Hegel und die Griechen* | der *vorgetragene* Text. | vgl. den folg. ersten | *nicht* vorgetrag. Text. | das in [ ] Gesetzte *nicht* | vorgetragen.« Der Text des Typoskripts besteht aus 15 fortlaufend nummerierten Seiten im Format DIN A 4. Die griechischen Termini, wenige Korrekturen (in lateinischer und deutscher Schrift), eine Reihe von Randbemerkungen in der (alten) deutschen Schrift und eckige Klammern (für den nicht vorgetragenen Text) sind mit schwarzer Tinte ergänzt. Dem Herausgeber standen Schwarzweißkopien des Erstexemplars des Typoskripts (17 S.) für die Übersetzung und eines Durchschlags des anderen Typoskripts (15 S.) zur Verfügung. Die Signatur der Typoskripte des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/blau Mappe Nr. 6; Zugangsnummer 75.7192. Nach einer von Heinrich Heidegger an den Herausgeber geschriebenen Postkarte vom 1. März 2018 finden sich beide Typoskripte nicht im Nachlaß seines Vaters Fritz Heidegger und wurden daher wohl nicht von ihm abgeschrieben. Die primäre Textgrundlage bildet das Typoskript (17 S.) für die französische Übersetzung unter Berücksichtigung des Manuskripts und der anderen Abschrift (15 S.).

Zum Konvolut der »blauen Mappe Nr. 6« gehören nach dem »Inhaltsverzeichnis« der angefertigten und zu einem Heft gebundenen Maschinen-

abschrift (104 Seiten im Format DIN A 4) mit dem Titel »*Uebergang | Zweiter Teil | zu | Hegel und Griechen*« und dem Zusatz (oben) »Entwürfe zur vollständigen, zweigeteilten Fassung | *Hegel und die Griechen* | (in Aix e. Pr. nur der erste Teil vorgetragen)« größtenteils nur stichwortartig ausgeführte Notizen auf insgesamt 316 Zetteln.

XXXIII. Über die Be-Stimmung der Künste  
im gegenwärtigen Weltalter  
(7. und 8. Mai 1959)

Auf dem Deckblatt des Manuskripts, das auf dem 1. Blatt keine Überschrift aufweist, steht (mit dünnem blauem Filzstift): »Über die Be-Stimmung | der Künste | im gegenwärtigen Zeitalter [!] | Baden-Baden – (Haus Schweizer) | 7. u. 8. Mai 59«. Auf zwei Beilagen lautet dagegen der Titel: »Die Be-Stimmung der Künste im gegenwärtigen Weltalter«. An einer Stelle des Textes heißt es sogar explizit: »Zunächst mag es auffallen, daß vom ›Weltalter‹ die Rede ist und nicht vom ›Zeitalter‹.« (S. 1142) Das Deckblatt wurde sehr wahrscheinlich später (bei der Ordnung der Manuskripte) von Martin Heidegger ergänzt und das letzte Wort versehentlich geändert. Bei dem Vortragsort handelte es sich höchstwahrscheinlich um das sogenannte »Schweizerhaus« (Ensemble) der Familie Bénazet an den Lindenstaffeln in der Kaiser-Wilhelm-Straße in Baden-Baden. Die Schreibweise »Haus Schweizer« ist falsch (nach: Heidegger und die Anfänge seines Denkens (Heidegger-Jahrbuch 1), a.a.O., S. 550, Nr. 5904). Der Vortrag fand wohl im kleineren oder privaten Kreis statt. Der Text ist hier erstmals veröffentlicht.

Bei dem Manuskript handelt es sich um 6 fortlaufend nummerierte Quartblätter im Querformat mit dem oben beschriebenen Deckblatt. Der Text ist mit blauer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält zahlreiche Hervorhebungen mit Buntstiften (rot, grün und gelb) für den mündlichen Vortrag. Ferner enthält das Konvolut eine größere Zahl von Beilagen, Entwürfen und Notizen verschiedener kleinerer Formate. Es wurden nur solche Beilagen aufgenommen, die in einem unmittelbaren oder wichtigen Bezug zum Vortrag stehen. Dem Herausgeber stand eine Farbkopie im For-

mat DIN A 3 des Vortragstextes und eine Schwarzweißkopie der Beilagen im Format DIN A 4 zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/B 57; Zugangsnummer 75.7336,2.

#### XXXIV. Max Kommerell-Feier (27. Februar 1962)

Die Akademie der Künste in Berlin veranstaltete am 27. Februar 1962 eine Gedenkfeier für den Literaturwissenschaftler und Dichter Max Kommerell (25.02.1902 – 15.07.1944), der zwei Tage zuvor sechzig Jahre alt geworden wäre. Heidegger wurde auf Veranlassung des Klassischen Archäologen Herbert von Buttlar (Herbert Freiherr Treusch von Buttlar-Brandenfels) (1912–1976), der von 1956 bis 1964 Generalsekretär der Akademie war, für den Festvortrag eingeladen. Kommerell war von 1941 bis zu seinem frühen Tod 1944 (an den Folgen einer Hepatitisinfektion) Ordinarius der Deutschen Philologie an der Philipps-Universität zu Marburg. Er hatte Heidegger, einen Kuraufenthalt in Badenweiler ausnützend, Ende August 1941 (gemeinsam mit Hans-Georg Gadamer und Gerhard Krüger) in seiner »abseitigen Hütte« (im Schwarzwald bei Todtnauberg) besucht (vgl. Max Kommerells Brief an seine Frau Erika vom 30. August 1941. In: Max Kommerell, Briefe und Aufzeichnungen 1919–1944. (Werke und Briefe aus dem Nachlaß. Bd. 1.) Aus dem Nachlaß hg. von Inge Jens. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag 1967, S. 377–384). In dem Vortrag verweist Heidegger auf einen Gang mit Kommerell »durch das Gebirge im Schwarzwald« (im vorliegenden Band S. 1168). Nach der schriftlichen Mitteilung des Nachlaßverwalters Arnulf Heidegger an den Herausgeber vom 7. April 2020 waren seine Großeltern Martin und Elfride Heidegger (nach dem »Hüttenbuch«) vom 25. Juli bis zum 15. September 1941 auf der Schwarzwaldhütte. Da sich Max Kommerell nicht in das Hüttenbuch eingetragen hat, handelte es sich vermutlich nur um einen Tagesbesuch aus Badenweiler.

Von dem Vortrag ist nur die Maschinenabschrift einer Tonbandaufnahme erhalten. In der Maschinenabschrift (S. 9) des von Heidegger verlesenen Briefes von Max Kommerell an ihn vom 29. Juli 1942 ist nämlich zu einer

längeren Auslassung vermerkt: »(durch Bandwechsel ausgefallen)«. Das Typoskript mit der Überschrift »*Max Kommerell - Feier* | 27. Februar 1962 | *Vortrag von Professor Martin Heidegger*« besteht aus 18 fortlaufend nummerierten Seiten (ohne Vorsatzblatt) im Format DIN A 4. Das Typoskript wurde von Heidegger in lateinischer Schrift mit schwarzer Tinte stellenweise verbessert und Einschübe in den Zitaten mit eckigen Klammern versehen. Die Großschreibung wichtiger Termini findet sich bereits in dem Typoskript und wurde vom Herausgeber übernommen. Dem Herausgeber stand eine Schwarzweißkopie des Durchschlags des Typoskripts zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/B 73; Zugangsnummer 75.7353,1. Die Korrekturen wurden aber von Heidegger nicht vollständig und durchgängig vorgenommen. Alle Zitate wurden daher anhand der Quellen überprüft und gegebenenfalls verbessert. Dies gilt insbesondere für Max Kommerells Briefe an Martin Heidegger vom 29. Juli 1942 und vom 2. Mai 1944. Der lange Brief Kommerells vom 29. Juli 1942 ist bereits in der oben genannten Ausgabe der »Briefe und Aufzeichnungen 1919–1944« von Max Kommerell, herausgegeben von Inge Jens, abgedruckt (S. 396–402). Diese Edition ist jedoch offensichtlich fehlerhaft. Die Maschinenschrift und die Briefausgabe von Inge Jens wurden daher anhand der im Deutschen Literaturarchiv in Marbach a. N. aufbewahrten handschriftlichen Originalbriefe Kommerells überprüft und verbessert. Max Kommerells Brief vom 29./VII/42 umfaßt 6 durchnummerierte Blätter im Format Groß-Oktav (Hochformat) und ist mit schwarzer Tinte in lateinischer Schönschrift verfaßt. Der Brief vom 2. Mai 44 besteht aus einem Blatt im Format DIN A 5 (Hochformat). Dem Herausgeber stand eine Schwarzweißkopie der Briefe im Format DIN A 4 zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/B 73; Zugangsnummer 75.7353,4. Es handelt sich um die Erstveröffentlichung von Heideggers Festvortrag zum 60. Geburtstag von Max Kommerell. Mehrere Auszüge dieses Vortrags sind bereits abgedruckt in: Christian Weber, Max Kommerell. Eine intellektuelle Biographie. Berlin/New York: De Gruyter 2011, S. 438–462.

XXXV. Überlieferte Sprache und technische Sprache  
(18. Juli 1962)

Heideggers Vortrag »Überlieferte Sprache und technische Sprache« wurde 1989 im Erker-Verlag in St. Gallen veröffentlicht. In der »Nachbemerkung des Herausgebers« (Hermann Heidegger) heißt es: »Diese Schrift gibt den bisher unveröffentlichten, im Deutschen Literaturarchiv in Marbach handschriftlich vorliegenden Text des Vortrages wieder, den Martin Heidegger am 18. Juli 1962 bei einem Lehrgang für wissenschaftliche Lehrer an Gewerbeschulen an der Staatlichen Akademie für Lehrerfortbildung auf der Comburg (Schwäbisch Hall) gehalten hat. Der Vortrag war auf Anregung und durch Vermittlung des Sohns von Martin Heidegger, Jörg Heidegger [1919–2019], damals als Diplom-Ingenieur Studienrat an einer Gewerbeschule, zustande gekommen.« (S. 30) Mit den Schriften des alten chinesischen Denkers Dschuang-Dsi (Zhuangzi / Zhuang, Zhou), aus denen der zu Beginn des Vortrags verlesene kurze Text »Der unnütze Baum« stammt, war Heidegger schon lange vertraut. In seinem Brief von der »Hütte« an Fritz Heidegger vom 8. Oktober 1946 bittet er den Bruder um »die zwei gelben Bände der chinesischen Philosophie Lao-tse und Dschuang-tse« (in: Walter Homolka / Arnulf Heidegger (Hg.), Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit, a.a.O., S. 139). Das Deckblatt des Manuskripts enthält die ergänzenden Angaben, die Heidegger bei der Ordnung seiner Manuskripte vornahm: »Überlieferte Sprache | und | technische Sprache [blaue Tinte] | 1962 [roter Filzstift] | ungedruckt | 26.III.71 | M. II. [schwarzer Filzstift]«.

Das Manuskript umfaßt 21 fortlaufend nummerierte Blätter im Format DIN A 4 als Querformat, ein eingelegtes Blatt 3a gleichen Formats, das den Text »Der unnütze Baum« enthält, und eine Beilage kleineren Formats mit stichwortartigen Aufzeichnungen. Der Text ist mit blauer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält zahlreiche Hervorhebungen mit rotem Filzstift sowie Buntstiften (gelb und grün) für den mündlichen Vortrag. Ferner lag dem Herausgeber eine von Martin Heidegger an einigen Stellen mit schwarzer Tinte verbesserte Maschinenabschrift mit der Überschrift auf der 1. Seite »Überlieferte Sprache und [»und« zusätzlich

mit Sperrung] *technische Sprache* | Lehrgang auf der Comburg, | 18. Juli 1962.« vor. Das Typoskript umfaßt 19 durchnummerierte Seiten im Format DIN A 4. Der Text des Erker-Verlags und des Typoskripts wurde mit der Handschrift kollationiert, eine Reihe von Fehlern verbessert, alle Zitate überprüft und gegebenenfalls korrigiert (oder ein entsprechender Hinweis gegeben). Die bibliographischen Angaben wurden überprüft und ergänzt (u. a. zu Werner Heisenberg). Das von dem deutschen Physiker und Nobelpreisträger Max Planck (1858–1947) überlieferte und von Heidegger angeführte Zitat »Wirklich ist, was sich messen läßt.« (im vorliegenden Band S. 1185) konnte – mit Unterstützung der Abteilung für Wissenschaftsgeschichte des Deutschen Museums in München und des Max-Planck-Instituts für Wissenschaftsgeschichte in Berlin – in Plancks Schriften selbst nicht in dieser Form nachgewiesen werden (zu Plancks Erkenntnisprinzipien der Physik vgl. Gerhard Kropp, Die philosophischen Gedanken Max Plancks. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 6 (1952), S. 434–458, bes. S. 449 f.). Dem Herausgeber stand eine Farbkopie des Manuskripts im Format DIN A 3 und eine Schwarzweißkopie des Durchschlags des Typoskripts im Format DIN A 4 zur Verfügung. Die Signatur des DLA der Handschrift lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/B 39; Zugangsnummer 75.7318,4. Die Signatur der Maschinenabschrift lautet: A: Heidegger, Martin 1/grüne Mappe Nr. 22; Zugangsnummer 75.7220.

### XXXVI. Die Bestimmung (Zur Frage nach der Bestimmung) der Sache des Denkens

(Versionen von Juli 1964 bis Juli 1967)

Heidegger hielt die thematisch ähnlichen, aber inhaltlich deutlich voneinander abweichenden Vorträge mit dem Titel »Die Bestimmung der Sache des Denkens« am 24. Juli 1964 im Privat-Seminar seines Schülers Hans-Georg Gadamer (1900–2002) in Heidelberg und dann am 19. Juli 1967 im Hölderlin-Seminar seines Schülers Walter Bröcker (1902–1992) an dessen 65. Geburtstag in Kiel.

Den wesentlich von der Heidelberger sowie der Kieler Fassung abweichenden Vortrag mit dem Titel »Zur Frage nach der Bestimmung der Sache

des Denkens« hielt Heidegger zuerst am 30. Oktober 1965 in Amriswil (Kanton Thurgau, Schweiz) bei der Vorfeier des 85. Geburtstages des Schweizer Psychoanalytikers und Begründers der Daseinsanalyse Ludwig Binswanger (1881–1966). Nach Martin Heideggers Brief an den befreundeten Schweizer Psychiater Medard Boss (1903–1990) vom 10. November 1965 aus Meßkirch wiederholte er den Vortrag im Rahmen der »Zollikoner Seminare«. In dem Brief heißt es: »... am 30 Oktober sprach ich in Amriswil zur Binswanger-Feier; zuerst hatte ich abgelehnt; aber Larese hatte von sich aus Binswanger schon angekündigt, daß ich sprechen werde. So war ich gebunden; ich bringe den Text mit und werde ihn im Seminar vorlesen.« (Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe*. Hg. von Medard Boss. Frankfurt a. M.: Klostermann 1987; 2. Aufl. 1994, S. 341 (Auslassung von Medard Boss)) Auf dem 1. Blatt des Manuskripts der Kieler Fassung von 1967 (und ebenso auf dem Deckblatt zur »erweiterten« Amriswiler Fassung) wird als Termin lediglich genannt: »Zollikon November 65«. Als Vortragstermine kommen nur die Seminare vom 13. und 16. November oder vom 23. und 26. November 1965 in Frage (vgl. Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*. Hg. von Medard Boss, a.a.O., S. 147–173; Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*. Hg. von Peter Trawny. Gesamtausgabe Bd. 89. Frankfurt a. M.: Klostermann 2018, S. 559–577, 819–847). Vermutlich hat Heidegger eine verkürzte Version verlesen, wobei die vorgenommenen Auslassungen in der (ursprünglichen) Amriswiler Fassung mit eckigen Klammern gekennzeichnet sind (vgl. im vorliegenden Band S. 1231–1241, Anm. 2, 4, 8 und 12).

Heidegger hat den Text des Amriswiler Vortrags vom 30. Oktober 1965 für die japanische Übersetzung und Ausgabe (Dezember 1968) zum Teil umgearbeitet und erweitert. Diese Fassung ist bereits in den Band 16 der Gesamtausgabe »Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges« (S. 620–633, vgl. S. 814 (Nachweise und Erläuterungen)) aufgenommen und bleibt hier unberücksichtigt.

Neben dieser erweiterten Fassung liegt der Text des Amriswiler Vortrags noch in einer überarbeiteten und wesentlich erweiterten Fassung vor, die nur etwa im letzten Drittel weitgehend mit der Fassung für die japanische Ausgabe übereinstimmt. Das Problem der neuzeitlichen Naturwissenschaft und modernen Technik, der Kybernetik und Information wird hier in der ersten Hälfte des Textes grundlegend erörtert.

In der Kieler Fassung verweist Heidegger, was die Sprache und das Verhältnis von Denken und Dichten betrifft, auf eine »holländische Dissertation« (S. 1284, Anm. 31). Gemäß dem von Gernot U. Gabel erstellten Verzeichnis kommt für den betreffenden Zeitraum nur eine einzige Hochschulschrift in Frage, die auch gut mit Heideggers Angaben übereinstimmt (Gernot U. Gabel, Heidegger. Ein internationales Verzeichnis der Hochschulschriften 1930–1990. Hürth-Efferen: Edition Gemini 1993, S. 24, Nr. 111): Auke de Jong, Een wijsbegeerte van het woord. Een godsdienstwijgerige studie over de taalbeschouwing van Martin Heidegger. Academisch proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid aan de Universiteit van Amsterdam, ...18 November 1966. Amsterdam: Ten Have 1966. Das Literaturverzeichnis der holländischen Dissertation (p. 230 f.) nennt über 40 Schriften Heideggers.

Der Heidelberger und der Kieler Vortrag, der (ursprüngliche) Amriswiler Vortrag und die überarbeitete und wesentlich erweiterte Fassung des Amriswiler Vortrags sind im vorliegenden Band erstmals veröffentlicht. Die Texte, insbesondere der Heidelberger Vortrag, stehen sachlich in einem engen Bezug zu dem Pariser Vortrag »Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens« (April 1964). In den Randbemerkungen zu »Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens« verweist Heidegger auf den Heidelberger Vortrag »Die Bestimmung der Sache des Denkens« (in: Martin Heidegger, Zur Sache des Denkens. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 14. Frankfurt a. M.: Klostermann 2007, S. 67–90; hier S. 67, Anm. (2) und S. 74 f., Anm. (8) und (9)).

Das Manuskript des Heidelberger Vortrags besteht aus 20 fortlaufend nummerierten Quartblätter im Querformat ohne Deckblatt, bei denen die freigelassene rechte Blatthälfte mit zum Teil umfangreichen Verbesserungen, Einfügungen und Ergänzungen zum Haupttext auf der linken Seite versehen ist, insbesondere auf dem 1. Blatt. Der Textzusammenhang und Textverlauf wurde an einigen Stellen unter Heranziehung des Kieler Vortrags rekonstruiert. Auf dem 1. Blatt der im Deutschen Literaturarchiv in Marbach a. N. aufbewahrten Kopie ist oberhalb der Überschrift »Die Bestimmung der Sache des Denkens« mit rotem Filzstift notiert: »Urschrift an H. G. Gadamer zum 70. Geburtstag Febr. 1970«. Der Text ist

mit schwarzer (oder blauer) Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält zahlreiche Hervorhebungen und Markierungen mit Tinte und Buntstiften. Dem Herausgeber stand eine Farbkopie im Format DIN A 3 der im Deutschen Literaturarchiv vorliegenden Schwarzweißkopie des an Gadamer übergebenen Originalmanuskripts zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/C 11; Zugangsnummer 75.7369,1. Auch in Gadamers Nachlaß im Deutschen Literaturarchiv (Signatur: A: Gadamer, Hans-Georg; Zugangsnummer HS.2004.0003) ist nur eine Schwarzweißkopie vorhanden und nicht das von Heidegger erhaltene Original.

Das Manuskript des (ursprünglichen) Amriswiler Vortrags vom 30. Oktober 1965 umfaßt 17 durchnummerierte Blätter und ein eingefügtes Blatt 10a, das in den fortlaufenden Text integriert wurde, im Oktavformat (Hochformat). Der Text ist mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält zahlreiche Hervorhebungen mit Filzstiften (rot und grün) für den mündlichen Vortrag. Der Einband trägt die Aufschrift mit rotem Filzstift: »Amriswil | 30. Okt. 1965«. Dem Herausgeber stand eine Farbkopie im Format DIN A 4 zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/C 10; Zugangsnummer 75.7368,6.

Das Manuskript des überarbeiteten und wesentlich erweiterten Amriswiler Vortrags umfaßt 33 fortlaufend nummerierte Oktavblätter im Hochformat und ein Blatt gleichen Formats ohne Paginierung (hinter Blatt 1), das durch ein eingefügtes Zeichen dem 2. Blatt zugeordnet ist und in den Text integriert wurde, sowie mehrere Beilagen gleichen oder kleineren Formats. Der Text ist mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält einige Markierungs- und Zuordnungszeichen mit rotem und grünem Filzstift. Der Einband ist mit schwarzem Filzstift beschriftet, der Titel ist mit rotem Filzstift unterstrichen: »Die Bestimmung | der Sache | des Denkens | z.T. in Amriswil vorgetragen | bei der Vorseier des 80. Geburtstages | von Ludw. Binswanger 30. Okt. 1965«. (Die Beschriftung erfolgte wohl bei der späteren Ordnung der Manuskripte. Es handelte sich um die Vorseier zu Ludwig Binswangers 85. Geburtstag!) Dem Herausgeber stand eine Farbkopie im Format DIN A 4 zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/C 11; Zugangsnummer 75.7369,2.

Das Manuskript des Kieler Vortrags vom 9. Juli 1967 besteht aus 17 durchnummerierten Blättern im Format Lexikon-Oktav im Querformat und mehreren Beilagen kleineren Formats. Das Deckblatt trägt die Überschrift: »Die Bestimmung der Sache des Denkens | Sommer 1967«. Der übersichtlich angeordnete Text (im Vergleich zum Heidelberger Vortrag) ist mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält zahlreiche Hervorhebungen mit rotem und grünem Filzstift. Der Einband ist mit grünem Filzstift überschrieben: »Die Bestimmung der Sache | des Denkens | 1967 | Kiel«. Dem Herausgeber stand eine Farbkopie im Format DIN A 3 und DIN A 4 (der Beilagen) zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/C 11; Zugangsnummer 75.7369,3.

### XXXVII. Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum (3. Oktober 1964)

Heideggers Vortrag »Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum« wurde 1996 im Erker-Verlag in St. Gallen veröffentlicht. In der »Nachbemerkung des Herausgebers« (Hermann Heidegger) heißt es: »Die vorliegende Veröffentlichung gibt den Text der Ansprache wieder, die Martin Heidegger am 3. Oktober 1964 anlässlich der Eröffnung einer Ausstellung mit Werken von Bernhard Heiliger in der Galerie im Erker in St. Gallen hielt.« (S. 21) Der deutsche Bildhauer Bernhard Heiliger (1915–1995) ist neben seinen Großskulpturen auch für seine Porträtköpfe, u. a. vom ersten Bundespräsidenten der Bundesrepublik Deutschland, Theodor Heuss (1884–1963), und von Ernst Reuter (1889–1953), Oberbürgermeister von West-Berlin, bekannt geworden. Er schuf auch einen Porträtkopf von Martin Heidegger. An seine Frau Elfride schreibt Martin Heidegger am 4. Oktober 1964 aus Amriswil: »Gestern nachmittag war die Eröffnung der Ausstellung der Berliner Mitglieder der Akademie [der Künste]. Heiliger, der bedeutendste, hat mich auf Wunsch der Lareses [Franz und Dino Larese vom Erker-Verlag, St. Gallen] am Vormittag in zwei Stunden in Ton modelliert; er hat Köpfe von Heuß, Reuter u. Generaldirektor Martin gemacht; es war erstaunlich, wie er in der kurzen Zeit arbeitete; heut muß ich noch einmal sitzen.« (»Mein liebes Seelchen!« Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915–1970. Hg.,

ausgewählt und kommentiert von Gertrud Heidegger. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2005, S. 353)

Heidegger gibt in einer Randbemerkung folgenden Hinweis: »*Lichtung* – Paris | Kiel | Heidelberg« (im vorliegenden Band S. 1291, Anm. 3). Bei dem Hinweis auf »Paris« handelt es sich um den Vortrag »Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens«, der in einer von Jean Beaufret und François Nédier ausgearbeiteten französischen Übersetzung durch Beaufret auf dem Colloque organisé par l'Unesco à Paris (21.–23. April 1964) verlesen wurde (deutscher Text in: Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Gesamtausgabe Bd. 14), S. 67–90, vgl. S. 151 (Nachwort des Herausgebers)). Bei den Städten »Kiel« und »Heidelberg« ist der in den vorliegenden Band aufgenommene XXXVI. Vortrag »Die Bestimmung der Sache des Denkens« gemeint, der in unterschiedlichen Fassungen im Juli 1964 in Heidelberg und im Juli 1967 in Kiel vorgetragen wurde (S. 1199–1229 und 1267–1288).

Zur Frage nach »Kunst und Raum« sei noch verwiesen auf den Text »Die Kunst und der Raum« (1969) und dessen Vorstufe »Kunst und Raum« (in: Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976*. Hg. von Hermann Heidegger. Gesamtausgabe Bd. 13. 2., durchges. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann 2002, S. 203–210; Martin Heidegger, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*. Hg. von Thomas Regehly. Gesamtausgabe Bd. 74. Frankfurt a. M.: Klostermann 2010, S. 197–200).

Das Deckblatt des Manuskripts trägt den Titel: »Bemerkungen | zur Kunst – Plastik – Raum | bei der Eröffnung der Ausstellung | von Werken v. Bernhard Heiliger | St. Gallen, Galerie Im Erker | am 3. Okt. 1964«. Das 1. Blatt enthält keinen Titel. Die Präposition »zur« des Titels wurde in Anlehnung an die Veröffentlichung im Erker-Verlag mit Bezug auf »Plastik« und »Raum« geändert zu: »zu«. Das Manuskript besteht aus 13 fortlaufend nummerierten DIN A 5 Blättern im Hochformat, ergänzt durch das Blatt »zu 10 ob« und 2 weitere Beilagen gleichen Formats, die als Beilagen aufgenommen sind. Der Text ist mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält relativ wenige Unterstreichungen mit Tinte oder Buntstiften. Der Text des Erker-Verlags wurde mit der Handschrift kollationiert und verbessert. Vor allem der griechische Text der Erker-Ausgabe enthält mehrere Satzfehler. Dem Herausgeber stand eine Schwarzweißkopie des

Manuskripts im Format DIN A 4 zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/C 2; Zugangsnummer 75.7360,7.

### XXXVIII. Dankeswort für Dr. Müller-Skjold (Anfang Mai 1966)

Auf einem gesonderten Blatt des erhaltenen handschriftlichen Entwurfs (die Reinschrift schenkte Heidegger Dr. Friederich Müller-Skjold) des »Dankeswortes« steht die folgende Widmung: »Ein Wort des Dankes | für Dr. Fried. Müller-Skjold | beim Abschluß der Kreuzfahrt | Griechenland – Kleinasien – Istanbul – Griechenland | vom 17. April bis 1. Mai 1966 | Reinschrift d. Textes an Dr. Müller | am 9.V.1966.« Es handelte sich um die dritte Griechenlandreise mit einer Kleinasien-Kreuzfahrt, die auch über Istanbul führte, die Martin und Elfride Heidegger gemeinsam mit dem Ehepaar Medard und Gertrud Boss unternahmen (vgl. »Mein liebes Seelchen!« Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915–1970, a.a.O., S. 357). Diese dritte »Griechenlandreise« von 1966 wird in Heideggers Aufzeichnungen nicht behandelt (vgl. Martin Heidegger, *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*. Hg. von Curd Ochwaldt. Gesamtausgabe Bd. 75. Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, S. 211–273). Entsprechend den einführenden Worten des Textes ist davon auszugehen, daß Martin Heidegger die Worte zum Abschluß der Kreuzfahrt persönlich vor der Reisegruppe sprach und Dr. Friedrich Müller-Skjold, der die Gruppe »mit unermüdlicher Hingabe und unverminderter Frische« (im vorliegenden Band S. 1305) durch die antiken Stätten geführt hatte, später die Reinschrift übergab oder zuschickte. Der 1936 in Berlin promovierte Chemiker Friedrich Müller-Skjold (oder Friedrich Skjold Müller, Jahrgang 1899) war später auch in der archäologischen Forschung für das Deutsche Archäologische Institut tätig und zuständig für die technisch-chemische Analyse der Altertümer. Als Beispiel sei genannt: Doris Pinkwart/Wolf Stammnitz, *Peristyllhäuser westlich der unteren Agora*. Unter Mitarb. [u. a.] von Friedrich Skjold Müller. (Altertümer von Pergamon. Deutsches Archäologisches Institut. Hg. im Auftrag des Instituts von Wolfgang Radt. Bd. XIV.) Berlin/New York: De Gruyter 1984. Das Dankeswort ist im vorliegenden Band erstmals veröffentlicht.

Bei dem Manuskript (Entwurf) handelt es sich um das Deckblatt mit der Überschrift »*Dankeswort | für Dr. Müller-Skjold*«, die bereits genannte Widmung auf einem gesonderten Blatt und 4 fortlaufend nummerierte Blätter im Format DIN A 6 (Hochformat). Der Text mit mehreren Umarbeitungen bzw. Verbesserungen ist mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält mehrere Hervorhebungen mit Buntstiften. Dem Herausgeber stand eine Schwarzweißkopie im Format DIN A 4 (2 Blätter auf 1 Seite) zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/B 72; Zugangsnummer 75.7352,13. Ferner erhielt der Herausgeber von Bernd Heimbüchel eine Schwarzweißkopie des Erstexemplars (ohne Überschrift und Deckblatt) einer Maschinenabschrift (3 Seiten) im Format DIN A 4, die nicht im Deutschen Literaturarchiv in Marbach a. N. archiviert ist (oder nicht aufgefunden wurde). Die Textgrundlage bildet die Handschrift.

### XXXIX. Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens (4. April 1967)

Auf dem Deckblatt des (vorgetragenen) Manuskripts mit dem Titel »*Die Herkunft der Kunst | und | die Bestimmung des Denkens*« ist mit schwarzem Filzstift vermerkt: »Vortrag | gehalten am 4. April 1967 | in der Akademie der Wissenschaften und Künste | in Athen.« Auf dem Einband des Manuskripts ist mit schwarzem Filzstift unterhalb des Titels notiert: »*Athen* [rot unterstrichen], am 4. April 1967 | vorgetragene u. durchgesehene Fassung | Original im Besitz | von Walter Biemel | Aachen«. Darunter ist mit rotem Filzstift geschrieben: »Das Mscr. der ersten Fassung | geschenkt an Erik Wolf | zu seinem 70. Geburtstag 13.V.1972 | M. H.« Auf dem folgenden Widmungsblatt des Manuskripts für den Athener Vortrag findet sich folgender mit schwarzem Filzstift geschriebener Text: »Für | Walter Biemel | dankend für seine aus reicher Erfahrung | schöpfende Hilfe | bei der Vorbereitung der Gesamtausgabe | Freiburg i. Br. | am 10. März 1974 | Martin Heidegger«. Der von Heidegger an seinen Freiburger Kollegen, den Juristen Erik Wolf (1902–1977), im Original geschenkte handschriftliche

»Erste Entwurf« vom März 1967 (22 Blätter, möglicherweise verkleinert) liegt im Deutschen Literaturarchiv in Marbach a. N. als Schwarzweißkopie vor (Signatur: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/C 10; Zugangsnummer 75.7368,5). Dieser Entwurf wurde nicht aufgenommen, da er in die späteren Fassungen eingegangen ist. Das an Walter Biemel (1918–2015) im Original geschenkte Manuskript (22 Blätter) stellt die in Athen am 4. April 1967 »vorgetragene« und später »durchgesehene« (stellenweise umgearbeitete) Fassung dar. Von dieser Fassung wurde eine Maschinenabschrift (12 Seiten) erstellt, die die Grundlage der Erstveröffentlichung in der Festschrift für Walter Biemel darstellt (in: *Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart*. (Walter Biemel zum 65. Geburtstag gewidmet.) Hg. von Petra Jaeger und Rudolf Lüthe. Würzburg: Königshausen & Neumann 1983, S. 11–22). Der Text wurde übernommen in: *Martin Heidegger, Denkerfahrten 1910–1976*. Hg. von Hermann Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann 1983, S. 135–149.

Von dem Vortrag fertigte Heidegger eine überarbeitete und deutlich erweiterte Reinschrift (30 Blätter) an, bei der vor allem der wichtige III. und abschließende Teil deutlich vom Text des Vortrags abweicht. Diese Reinschrift schenkte er im März 1975 im Original Ernst Jünger (1895–1998) zum 80. Geburtstag (am 29. März 1975), wie Martin Heideggers Brief an den Schriftsteller vom 25. März 1975 belegt: »Verehrter lieber Ernst Jünger, | mit dem beiliegenden unveröffentlichten Manuskript grüße ich Sie herzlich zu Ihrem achtzigsten Geburtstag. | Mein besonderer Wunsch für Sie an diesem Tag lautet kurz: | Bleiben Sie mit der bewährten hellstimmigen Entschiedenheit auf Ihrem einzigartigen Weg des Sagens.« Wie er noch an Jünger schrieb, war die Seite 3 des Textes nicht auffindbar. (Der Herausgeber erhielt eine Kopie des kurzen handschriftlichen Briefes vom Nachlaßverwalter Arnulf Heidegger.) Im Deutschen Literaturarchiv in Marbach a. N. befindet sich eine Schwarzweißkopie der Reinschrift des Manuskripts, nur das zunächst (als Geschenk für Ernst Jünger) fehlende Blatt 3 ist im Original vorhanden. Der überarbeitete und erweiterte Text der Reinschrift des Manuskripts wird im vorliegenden Band erstmals veröffentlicht.

Der in den »Denkerfahrten« veröffentlichte Text des Vortrags ist ebenfalls aufgenommen. Dieser gedruckte Text wurde mit dem Manu-

skript der »vorgetragenen und durchgesehenen Fassung« (22 Blätter) unter Berücksichtigung der vorliegenden Maschinenabschrift (12 Seiten) und der Reinschrift (30 Blätter) Heideggers kollationiert, an mehreren Stellen verbessert und bibliographisch ergänzt. Ferner wurden mehrere Beilagen aus dem umfangreichen Beilagen-Konvolut (s. unten) aufgenommen.

Heidegger zitiert in dem Vortrag (S. 1319) und der Reinschrift (S. 1336) einen amerikanischen Forscher: »Der Mensch wird das einzige Tier sein, das seine eigene Evolution zu lenken vermag.« Er bezieht sich hier wörtlich auf das Nachrichtenmagazin »Der Spiegel« (Nr. 53/1966) vom 26. Dezember 1966. Der Leitartikel (S. 80–90) dieser Ausgabe trägt die Überschrift: »MENSCHHEIT | ZUKUNFT | Todlos glücklich | (siehe Titelbild)«. Das Titelbild ist überschrieben: »FUTUROLOGIE | Die Zukunft des Menschen wird geplant«. In dem Artikel heißt es (S. 82): »»Der Mensch«, so formulierte es der amerikanische Experimentalbiologe Hudson Hoaglund, »wird das einzige Tier sein, das seine eigene Evolution zu lenken vermag.« Es handelt sich um den US-amerikanischen Physiologen und Neurowissenschaftler Hudson Hoagland (!) (1899–1982). Wie es in dem Spiegel-Artikel (S. 81) noch heißt, prägte den Namen »Futurologie« der Berliner Politologe Ossip K. Flechtheim (1909–1998). Das bekannte »Spiegel-Gespräch« mit Martin Heidegger fand bereits am 23. September 1966 in dessen Haus in Freiburg-Zähringen auf dem Röt buck statt (vgl. Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (Gesamtausgabe Bd. 16), S. 815–818 (Nachweise und Erläuterungen)). Wie der Nachlaßverwalter Arnulf Heidegger bei seinem Besuch in Gauting am 29. Mai 2019 dem Herausgeber persönlich mitteilte, hat sein Großvater Martin Heidegger zu dieser Zeit regelmäßig den »Spiegel« gelesen.

Bei dem Manuskript der »vorgetragenen und durchgesehenen Fassung« handelt es sich um 22 fortlaufend nummerierte Seiten im Format DIN A 5 (Hochformat). Der Text ist mit schwarzer Tinte in der (alten) deutschen Schrift verfaßt und enthält zahlreiche Hervorhebungen mit Filzstiften (grün, rot und gelb) für den mündlichen Vortrag. Die Numerierung der Blätter (in arabischen Ziffern) ist mit rotem Filzstift in der linken oberen Ecke vorgenommen und mit einem Schrägstrich abgetrennt. Der Text ist deutlich überarbeitet (Durchstreichungen und Einschübe am verbliebenen

Rand). Dem Herausgeber stand eine Schwarzweißkopie im Format DIN A 4 (2 Blätter auf 1 Seite) zur Verfügung. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/C 10; Zugangsnummer 75.7368,1. Vom Archiv Walter Biemel der Stiftung Insel Hombroich (41472 Neuss) erhielt der Herausgeber zudem einen hochauflösenden Farbscan des im Nachlaß von Walter Biemel vorliegenden Originalmanuskripts. In einer Schwarzweißkopie sind vor allem grüne Unterstreichungen, die nur für den mündlichen Vortrag bestimmt waren und vom Herausgeber nicht berücksichtigt wurden, oft nicht von Unterstreichungen mit Tinte zu unterscheiden. Von dieser Fassung stand ferner die Schwarzweißkopie des Erstexemplars einer Maschinenabschrift zur Verfügung. Die Abschrift umfaßt 12 durchnummerierte Seiten im Format DIN A 4. Das Deckblatt trägt die Aufschrift: »DIE HERKUNFT DER KUNST | UND | DIE BESTIMMUNG DES DENKENS | Vortrag | gehalten am 4. April 1967 | in der Akademie der Wissenschaften und Künste | in Athen. | vorgetragene u. durchgesehene Fassung«. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/C 10; Zugangsnummer 75.7368,4. Ferner stand eine Schwarzweißkopie im Format DIN A 4 zahlreicher Beilagen zumeist kleineren Formats zur Verfügung mit der Signatur des DLA: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/C 10; Zugangsnummer 75.7368,3. Die überarbeitete und erweiterte Reinschrift umfaßt 30 durchnummerierte Blätter im Format DIN A 5 (Hochformat) mit mehreren kurzen Einschüben oder Ergänzungen auf der Rückseite der Blätter. Die Numerierung ist rechts oben (ohne Schrägstrich) in arabischen Ziffern angebracht. Der Text enthält nur wenige Unterstreichungen. Der Herausgeber erhielt eine Schwarzweißkopie im Format DIN A 4. Die Signatur des DLA lautet: A: Heidegger, Martin 1/Schuber/C 10; Zugangsnummer 75.7368,4.

## NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Aufgrund des großen Umfangs wurde der Band 80 der Gesamtausgabe mit dem von Martin Heidegger festgelegten Obertitel »Vorträge« in zwei Teilbände aufgeteilt. Der 2016 erschienene erste Teilband (Gesamtausgabe Bd. 80.1) enthält Heideggers Vorträge von 1915 bis 1932. Der hier vorliegende zweite Teilband umfaßt die bislang überhaupt unveröffentlichten oder nur außerhalb der Gesamtausgabe erschienenen Vorträge (sowie deren Vorarbeiten) von 1935 bis 1967.<sup>1</sup> Der Band beginnt mit dem Vortrag »Vom Ursprung des Kunstwerks« (1935), der in einem engen sachlichen Zusammenhang mit dem sich entfaltenden Ereignis-Denken steht. Alle Vorträge dieses Bandes stehen nun ausdrücklich oder unausdrücklich im Horizont des erstmals in den »Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)« (1936–1938) grundlegend entworfenen Ereignis-Denkens, wenn sich auch gewisse immanente Wandlungen dieses Denkens im Verlauf der chronologisch geordneten Vorträge aufweisen lassen. Nicht zufällig verweist Heidegger in den »Beiträgen zur Philosophie«<sup>2</sup> wiederholt auf den Freiburger Vortrag »Vom Ursprung des Kunstwerks«<sup>3</sup> (1935) und die spätere Fassung »Der Ursprung des Kunstwerks«<sup>4</sup> der Frankfurter Vorträge (1936). Umgekehrt bezieht sich Heidegger in den Beilagen

<sup>1</sup> Die überwiegend kürzeren Reden und Ansprachen Martin Heideggers aus den Jahren 1933 und 1934 wurden bereits von Hermann Heidegger unter dem Titel »Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)« in Band 16 der Gesamtausgabe (Frankfurt a. M.: Klostermann 2000) veröffentlicht.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 65. Frankfurt a. M.: Klostermann 1989; 2., durchges. Aufl. 1994; 3. Aufl. 2003, S. 55, 184, 191, 295, 327, 345, 356, 390, 392.

<sup>3</sup> Im vorliegenden Band S. 595–626.

<sup>4</sup> In: Martin Heidegger, Holzwege. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Gesamtausgabe Bd. 5. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977; 2. Aufl. 2003, S. 1–74.

der nicht vorgetragenen »I. Ausarbeitung«<sup>5</sup> der Kunstwerk-Abhandlung auf die »Beiträge zur Philosophie«.

Nach einer mündlichen und im Oktober 2015 nochmals schriftlich bestätigten Mitteilung Friedrich-Wilhelm von Herrmanns, der in den Jahren 1972 bis 1976 Martin Heideggers Privatassistent war, gab ihm der schon hochbetagte Philosoph im Jahre 1975 die Anweisung, nicht nur die endgültigen Fassungen der Vorträge in den Band 80 der Gesamtausgabe aufzunehmen, sondern ausdrücklich auch alle früheren Ausarbeitungen und Vorarbeiten, damit die Entwicklung seines Denkens nachvollzogen werden kann.

Bei den bereits außerhalb der Gesamtausgabe veröffentlichten Texten wurden alle Druckfassungen vom Herausgeber nochmals Wort für Wort mit den vorliegenden Handschriften unter Berücksichtigung der erhaltenen Maschinenabschriften kollationiert, bislang nicht aufgenommene Randbemerkungen und Beilagen ergänzt und alle Zitate geprüft sowie die bibliographischen Angaben vervollständigt. Alle vom Herausgeber erstellten Texte wurden von Friedrich-Wilhelm von Herrmann nochmals sorgsam mit den Handschriften (überwiegend neu angefertigte Farbkopien des Deutschen Literaturarchivs in Marbach am Neckar) kollationiert und die fraglichen Lesarten überprüft. Nähere Hinweise zu den einzelnen Vorträgen werden in den »Nachweisen und Erläuterungen« gegeben. Alle stenographisch ergänzten Textstellen (Gabelberger Kurzschrift) in den Handschriften stammen von Martin Heidegger und wurden von Guy van Kerckhoven mit großer Sorgfalt entziffert.

Die handschriftlich vorgenommenen Verbesserungen des Textes (Durchstreichungen, Überschreibungen usw.) in den Manuskripten und der Einbau der zugeordneten Einschübe am Rand (in der Regel mit einem Einfügungszeichen versehen) in den fortlaufenden Text erfolgten entsprechend Heideggers editorischen Vorgaben stillschweigend. Handschriftliche Randbemerkungen wurden an den betreffenden Stellen mit hochgestellten Ziffern

<sup>5</sup> Im vorliegenden Band S. 592 f.

verschen und als Fußnoten (Anmerkungen) wiedergegeben. Die längeren Randbemerkungen wurden als Beilage aufgenommen.

Die Orthographie und die Satzzeichengebung wurden den bis 1998 geltenden Regeln behutsam angeglichen. Heidegger-eigen-tümliche Schreibweisen bei einigen Wörtern und wichtigen Termini wurden belassen und auch nicht vereinheitlicht. Bei den relativ wenigen Abkürzungen wurde folgendermaßen vorgegan-gen: Diejenigen Abkürzungen, die in dem jeweiligen Textzu-sammenhang eindeutig sind, wurden stillschweigend aufgelöst. Auflösungen dagegen, die dem Herausgeber nur plausibel oder wahrscheinlich erschienen, wurden dagegen in eckige Klammern gesetzt (ohne Übernahme des Punktes).

Wie bereits in den »Nachweisen und Erläuterungen« erwähnt, finden sich in den Handschriften eine Vielzahl von Hervorhebun-gen mit Farbstiften (rot, grün und gelb), die nur dem mündlichen Vortrag dienten und daher nicht berücksichtigt wurden. Nur die (wie die Texte selbst) mit schwarzer oder blauer Tinte ausgeführ-ten Unterstreichungen wurden einheitlich durch Kursivierung übernommen (ebenso die Sperrungen der Maschinenabschriften). Diese Vorgehensweise kann sich auch auf Martin Heidegger selbst berufen, der in einem als Beilage Nr. 1 zur »II. Ausarbeitung« der Weltbild-Abhandlung aufgenommenen handschriftlichen Text die folgenden Hinweise für die Erstellung der Maschinenabschrift gibt:

»1.) Alle Abkürzungen ausschreiben.

2.) Farbige Unterstreichungen *nicht* sperren.«<sup>6</sup>

Die in Großbuchstaben den jeweiligen Vorträgen vorangestell-ten Hauptüberschriften (mit den in Klammern ergänzten Anga-ben) stammen vom Herausgeber. Die Überschriften der eigent-lichen Texte wurden aber unverändert aus den Handschriften übernommen und ebenso (in einer Fußnote zum Titel) die oft bei-gefügteten Angaben zum Datum und Ort der Veranstaltung, auf der der jeweilige Vortrag gehalten wurde. Weitere Angaben zu den

<sup>6</sup> Im vorliegenden Band S. 766.

herangezogenen Manuskripten und Maschinenabschriften finden sich in den »Nachweisen und Erläuterungen«.

Entsprechend den editorischen Richtlinien der Gesamtausgabe wird auf nicht entzifferte Wörter in gesonderten, mit Sternchen versehenen Anmerkungen hingewiesen, fragliche Lesarten sind mit einem in eckige Klammern gesetzten Fragezeichen hinter dem nicht zweifelsfrei entzifferten Wort gekennzeichnet.

Zur einheitlichen Verwendung der in eckigen Klammern ergänzten Textstellen kann festgehalten werden, daß – außer in den Originalzitationen Heideggers (zur Kennzeichnung der von ihm vorgenommenen Hinzufügungen oder Auslassungen) und außer den Stellen, bei denen Heidegger selbst eckige Klammern verwendet (mit einem ausdrücklichen Hinweis des Herausgebers) – *in eckige Klammern gesetzte Angaben* im Text, in den Überschriften und in den Anmerkungen (Fußnoten) sachlich erforderliche Konjekturen (sowie ergänzte Abkürzungen), bibliographische Nachweise und notwendige Hinweise oder Ergänzungen *des Herausgebers* darstellen. Bei nicht wörtlicher Zitation wird den bibliographischen Nachweisen ein »vgl.« vorangestellt.

\*

Mein erster Dank gilt Herrn Rechtsanwalt Arnulf Heidegger als Nachlaßverwalter, der mir die Herausgabe des vorliegenden Bandes übertrug, für das mir gegenüber erwiesene Vertrauen und seine hilfreichen Verbesserungsvorschläge bei der Schlußdurchsicht des Textes. Zu danken habe ich ganz besonders Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, der alle Texte noch einmal mit großer Sorgfalt mit den Handschriften kollationierte, fragliche Lesarten auflöste und mir viele wertvolle Hinweise zur Edition des vorliegenden Bandes gab. Herrn Pfarrer i. R. Heinrich Heidegger gilt mein großer Dank für die unermüdliche schriftliche Beantwortung aller meiner Fragen zur Entstehung der Texte und der angefertigten Maschinenabschriften sowie die Zusendung zahlreicher angefertigter Fotokopien von Typoskripten, Unterla-

gen und Briefen aus dem Nachlaß seines Vaters Fritz Heidegger. Herrn Prof. Dr. Guy van Kerehoven (Katholieke Universiteit Leuven) danke ich für seine sorgsame Entzifferung zahlreicher Textstellen in Gabelsberger Kurzschrift. Dankbar erwähnen möchte ich Frau Gudrun Bernhardt von der Handschriftenabteilung des Deutschen Literaturarchivs in Marbach am Neckar, die mir bei der Bereitstellung des Heidegger-Nachlasses und der Anfertigung zahlreicher Farb- und Schwarzweißkopien der Handschriften und Maschinenabschriften alle Hilfe angedeihen ließ. Frau Dr. Almut Heidegger danke ich für ihre Hinweise zum Sonderdruck des Aufsatzes »Das Bärbele des Nicolaus Gerhaert von Leyden« mit einer persönlichen Widmung des Verfassers Hans Jantzen aus dem Besitz Martin Heideggers. Ebenso danke ich Herrn Michael Mohr, Mitarbeiter des Städel Museums in Frankfurt am Main, für seine ausführlichen Hinweise zur Erwerbung des Straßburger »Bärbele« im Jahre 1935 für das Liebieghaus in Frankfurt. Frau Dr. Ricarda Dick, Leiterin der Sammlung und der Archive der Stiftung Insel Hombroich, gilt mein Dank für die elektronische Übermittlung von Martin Heideggers Originalmanuskript des Vortrags »Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens« aus dem Archiv Walter Biemel. Ebenso danke ich Herrn Stephen Roper vom Archivzentrum der Universitätsbibliothek Frankfurt am Main für die Zusendung der Fotokopie einer Maschinenabschrift des Freiburger Vortrags »Vom Ursprung des Kunstwerks« aus dem Herbert Marcuse-Archiv. Herrn Privatdozent Dr. Jorge Uscatescu Barrón möchte ich meinen Dank für die Erstellung und Zusendung von Buchkopien aus der Universitätsbibliothek Freiburg i. Br. aussprechen. Herrn Prof. Dr. Dieter Hoffmann vom Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte in Berlin habe ich für seine Bemühungen zur Ermittlung eines Zitates von Max Planck zu danken. Herrn Dr. Bernd Heimbüchel gilt mein Dank für die Übergabe zahlreicher Manuskripte und Typoskripte Heideggers und die wichtigen Hinweise zu den übergebenen Unterlagen.