

## SEMINAR IN LE THOR 1966

Das Seminar von 1966 (acht Jahre nach dem Vortrag in Aix-en-Provence: »Hegel und die Griechen«) bestand aus sieben Gesprächen. In den beiden ersten ging es um Parmenides und die fünf folgenden bezogen sich auf Heraklit. Zu Vezin, Fédier und Beaufret hatten sich zwei junge italienische Freunde gesellt, Ginevra Bompiani und Giorgio Agamben. Damals wurde kein Protokoll geführt. Mit den zusammengefaßten Aufzeichnungen der Teilnehmer läßt sich jedoch ein Bericht von drei Gesprächen über Heraklit geben, die am 5. September in einem Garten von Le Thor, am 9. in Le Rebanqué und am 10. in Les Busclats stattgefunden haben.

### 5. September

»Auf seinen dichterischen Felsen  
erhob sich Le Thor. Der Spiegel der  
Adler, Mont Ventoux, ragte in der  
Sicht.«<sup>1</sup>

Nach zwei Gesprächen über das Gedicht des Parmenides gehen wir zur Suche nach einem Leitfaden für das Lesen der Fragmente Heraklits über. Entscheidend ist dabei die Frage: nach welchem Wort Heraklits soll die Erläuterung sich vor allem richten? Wir haben ja vielerlei Worte vor uns: Logos, Physis, Welt, Streit, Feuer, Einzig-Eines usw. Von einem Hinweis ausgehend, den Aristoteles gibt<sup>2</sup>, können wir mit der Tradition das Fragment 1 der Ausgabe Diels-Kranz auch als

<sup>1</sup> René Char, *Commune Présence*, Paris 1964, S. 72.

<sup>2</sup> Rhet. 11, Kap. 5.

Das διαφερόμενον Heraklits ist vielmehr Entfaltung der einander Widerwendigen<sup>1a</sup> und gründet im Unscheinbaren des λόγος. Wir erläutern:

Die Gegensätze schließen einander aus, während die Widerwendigen sich entsprechen, indem sie einander wechselseitig hervortreten lassen, in dem Sinne, nach welchem:

»Die Flut mit den Kieselsteinen streitet  
und das Licht mit dem Schatten.«<sup>2</sup>

Ebenso sagt Aischylos: »Dunkel und Licht sind einander widerwärtig zugeteilt«. Die Auffassung ständiger Gegensätze setzt den Satz als *Aussage* voraus, auf deren Boden sie kraft des Spiels der Negation auftreten. Die Untersuchung der Aussage ist das eigentümliche Geschäft der Logik, der Kunst, den λόγος vor dem Widerspruch als auf die Spitze getriebene Unvereinbarkeit zu bewahren, wenigstens solange die Logik nicht in Umkehrung ihrer Grundabsicht, zur Dialektik geworden, aus dem Widerspruch die »Springquelle«, wie Marx sagt, der Wahrheit selbst macht. Das Eigentümliche der Dialektik ist, die beiden Begriffe einer Beziehung gegeneinander auszuspielen in der Absicht, eine Umkehrung der vorgängig auf dem Boden ihrer Begriffe bestimmten Sachlage herbeizuführen. Für Hegel ist zum Beispiel der Tag die *These*, die Nacht *Antithese* und damit ist das Sprungbrett für eine *Synthese* von Tag und Nacht gefunden, in dem Sinne, wie der Widerstreit von *Sein* und *Nichts* durch das Erscheinen des *Werdens* ausgeglichen wird, das aus ihrem Zusammenstoß dialektisch hervorgeht.

Bei Heraklit geschieht jedoch das Umgekehrte. Anstatt die Gegensätze methodisch zu verbinden, indem die beiden Begriffe einer Beziehung gegeneinander ausgespielt werden,

nennt er das διαφερόμενον als συμφερόμενον: »Der Gott? – Tag-Nacht!« Das ist der Sinn der φύσις. Mit anderen Worten, Heraklit nennt die Zugehörigkeit zu einer einzigen Anwesenheit von allem, was sich von einem anderen löst, um nur desto inniger sich ihm zuzuwenden in dem Sinn, wie auf dem »Feldweg« »begegnen sich der Wintersturm und der Erntetag, treffen sich das regsam Erregende des Frühjahrs und das gelassene Sterben des Herbstes, erblicken einander das Spiel der Jugend und die Weisheit des Alters. Doch in einen einzigen Einklang, dessen Echo der Feldweg schweigsam mit sich hin und her trägt, ist alles verheitert...«<sup>4</sup>

2) Das Denken des Menschen, sein νοεῖν gehört selbst zum λόγος und bestimmt sich von ihm her als ὁμολογεῖν (Fragment 50). Das war es, was ich, sagt Heidegger, 1942 mit einer Erläuterung von Fragment 7 in einem Seminar für Anfänger zu zeigen versucht habe. Man übersetzt es gewöhnlich so:

»Wenn alles Seiende zu Rauch würde, die Nasen würden es unterscheiden.«

Dabei wird der Sinn des Verbums γίνεσθαι mißverstanden, das hier eher das Anwesen von etwas sagt, als daß es seine Verwandlung in etwas anderes meint. Übersetzen wir also:

»Wenn das Seiende sich allenthalben als Rauch zeigte, wären die Nasen der Unterscheidung kundig.«

Humorvoller kann man nicht sagen, daß das Vermögen des Erkennens durch das Erscheinen des Seienden bestimmt wird. Völlig sichtbar wird dabei die Nähe, in der Heraklit und Parmenides zueinander stehen. Fragment 7, wie wir es jetzt verstehen, ist gewissermaßen die Heraklitische Fassung von Fragment 3 des Parmenideischen Gedichts:

»Das nämlich Selbe ist ebensowohl Denken als auch Sein.«  
Um zusammenzufassen:

<sup>1a</sup> Vgl. Nietzsche 1961, I S. 599.

<sup>2</sup> Tristan l'Hermite, Le promenoir de deux amants.

<sup>3</sup> Choeophoroi 319.

<sup>4</sup> Der Feldweg, Frankfurt/M 1953, S. 6 f.

1) Bei Heraklit keine Dialektik – auch wenn sein Wort der Ansatz dafür ist, da das, was in diesem Sinne nach ihm begann, wortwörtlich das ist, »was der Morgen erst

2) Alles Denken ist »umwillen des Seins«, gar nicht zu reden davon, daß dieses nur Gegenstand des Denkens sei. fand«. <sup>5</sup>

9. September

»Der Schlange zum Wohl.«<sup>1</sup>

Heute sind wir im Haus des Dichters an den Lavendelfeldern versammelt. Schon morgen werden wir auseinandergehen, aber Heraklit bleibt uns nah, weil wir miteinander das Fragment 30 lesen wollen.

»Diesen κόσμος hier, sofern er der selbe für alles und für alle ist, keiner der Götter, auch nicht einer der Menschen hat ihn hervorgebracht, der schon immer war und der ist und sein wird: unerschöpflich lebendes Feuer sich in Maßen entzündend, in Maßen verlöschend.«

Eine Schwierigkeit hatte uns schon aufgehalten: wie soll das Adverb αἰ verstanden werden, das wir durch »schon immer« übersetzt haben? Ist eine »ewige Welt« im Sinne von Aristoteles und der Scholastik gemeint? Bedeutet es aeternitas? Oder vielmehr sempiternitas? Wir erinnern uns an Braque: »Das Immerwährende gegen das Ewige«. Und weiterhin: »Das Immerwährende und sein Quellgeräusch.«<sup>2</sup> Das Adverb scheint jedoch nur auf das Imperfektum ἦν bezogen, das lediglich auf »hat nicht hervorgebracht« entgegnet. Es bedeutet dann, daß diese Welt hier nicht gemacht worden ist, da sie in aller Zeit schon da war. Dem-

<sup>5</sup> Das aus dem Leitspruch aufgenommene Char-Zitat deutet an, was das Denken im Anfang (»Morgen«) der abendländischen Geschichte >zuerst< gefunden hat: das Fragen der Metaphysik.

<sup>1</sup> Rene Char, Titel der Sammlung A la santé du serpent, Paris 1954 (GLM).

<sup>2</sup> Georges Braque, Le jour et la nuit, cahiers 1917-1952, Paris 1952, S. 26, 30.

nach wäre der Sinn mehr in der Richtung des Ewigen zu suchen, weil das Immerwährende erst danach durch das Präsens und ihm folgende Futurum sowie besonders durch das zweite αἰ gesagt wird, durch jenes in αἰζῶον, unerschöpflich lebend. Hier waltet jedoch die Ewigkeit nicht über die Zeit, nach der übrigens nicht ausdrücklich gefragt und von der bloß gesagt wird, daß, soweit man auch zurückgehen mag, diese »Welt« schon da war. Dem »ist« genau entsprechend klingt das im »wird sein« nach<sup>3</sup>.

Wir haben »die Welt« gesagt. Das ruft sogleich die Vorstellung eines großen Ganzen hervor, jenes, das sehr viel später durch den Versuch, es zu bestimmen, zur Kantischen »Kosmologie« mit den von ihr entwickelten Antinomien führt, – weiterhin bis zu den Forschungsunternehmen der Raumfahrer (»Kosmonauten«). Doch spricht Heraklit davon?

1) Das Verb κοσμέω, zu dem κόσμος gehört, bedeutet: in eine Ordnung bringen. Zwar fraglos nicht im Sinn einer bloßen Einteilung, sondern je nachdem die Dinge inmitten einer »gemeinsamen Anwesenheit« (»commune présence«)<sup>3a</sup> zueinander gehören, wie Tag und Nacht, wir sahen es, ineinander gefügt sind. Insofern nennt κόσμος nicht ein Etwas, das größer wäre als die anderen und innerhalb dessen sie alle Raum fänden, sondern eine Weise zu sein. Diels hatte also sehr wohl recht, als er 1897 bei seiner Darbietung des Gedichts des Parmenides bemerkte: »Nicht ›Welt‹ heißt κόσμος bei den Philosophen des 5. Jahrhunderts, von Heraklit an.«<sup>4</sup>

2) Κόσμος ist ebenso auch, was das deutsche »Zier« besagt: der Glanz, das Strahlende, ursprünglich dasselbe Wort wie Zeus. In ihm wird das Licht des Himmels angesprochen. Auch in diesem Sinne nannten die Kreter diejenigen, die an der Spitze des Staates glänzten: κόσμοι.

<sup>3</sup> Vgl. Heidegger-Fink a.a.O., S. 93-112.

<sup>3a</sup> Vgl. S. 9, Anm. 1 (zuerst Titel eines Gedichts in der Sammlung Le marteau sans maître).

<sup>4</sup> Hermann Diels, Parmenides, Berlin 1897, S. 66.

3) Es gibt noch einen dritten Sinn, Homer sehr geläufig, den des Schmucks. Auch Pindar ist er vertraut, wenn er zum Beispiel den »goldenen Sieg« ausruft. Schmuck wie auch Gold sollen nicht nur für sich selbst glänzen, sondern den im Glanz zeigen, der ihn trägt und auf dem er glänzt.

Die verborgene Einheit dieses dreifachen Sinnes macht den Heraklitischen Sinn von »Welt« aus, – einen Sinn, den im Französischen monde, auf dem Weg über das Latein, noch bewahrt, sofern der Gegensatz zu monde nicht, wie man es sich unbedacht vorstellt, irgendeine »andere Welt« ist, sondern was das Adjektiv immonde sagt: das Unreine.

– Da Heraklit mit einer solchen Bedeutungsfülle spricht, sagt der Dichter, die er doch in einem einzigen Namen nennt, gehört er zur Verwandtschaft der Dichter.

– Es ist so, erwidert Heidegger, weil die grundlegende Beziehung der griechischen Sprache zur Natur darin besteht, sie sich in ihrem Strahlenden öffnen zu lassen und nicht, wie man es in der Neuzeit will, ihre Erscheinungen leicht berechenbar zu machen. So nennt sie den κόσμος älter als Götter und Menschen, die auf ihn rückbezogen bleiben, da keiner von ihnen ihn jemals hätte hervorbringen können.

Auch erklärt sich von hier aus in gewisser Hinsicht, wieso der κόσμος Feuer ist (πῦρ). Im Feuer ist wiederum ein Dreifaches enthalten, sofern es gleichzeitig aufsteigende Flamme, brütende Glut und strahlendes Licht ist, mit aller Fülle der Kontraste, die diese Mehrdeutigkeit ermöglicht. Wir, die ganz anderen Menschen der Neuzeit, glauben als Anhänger der Logik im Gegenteil, daß ein Wort erst sinnvoll ist, wenn es nur eine Bedeutung hat. Während für Heraklit eben diese vielfältige Fülle der κόσμος ist. Er erscheint niemals als etwas Einzelnes, schimmert aber ungreifbar durch alles hindurch. So verstehen wir ihn beim Lesen von Fragment 124: Im Vergleich mit dem κόσμος, so wie er als Feuer vollkommen erscheint, »ähnelt sogar die allerschönste Anordnung einem Haufen blindlings verschütteter Abfälle.« Das heißt, daß die

**unscheinbare Zueinanderfügung des κόσμος jeder sichtbaren Anordnung überlegen ist**, sei sie auch die schönstmögliche (Fragment 54).

Und das Folgende stellt nun den äußersten Gegensatz dazu dar. Im Unterschied zur »Welt« Heraklits, nach deren Maßgabe sich dem Bewohner dieser Welt die Fülle der Natur darbietet, herrscht heute eine Welt, in der die entscheidende Frage lautet: wie habe ich mir die Natur in der Abfolge ihrer Erscheinungen vorzustellen, damit ich imstande bin, über alles und jedes gesicherte Voraussagen zu machen? Die Antwort auf diese Frage lautet, daß es folglich zwingend ist, sich die Natur als ein Ganzes aus Energieteilchen bestehender Massen vorzustellen, deren wechselseitige Bewegungen mathematisch berechenbar sein sollen. Schon Descartes sagt zu dem Stück Wachs, das er vor Augen hat: »Du bist nichts anderes als ein Etwas von Erstreckung, Biegsamkeit und Unbeständigkeit«, und damit behaupte ich alles von dir zu wissen, was ich von dir zu wissen habe. In einer solchen Welt, sagt jemand aus unsrem Kreis, gibt es Raum für alles, auch für die Dichtung, freilich unter der Bedingung, daß sie zu einer solchen Nebensache wurde, wie es da erforderlich ist. Dem Ernst des neuzeitlichen Wissens entspricht eine Auffassung der Dichtung als »lustiges Nebenbei«.<sup>4a</sup>

– Worin aber, fragt der Dichter, liegt nun der Ursprung dieser Veränderung? Aus welchem »Samen« hat sie aufschließen können? Und in wessen Namen bleibt das Bannwort bestehen, das das Gespräch der »Zueinandergehörigen« mit Stummheit schlägt, jenes Gespräch, in dem mit geheimerer Stimme

»Die Wiesen mir sagen: Bach  
und die Bäche mir: Wiese?«<sup>5</sup>

<sup>4a</sup> Nietzsche, Geburt der Tragödie, Widmung an Wagner.

<sup>5</sup> Rene Char, La parole en archipel, Paris 1962, S. 119. Die von Char genannten »Zueinandergehörigen« (Les Attenants) waren Hölderlin vertraut, wenn er zum Beispiel sagt:

– – Es ist, antwortet der Denker, ebensowenig undenkbar wie unvollziehbar, daß der Mensch nicht mehr da sei, um dem zu entsprechen, was erscheint, sondern allein zur Beherrschung dessen, was ihm im Anfang Erscheinung gewesen ist. Angesichts des Blühens sieht so, in der Verarmung der Welt, ein Botaniker nur eine Folge chemischer Prozesse. Descartes ist daran eigentlich noch nicht beteiligt, und was er als Blitz aufleuchten sieht, hat sich lange vor ihm vorbereitet. Descartes hat als erster den Blitz gesehen. Das ist das Entscheidende: daß er gesehen werde. Warum es sich so und nicht anders begibt, davon wissen wir freilich nichts in dem Sinne, in dem Wissen die Definition eines wissenschaftlichen Gesetzes ist. Ich habe es gewagt, hierzu vom »Geschick des Seins« zu sprechen, wie es das griechische Denken im Anfang *unserer* Welt zuerst angesprochen hat. Unter diesem Geschick stehen die Griechen ebenso wie wir. Werden wir einmal imstande sein, es in seinem Eigenen zu denken, anstatt uns die Geschichte als eine Reihenfolge von Geschehnissen darzustellen? Darin liegt die Aufgabe des Denkens, für das die Dichtung »heilsame Gefahr«<sup>6</sup> ist. Denn die Dichtung ist der Stätte ursprünglichen Aufgehens nicht abtrünnig geworden, wogegen das Philosophie-Werden des Denkens – wie auch der Welt – die Bahn bestimmt, auf der wir uns heute befinden, »verlustig der Stätte«, um ein Wort von Sophokles aufzunehmen, so »voll Verdienst [zwar]«<sup>7</sup>, wie Hölderlin sagt, wir uns uns selbst hinstellen möchten.

»Es brauchet aber Stiche der Fels  
Und Furchen die Erd' . . .«

(Sämtl. Werke, Gr. Stuttg. Ausg., Band 2, 1951, S. 192.) »Stiche« und »Fels«, »Furchen« und »Erde« sind »Zueinandergehörige« im Sinne Chars, das heißt auf griechisch: ἀλλήλων ἐχόμενα.

<sup>6</sup> Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen o. J., S. 15.

<sup>7</sup> »verlustig der Stätte«: vgl. Einführung in die Metaphysik, 1953, S. 113. »Voll Verdienst [zwar]«: Vgl. den Vortrag . . . dichterisch wohnet der Mensch, Vorträge und Aufsätze, 1954, S. 191 f.

Und sich von dem freundlichen Wirt verabschiedend, der ihn als Freund anspricht, schließt Heidegger das Seminar, indem er zu uns allen in herzlicher Zuwendung sagt: »Das Wesentliche bleibt, wie hier auf dem selben Weg weiterzugehen, ohne sich um irgendwelche Öffentlichkeit ringsum zu kümmern. «

30. August

Dies ist die erste Sitzung des Seminars. Daher beginnt Heidegger mit einer allgemeinen Bemerkung über die Seminararbeit. Es kann dabei keine Autorität geben, denn es wird gemeinsam gearbeitet. Es wird gearbeitet, um zu der Sache selbst zu kommen, die in Frage steht. Infolgedessen ist die Sache selbst die einzige Autorität. Es geht darum, an der Hand des befragten Textes auf die Sache selbst zu stoßen und von ihr betroffen zu werden. Der Text ist also immer nur ein Mittel und kein Ziel.

In unserem Fall handelt es sich um Hegel : wir müssen also eine Auseinandersetzung mit Hegel beginnen, damit Hegel **zu** uns **spricht**. Wir müssen ihn sprechen lassen, ihn, und nicht etwa mit unserem Wissen zurechtmachen, was Hegel zu sagen hat. So und nur so läßt sich der Gefahr persönlicher Auslegung entgegenen.

Das ist der Grund, weshalb in einem echten Seminar der Lehrende derjenige ist, der dabei am meisten lernt. Dazu ist nicht erforderlich, daß er die Anderen in dem unterweist, was der Text bedeutet; nötig ist, daß er sich ins rechte Hören auf den Text bringt.

Im Seminar gilt es unnachlässig zu fragen. Die Lernenden sollen durch ihre Fragen das Fragen des Lehrenden unterstützen. Niemals ist irgendetwas zu **glauben**, alles bedarf der Erfahrung. Somit ist die Arbeit offensichtlich nicht an dem geleisteten Umfang zu messen.

Heidegger erwähnt, daß seine Art zu arbeiten in Marburg Kritik hervorrief, Anfangs sagten die Studenten: in einem ganzen Semester sind wir nicht einmal über den »Sophistes« von Platon hinausgekommen . . . Was unser Seminar betrifft,

fährt Heidegger fort, können wir nicht sicher sein, mehr als einige Zeilen des Textes durcharbeiten. Aber Eines ist sicher, nämlich daß, wenn dies angeeignet ist, wir dann das ganze Buch Hegels lesen können. Dies, sagt er, ist das Geheimnis des Seminars.

Darauf geht er zu einer raschen Beschreibung der geschichtlichen Atmosphäre zur Zeit der Entstehung der Differenzschrift<sup>1</sup> über. Es war in Hegels Frankfurter Zeit (Hegel blieb bis zum Januar 1799 in Frankfurt). Damals lebte Hölderlin in der Nähe, in Bad Homburg, und die beiden Freunde begegneten einander. Diese Nähe gibt jedoch Fragen auf. Denn der Dichter hat schon zu jener Zeit, allem Anschein von Dialektik zum Trotz, den seine Aufsätze bieten mögen, den spekulativen Idealismus durchgemacht und durchbrochen, – während Hegel sich anschickt, ihn zu begründen. Heidegger merkt an, daß das eine Frage für künftige Tage sein könnte.

Was hat die Schrift veranlaßt? Das Buch eines Zeitgenossen, Reinhold. Reinhold, in Wien geboren, studiert bei den Jesuiten, geht zur Philosophie über und wendet sich dem Protestantismus zu. Er ist ein heiterer und gemüthlicher Mann. Als er nach Kiel berufen wird, folgt Fichte ihm auf den Lehrstuhl in Jena. Hegel behandelt ihn wohl zu schlecht.

Bald nach dem Erscheinen schreibt Schelling am 3. Oktober 1801 an Fichte: »So ist erst dieser Tage ein Buch von einem sehr vorzüglichen Kopf erschienen . . .«<sup>2</sup>

Da so das Außere umrissen ist, gilt es nun »in die Sache selbst einzuspringen«. Dazu geht Heidegger von einer Aufzeichnung Hegels aus: »Ein zerrissener Strumpf ist besser als ein geflickter . . .« und fragt, warum das so ist? Darauf gibt es eine kurze Unschlüssigkeit, denn den Hörern ist derselbe Satz

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, Hamburg (Meiner: Philos. Bibl. 62a) 1962.

<sup>2</sup> J. G. Fichte, Briefwechsel, Bd. 2, hrsg. von Hans Schulz, Leipzig 1930, s. 340.

in einer anderen Fassung bekannt. Heidegger erläutert, daß der angeführte Satz vom Drucker zu demjenigen, den man kennt, »berichtigt« worden ist. Gehen wir also auf Hegels Aufzeichnung zurück und fragen wir uns, wie er das hat schreiben können. Denn es ist ganz klar, daß vielmehr das Gegenteil einzuleuchten scheint. Von einem also lediglich formalen Gesichtspunkt aus läßt sich schon sagen, daß der gewöhnliche Sinn hier umgekehrt und auf seinen Kopf gestellt ist.

Zum Verstehen, sagt Heidegger, ist es nötig, phänomenologisch zu sehen. Also fordert er zur ersten Übung im »phänomenologischen Kindergarten« auf. Zerreißen, das besagt: in zwei Teile auseinanderziehen, trennen: zwei aus einem machen. Ist ein Strumpf zerrissen, so ist der Strumpf nicht mehr vorhanden, – zu beachten ist aber: dies gerade nicht *als* Strumpf. Tatsächlich sehe ich den »heilen« Strumpf, wenn ich ihn am Fuß habe, genau genommen nicht *als* Strumpf. Wogegen, wenn er zerrissen ist, gerade nun DER Strumpf mit größerer Kraft durch den »in Stücke gegangenen Strumpf« hervorscheint.

Anders gesagt: was an dem zerrissenen Strumpf fehlt, ist die EINHEIT des Strumpfs. Aber dieser Mangel ist paradoxerweise im höchsten Grade positiv, denn diese Einheit ist im Zerrissensein als *verlorene Einheit gegenwärtig*. Das ist unser Ausgangspunkt, – nicht ohne daß Heidegger darauf bestanden hätte, daß die unternommene »Analyse« nachvollzogen (»realisiert« im Sinne Cézannes) und nicht bloß begrifflich vorgestellt werde, – um den Text Hegels zu erörtern.

S. 12, Z. 6 ff.: »Entzweiung« (von Hegel unterstrichen, »ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie.« Um zu betonen, daß Hegel von der Entzweiung als von dem anfänglich Erfahrbaren und Erfahrenen ausgeht, wird dieser Satz mit dem auf S. 13, Z. 30 ff. in Beziehung gebracht: »Die Gegensätze, die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit

usw. und in eingeschränktern Sphären noch in mancherlei Arten bedeutend waren . . .« bis zur Stelle des grundlegenden Gegensatzes von »absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität«.

Dieser Satz sagt negativ, daß alle Versuche, die »Zerrissenheit« zu unterdrücken, aufgegeben werden müssen, – sofern die »Zerrissenheit« dasjenige ist, was im Grunde bleibt und bleiben muß. Warum das so ist? Antwort: weil nur in der Zerrissenheit, wie wir zuvor gesehen haben, die Einheit als abwesende erscheinen kann. »In der Zerrissenheit« – so drückt Heidegger es aus, – »waltet immer Einheit oder notwendige Vereinigung, das heißt *lebendige* Einheit.«

Mit diesem obersten Begriff der »*Lebendigen Einheit*« kann nun der Satz auf S. 14, Z. 9 gelesen werden, von dem Heidegger sagt, daß er alles durchherrscht: »Wenn die Macht der Vereinigung . . .«. Dieser Satz erläutert den von S. 12 über die Entzweiung als Quelle des Bedürfnisses der Philosophie. Folglich wird dazu hingewiesen auf:

1) Daß die Entzweiung in der Bewegung des »Ent-« liegt, das heißt ein Aufbruch ist, in dem Etwas von etwas *weggeht*. In der Entzweiung sind also Zwei, die sich voneinander in Zwei *trennen*.

2) Daß diese Entzweiung durch Mangel an Vereinigung geschieht.

Bei dieser Gelegenheit wurde zur Übersetzung von Vereinigung bemerkt: »unification« ( »Einigung, Einswerden« ) geht nicht an. Wie ist es dann zu verstehen? Zunächst, indem man beachtet, daß »die Macht der Vereinigung«, entfaltet, eine Bezeichnung des Absoluten ist. Hierzu erinnert Heidegger daran, daß das Denken von seinen Anfängen an in der Dimension der *Einheit* denkt.

Er stellt die Frage, warum das so ist. Diese Frage wird später wiederaufgenommen werden.

Wir kommen wieder auf die Vereinigung zurück, zur Kennzeichnung ihres Unterschieds von der unification. In-

sofern sie das Werk des Absoluten ist, *verschwinden* die Gegensätze in der Vereinigung *nicht*. Es gibt in ihr die Einheit der Gegensätze, die als Gegensätze fortbestehen. Aber was ist dann diese Vereinigung? Es ist die Kraft, die die Gegensätze *für einander* zusammenhält; was in diesem Zusammenhalt keinen Platz mehr findet, ist die Selbständigkeit oder das Absonderungsstreben jedes Gegensatzes für sich (wodurch die Entzweiung gekennzeichnet ist).

Dies ermöglicht, den vorhergehenden Satz (S. 14, Z. 2 ff.) zu lesen, wo der Gedanke der »notwendigen Entzweiung« auftritt, die in der Tat notwendig ist, wenn alle Setzung notwendigerweise Gegen-Setzung und somit Zweiheit schaffend ist.

Durch das Miteinanderlesen der beiden Sätze kommt man in Hegels Denken hinein: Alles spielt sich in dem Gegen-einander einer setzenden und folglich entgegen-setzenden Tätigkeit sowie einer Kraft ab, die fähig ist, die Einheit der Zwei zusammenzuhalten, – dank der *Setzung* der Einheit, die ihrerseits das Entgegen-Gesetzte hervorbringt, das auch »vereinigt« sein muß, und so immer fort . . .

Handelt es sich aber um ein »so immer fort«? Hier erscheint das letzte heute berührte Thema: das des *Unendlichen*.

Es gilt zu sehen, daß »unendlich« besagen kann: »bis ins Unendliche«, anders gesagt: das »Endlose« des Endlichen. Dann hat man aber das vor sich, was Hegel die schlechte Unendlichkeit nennt. Ihr steht die wahre Unendlichkeit gegenüber, in der unendlich besagt: un-endlich, das heißt Aufhebung des Endlichen. Die wahre Unendlichkeit ist jene, in der das Endliche *verlassen* wird. Dies Unendliche ist nicht mehr das Fehlen von Ende, sondern die Macht der Vereinigung selbst.

31. August

Zunächst geht Heidegger noch einmal auf den Sinn des Hegelschen Satzes ein: »Ein zerrissener Strumpf ist besser als ein geflickter.« Darauf folgt aber: »Nicht so das Selbstbewußtsein.«<sup>1</sup>

Um diesen zweiten Satz zu verstehen, muß man sich den Doppelsinn des Wortes »Selbstbewußtsein« bei Hegel vergegenwärtigen. Das Wort bezeichnet einerseits das gewöhnliche Bewußtsein in seiner unausdrücklichen Bezogenheit auf die Dinge, andererseits das Problem des ego cogito, wie es seit Descartes im Mittelpunkt des modernen Denkens steht. Hegel will sagen: das gewöhnliche Denken meint nicht, daß ein zerrissener Strumpf besser ist als ein geflickter. Sobald man jedoch das »Selbstbewußtsein« im Sinn des reflektiv-dialektischen Denkens nimmt, ist es so zu verstehen: das reflektiv-dialektische Denken versammelt das Denken des gesunden Menschenverstandes und die Wahrheit dieses Denkens (seine philosophische Thematisierung) in eine höhere Einheit.

Dann werden zwei Fragen gestellt:

1. Wenn die »Entzweiung« der Quell des Bedürfnisses der Philosophie ist, wenn die Philosophie einspringt, sobald das Leben zerreißen geworden ist, *was ist die treibende Kraft der Entzweiung?*

2. Wenn die Philosophie kein Zusammenstücken und wenn die Zerrissenheit notwendig ist, *kann man dann von Einheit vor der Zerrissenheit sprechen?*

Für die Antwort auf die zweite Frage verweist Heidegger auf das erste Kapitel der »Physik« von Aristoteles. Wer in die Philosophie eintreten will, muß durch dieses Buch gehen, das ganze Bibliotheken philosophischer Werke ersetzen kann.

<sup>1</sup> »Selbstbewußtsein« hat hier nicht den philosophischen Sinn des Bewußtseins seiner selbst, sondern die in der Umgangssprache geläufige Bedeutung: Selbstzufriedenheit oder Anmaßlichkeit: »Anders denkt die alltägliche Erfahrung«, sagte Heidegger erläuternd.



Die Antwort auf die erste Frage wird durch einen Rückgang auf denjenigen Satz Hegels erleichtert, der die Entzweiung auf ihr einfachstes und wesentlichstes Beispiel bezieht: »Die Gegensätze, die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit usw. und in eingeschränktem Sphären noch in mancherlei Arten bedeutend waren und alle Gewichte menschlicher Interessen an sich anhenkten, sind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, für den allgemeinen Begriff: von *absoluter Subjektivität* und *absoluter Objektivität* übergegangen« (S. 13 unten; Hervorhebung von uns).

Wie kommt es zu dieser Trennung, zu dieser Entzweiung von Subjekt und Objekt? Wie vollzieht das Eine seinen Durchbruch in bezug auf das Andere? Diese Frage setzt schon eine frühere Stufe voraus, auf der die Entzweiung noch nicht geschehen war. Diese frühere Stufe ist für Hegel die griechische Welt.

Was ist also die treibende Kraft der Subjekt-Objekt-Entzweiung? Es ist die Suche nach der absoluten Gewißheit. Diese Suche, die einer Auslegung der Wahrheit als Gewißheit entspringt, tritt historisch mit der ersten »Meditation« von Descartes auf. Mit Descartes wird der Mensch als ego cogito das ausgezeichnete ὑποκείμενον, das subjectum (im mittelalterlichen Sinne), – das fundamentum inconcussum. Damit ineins erscheint die Natur für dies Subjekt nur mehr als Objekt.

Als historisches Vorspiel zu diesem Umbruch läßt sich dar- tun, daß die Suche nach der Gewißheit zuerst im Bereiche des Glaubens auftritt, als Suche nach der Heilsgewißheit (Luther), dann in dem der Physik, als Suche nach der *mathematischen* Gewißheit der Natur (Galilei), – eine Suche, auf dem Gebiet der Sprache von weither vorbereitet durch die nominalistische Scheidung der Worte und der Dinge (Wil-

helm von Occam). Occams Formalismus macht durch seine Entleerung des Realitätsbegriffs den Entwurf eines mathematischen Schlüssels der Welt möglich.

Daraus ergibt sich die Frage: ist es möglich, in einem Begriff, in einer zwingenden Notwendigkeit die Einheit der mathematischen Gewißheit und der Heilsgewißheit zu fassen?

Heidegger antwortet, daß es die jeweils gesuchte *Sicherung* (Beherrschbarkeit, Verfügbarkeit, Gesichertheit) ist, die diese beiden offenkundig voneinander unabhängigen Sachen zusammenbringt. In der Suche nach der mathematischen Gewißheit ist es auf die Sicherung des Menschen in der Natur, im *Sinnlichen* abgesehen; in der Suche nach der Heilsgewißheit auf die Sicherung des Menschen in der *über-sinnlichen* Welt.

Der Ursprung der Entzweiung ist somit der Wandel der Wahrheit zur Gewißheit, welchem der dem Seienden Mensch im Sinne des ego cogito gegebene Vorrang entspricht, sein Auftreten in der Stellung des *Subjekts*. Seitdem wird die Natur zum *Objekt* (ob-jectum), da das Objekt nichts anderes als »das mir Entgegengeworfene« ist. Sobald das Ego zum absoluten Subjekt wird, wird alles andere Seiende ihm zum Objekt, z. B. in der Weise der Wahrnehmung (das ist der Ausgangspunkt für den »Gegenstand« im Sinne Kants). Entscheidend ist, daß die Unterscheidung Subjekt-Objekt vollkommen in der Dimension der Subjektivität spielt. Diese Dimension ist bei Hegel durch den Ausdruck *Bewußtsein* gekennzeichnet. Das Bewußtsein ist die Sphäre der Subjektivität; Bewußtsein nämlich als »alles Zusammensehen«, co-agere. In dem befragten Text stehen alle wesentlichen Begriffe Hegels in Beziehung zum Bewußtsein.

Die Descartes gewidmeten Paragraphen von »Sein und Zeit« stellen den ersten Versuch dar, aus dem Gefängnis des Bewußtseins herauszukommen oder vielmehr, nicht mehr dort hinein zurückzukehren. Es geht keineswegs darum, den Rea-

lismus gegen den Idealismus wiederherzustellen, denn indem der Realismus sich auf die Versicherung beschränkt, daß eine Welt für das Subjekt vorhanden ist, bleibt er dem Cartesianismus verpflichtet. Es kommt vielmehr darauf an, daß der griechische Sinn des ἐγώ gedacht werden kann.

Vom Bewußtsein auf die Entzweiung zurückkommend, führt Heidegger von neuem Hegels Satz an: »Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie« (S. 14).

Zwei Worte dieses Satzes müssen erläutert werden: Bedürfnis und Philosophie. Was besagt der Ausdruck »Bedürfnis der Philosophie«? Grammatisch gesehen haben wir einen Genitiv vor uns. Gewöhnlich wird dieser Genitiv als *genitivus objectivus* verstanden: wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, empfinden diese das Bedürfnis, philosophisch zu denken. Aber was heißt »Bedürfnis«? Das Wort hat negative Bedeutung. Wenn man das Bedürfnis einer Sache hat, erfährt man zugleich deren Abwesenheit, das Fehlen und die Notwendigkeit dieser Sache; es bedeutet »dürftig, not-leidend« sein, in bezug auf etwas in Not sein. Das Wort hat aber auch einen positiven Sinn: einer Sache bedürfen heißt sich zu ihr aufmachen, sich abarbeiten, sich darum bemühen, sie sich zu verschaffen.

Muß es also so verstanden werden, daß jemand sich für die Philosophie bemüht oder hätte im Gegenteil die Philosophie Bedürfnis nach etwas? Handelt es sich um einen *genitivus subjectivus* oder um einen *genitivus objectivus*? Es handelt sich, sagt Heidegger, um einen **genitivus subjectivus**. Hegel will zeigen, was die Philosophie nötig hat, um echte Philosophie zu sein.

Wessen bedarf die Philosophie? Seit ihrem Anfang, seit dem ἐν πάντα Heraklits und dem Εἷ Parmenides' denkt die Philosophie nicht die Vielheit, sondern die Vielfältigkeit in

der Weise, in der sie geeinigt ist. Die Philosophie bedarf des Εἷ. Darum kann und soll die Philosophie für die Macht der Vereinigung eintreten. In dem Ausdruck »Bedürfnis der Philosophie« ist der Genitiv also **gleichzeitig genitivus subjectivus und objectivus**. Erst wenn man versteht, wessen die Philosophie bedarf, – der absoluten und totalen Einheit –, erst dann versteht man, warum das Bedürfnis der Philosophie entsteht.

Es besteht Bedürfnis der Einheit, weil die Einheit niemals unmittelbar gegeben ist; andernfalls wäre alles von Schellings »Nacht, in der alle Kühe schwarz sind«, verschlungen. Inmitten der höchsten Entzweiung stellt die Einheit sich beständig wieder her. Darum schreibt Hegel: ». . . die notwendige Entzweiung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegengesetzt sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich« (S. 14 oben).

Nachdem dies dargelegt wurde, weist Heidegger auf den Hegelschen Sinn des Wortes »Wissenschaft« hin. Hegel gebraucht das Wort im Sinne Fichtes. Das »System der Wissenschaft«, das »Phänomenologie« und »Logik« zusammen darstellen, ist System der Philosophie. »Wissenschaft« ist der Name für die Philosophie, die absolutes Wissen geworden ist, nämlich des Subjekts, das sich selbst als fundamentum inconcussum weiß.

Bei Husserl kommt es vor, daß er zwischen dem geläufigen Sinn des Worts und seiner Hegelschen Bedeutung schwankt, wie man es in der »Krisis« sehen kann.

Dann stellt Heidegger einige Fragen. Wenn das Bedürfnis der Philosophie das ist, wessen die Philosophie bedarf, um Philosophie zu sein, was ist die Philosophie? Ihr Wesen wurde im Ausgang von einer Rückerinnerung an das Εἷ Heraklits und Parmenides' einsichtig: Philosophie ist ein Versuch der Vereinigung. Indessen lehrt uns das Hören auf die Überlieferung der Philosophie, das heißt der Metaphysik, daß die Philosophie vom Sein des Seienden handelt. Welches ist also

der Bezug des εἶναι zum Sein des Seienden? Der Bezug zwischen dem εἶναι und der οὐσία? Da das Sein kein leeres Wort ist, keine auswechselbare Münze, sondern da es immer konkret als Gegenwart aufgefaßt wurde, als Anwesenheit, welche Beziehung unterhalten denmach die Anwesenheit und die Einheit?

Die Schwierigkeit dieser Frage, sagt Jean Beaufret, tritt in größter Klarheit hervor, wenn man von der Aristotelischen Philosophie ausgeht. Bei Aristoteles erscheint jenes πολλαχῶς λεγόμενον, das das Sein ist, in vierfachem Gepräge:

- 1) gemäß den Kategorien;
- 2) gemäß dem Bezug δύναμις-ἐνέργεια;
- 3) gemäß dem Bezug οὐσία-συμβεβηκός;
- 4) als ἀληθές und ψεῦδος.

Was ist die Einheit dieser immerhin einzigen Gegend, die das Sein ist? Aristoteles sagt es nicht.

Heidegger nimmt das Beispiel des Aristoteles auf, wobei er sich auf die dritte Prägung des Seins beschränkt. Was ist der Bezug zwischen dem συμβεβηκός und dem Anwesen?

Um auf diese Frage zu antworten, muß man zunächst versuchen, das συμβεβηκός nicht von der scholastischen Auslegung des Gegensatzes Substanz – Akzidens her zu denken, wie sie sich in einer grammatischen Theorie ausdrückt, für die das Akzidens im Verhältnis zur Substanz nur das ist, was in einem Satz das Attribut in bezug auf das Subjekt darstellt.

Nimmt man eine Rose, so lassen sich beim Blick auf sie die notwendigen und die zufälligen συμβεβηκῶτα unterscheiden. Man sieht vom Rose-sein aus, das heißt vom Anwesen der Rose, daß nicht die Farbe ihr Wesen ausmacht, sondern die Vielfalt der Blütenblätter. Vom Anwesen der Rose her aufgefaßt, wird das συμβεβηκός in gewisser Weise aus der Vergangenheit verstanden: die Blütenblätter der Rose sind *schon immer* mit der Anwesenheit der Rose hervorgekommen (das ist die Bedeutung des griechischen Perfekts).

Aber gesehen wird dies nur dank jener anderen Versammlung, die der Logos ist. Der Logos entwirft sich immer in Richtung auf die Dinge, die in ihrer Versammlung *auf sie selbst* erscheinen. Das Anwesen des Menschen ist für das *griechische* Denken der eröffnende Anfang für das entgegennende Anwesen der Welt.

Wo aber hat die Begegnung zwischen dem, was anwesend und dem Seienden, dessen Weise der Anwesenheit das Sichöffnen für den Empfang dieser Anwesenheit ist, ihren Ort? Wo, wenn nicht in der ἀλήθεια? Darum kann ἀλήθεια nicht durch »Wahrheit« übersetzt werden.

## 1. September

Für einige Zeit nahm die Sitzung die Form eines »Sonntagsseminars« an, – worüber nicht im einzelnen zu berichten ist.

Da Heidegger die Gestalt seines Lehrers Husserl für uns durch Anekdoten heraufgerufen hat, die zeigen welche Leidenschaft den Autor der »Logischen Untersuchungen« bewegte, halten wir davon nur eine Bemerkung fest:

Eines war für Husserl schlechthin nicht gegeben, nämlich der tiefe Sinn der Geschichte als Überlieferung (als das, was uns freigibt), in dem Sinne daß Platon da ist, daß Aristoteles da ist und zu uns spricht, uns gegenwärtig ist und uns gegenwärtig sein muß.

Und das führt uns wieder zu Hegel zurück.

In einer früheren Stunde hatte Heidegger uns mit dem Ausdruck »Bedürfnis der Philosophie« vertraut gemacht. Damals war die Aufgabe, diesen Genitiv als genitivus objectivus und genitivus subjectivus zu verstehen, wobei der genitivus subjectivus als vorrangig erscheinen kann. Gestern<sup>1</sup> lenkte er

<sup>1</sup> Am 2. Sept. vorgetragen.

die Untersuchung ganz auf das Wort »Philosophie«. Um dies Wort »Philosophie« nun genau zu verstehen, müssen wir vorgreifen und jenen Satz auf Seite 25 bedenken, der in gewisser Hinsicht alles enthält: »Die Philosophie als eine durch Reflexion produzierte Totalität des Wissens wird ein System, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand, sondern die Vernunft ist.«

In diesem Satz, in dem das Wort »Grund« durch seine Abwesenheit glänzt, sind alle Worte bedeutsam und wollen erläutert werden. Die zu erklärenden Worte sind: Reflexion, Produzieren, Totalität, Wissen, System, organisch, Begriff, Gesetz, Verstand, Vernunft.

Das Grundwort ist: **System**. Es ist eine Übernahme aus dem Griechischen, worin sprechen:

1) σύν, das Zusammen, die Versammlung. Das ist die »Macht der Vereinigung«.

2) τίθημι, setzen, – das heißt die von Kant bestimmte Setzung des Seins als Gegenständlichkeit.

Wenn wir diesen Begriff von System denken, können wir die große Entfernung ermessen, in der Hegel zu Kant steht. Kant spricht vom System in der »Methodenlehre«. Dennoch ist ein System erst seit Fichte möglich geworden und Hegel selbst gibt dieser Möglichkeit die höchste Vollkommenheit, denn Schelling gerät am Ende seines Lebens wieder aus dem System heraus, sodaß nichts Anderes in der Philosophie im strengen Sinn des Begriffs System ist als jene beiden.

Daß es bei Kant eigentlich kein System gibt (und noch weniger bei Aristoteles und Thomas), erfahren wir, wenn wir die folgende Stelle aus der »Kritik der reinen Vernunft« bedenken:

»Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre **Abgrund** für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauerhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindligen Eindruck nicht auf das Gemüt;

denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedanken nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage : Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; **aber woher bin ich denn?** Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen. «<sup>2</sup>

Dieser Text, in dem Gott sozusagen sich selbst als Abgrund erscheint, ist dem Kapitel »Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes« entnommen. Die fragliche »Unmöglichkeit« stellt sich gleichzeitig als die des Systems selbst heraus, wenn wir diesen Text näher befragen.

Er beginnt mit der Nennung des Systems in dem Nebensatz »unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger der Dinge so unentbehrlich bedürfen«, und bezeichnet es als den »wahren Abgrund für die menschliche Vernunft«. Der Abgrund des Systems liegt darin, daß die spekulative Vernunft, wie Kant sie begreift, im Bereich dessen, was zur Hervorbringung des Systems als letzten Trägers von allem wesentlich ist, nichts festzumachen findet. Denn für die spekulative Vernunft ist dies gerade immer nur eine »Idee« (im Sinn der »Kritik der reinen Vernunft«, wo »Idee« im Gegensatz zu »Anschauung« und »Begriff« steht). Spekulativ ist dies nur eine Idee der Vernunft, und darin liegt, daß es unergründlich, abgründig ist. Wir können auch sagen, daß wir in diesem Text ausdrücklich Kants Verzicht auf ein spekulatives System vorfinden.

Doch gerade hier kehrt sich alles um, wenn wir die Geschichte sprechen lassen, und das schon zu Kants Lebzeiten,

<sup>2</sup> Kritik der reinen Vernunft, bes. von Raymund Schmidt, Neudruck Hamburg 1956 (Philos. Bibl. Bd. 37a), S. 582-583.

der in seinem Alter mit Schrecken zum Zeugen dessen wurde, was durch Fichte aufzubrechen begann. Man kann sagen, daß Fichte und Hegel dort einen Grund suchen, wo es für Kant nur Abgrund geben konnte. In dreißig Jahren also kehrt sich alles um, so sehr, daß Hegel in seiner Berliner Rede, wie man sagen darf, in einer dem Text der »Kritik der reinen Vernunft«, den wir eben gelesen haben, diametral entgegengesetzten Weise spricht. Um das nachzuvollziehen, kann man kurz die folgenden Wegmarken festhalten:

1) Fichte, sofern er seinerseits die Antwort kennt auf Kants Frage ohne Antwort: »Aber woher bin ich denn?« Diese Antwort lautet: Ich = Ich.

2) Der Hegel der Differenzschrift, – das haben wir unmittelbar zu verstehen begonnen, als wir den schwierigen Satz auf Seite 17 untersuchten: »Die Form, die das Bedürfnis der Philosophie erhalten wurde, wenn es als Voraussetzung ausgesprochen werden sollte, gibt den Übergang vom Bedürfnisse der Philosophie *zum Instrument des Philosophierens, der Reflexion* als Vernunft.«

Dieser Satz bringt uns vor die Reflexion als Vernunft. Zuerst ist zu bemerken, daß der Sinn des Wortes Reflexion bei Hegel wechselt. Hier bezeichnet es das spätere dialektische Denken. Künftig wird Hegel dies Wort dem Verstand allein vorbehalten und andere Philosophien außer der eigenen als »Reflexionsphilosophie « kennzeichnen.

Wenn wir diesen Satz befragen, sehen wir, daß die Vernunft als spekulative, deren Endlichkeit und Unfähigkeit Kant empfand, hier sofort als vollkommen fähig erscheint, Werkzeug der philosophischen Arbeit zu sein, das heißt jener Arbeit, die das System hervorbringt. Die Spekulation wird autonom. Das enthüllt eine Kraft der Spekulation, die für Kant unmöglich war. Aber alles liegt daran, den Satz zu erklären. Deshalb besteht die für heute (2. September) angesetzte Aufgabe darin, die Reflexion im allgemeinen näher zu bestimmen, darauf die Reflexion als Verstand zu unter-

scheiden und schließlich die Reflexion zu kennzeichnen, soweit sie Vernunft ist.

## 2. September

Heidegger eröffnet die Arbeit am 2. September, indem er noch einmal sagt, daß man im rechten Verhalten zur *Seminararbeit* das lediglich historische Fragen meidet und sich davor hütet, den Text als Sprungbrett für Fragen zu nehmen, die »unsrige « wären.

Die in der vorletzten Stunde gestellte zweite, aber unerörtert gebliebene Frage wird nun wiederaufgenommen: »Kann von Einheit vor der Zerrissenheit gesprochen werden?« Die erste Frage (nach der treibenden Kraft der Entzweiung) war auf philosophisch-historische Weise behandelt worden. Die zweite Frage fordert jetzt eine vorphilosophische Annäherung von uns. Um diese Frage aber im Ausgang von dem aufzunehmen, was wir bei Hegel gelesen haben, zieht Heidegger abermals den Satz von Seite 14 heran: »Wenn die Macht der Vereinigung usw. « Die Frage lautet nun:

Wenn die Macht der Vereinigung verschwindet, was wird in der so bestimmten Erfahrung beim Schwinden der Einheit miterfahren? Das ist die Einheit selbst. Denn man kann nicht nur, man muß von der Einheit *vor* der Entzweiung sprechen. Freilich ist diese Antwort: »die Einheit«, eine theoretische. Daher verlangt die Frage von uns nun eine vorphilosophische Annäherung. Heidegger fordert zu einer solchen, im eigentlicheren Sinn phänomenologischen Vorbereitung auf.

Das Beispiel sei: »Die Nacht fällt ein, es ist nicht mehr Tag«, und zwar hier in dieser Gegend, wo die Nacht schroff auf den Tag folgt, so daß das Beispiel uns in die Erfahrung einer sehr starken Gegensatzbeziehung führt. Wo also vollzieht sich der Übergang des Tages zur Nacht, »worin« findet er statt? Was ist die Einheit, deren Aufspaltung in Zwei dieser Übergang darstellt? Was ist das Selbe, worin der Tag in

die Nacht übergeht? In einer solchen Erfahrung stehen die Menschen, wenn auch nicht thematisch ausdrücklich, in Beziehung zu etwas, das weder Tag noch Nacht ist.

Und das ist? Welt, Licht, Raum, Zeit usw. . . . diese zu allgemeinen Antworten zeugen von einer phänomenologischen Verlegenheit. Das Beispiel schien zu schwer zu sein. Also dies andere: ein Topf, der in Stücke bricht. Damit man Bruchstücke (als solche) sieht, muß ein Bezug auf die Einheit bestehen. Denkt man daran, daß diese Einheit seit Heraklit  $\epsilon\nu$  genannt wird und daß das Eine seit diesem Anfang der andere Name für das Sein ist, dann findet man sich auf das »Seinsverständnis« verwiesen, von dem »Sein und Zeit« spricht.

Bei dieser Gelegenheit erwähnt Heidegger die Art der Kritiken, die auf die Veröffentlichung von »Sein und Zeit« folgten. Heidegger wurde beschuldigt, »Sein« aus dem »ist« abgeleitet und dann seine »Philosophie« auf dieser »Abstraktion« abgezogen zu haben. Worauf er heute noch erwidert: »das Sein ist keine Abstraktion von »ist«, sondern »ist« kann ich nur sagen in der Offenbarkeit des Seins«.

Wir kommen auf die Zerrissenheit zurück, verstanden im Ausgang von dem Zer-rissenen, von dem Riß; dessen Erfahrung ist nur in einem gewissen »Rückgang auf« die Einheit möglich: so daß dies bei Hegel vorkommen muß. Und tatsächlich auf Seite 16: »Im Kampfe des Verstandes mit der Vernunft kommt jenem eine Stärke nur insoweit zu, als diese auf sich selbst Verzicht tut.« Wenn man Vernunft im Sinne Kants versteht (als Vermögen der Prinzipien, Vermögen der Einheit), verzichtet die Vernunft zugunsten des Verstandes, die Macht der Vereinigung tritt zugunsten des Verstandes zurück, dessen Eigentümlichkeit das Festmachen der Gegensätze ist. Sie ist nicht verschwunden, aber sie steht im Hintergrund. Wenn man überinterpretiert, ließe sich sagen, daß die Vernunft als Vermögen der Einheit, anders gesagt das Vernehmen des Seins, der Ordnung des Seienden den Vortritt läßt, so daß bei diesem Zurücktreten der Vernunft hinter das

Produzieren des Verstandes die ontologische Differenz im Spiel ist.

Damit auf Seite 16 zurückkommend, wird dort weitergelesen: »Das Bedürfnis der Philosophie kann als ihre Voraussetzung ausgedrückt werden, wenn der Philosophie, die mit sich selbst anfängt, eine Art von Vorhof gemacht werden soll.« Und zwei Zeilen weiter: »Das, was man Voraussetzung der Philosophie nennt, ist nichts anders als *das ausgesprochne Bedürfnis*.« Heidegger fragt, was hier das »ausgesprochne« bedeutet? Der Ausdruck im folgenden Satz: »hiedurch für die Reflexion gesetzt« zeigt, daß die eigentliche Übertragung für »ausgesprochne« wäre: »als Rede ausgedrückt und nicht als Philosophie vollzogen«. Das Bedürfnis ist nur als Rede ausgesagt und ihm ist nicht Genüge getan.

Von hier aus eröffnet die Vernunft sich der Reflexion, die das Bedürfnis der Philosophie als Rede ausdrückt, um ihr zu zeigen, welche Gestalt die Philosophie nun annimmt. Auf der Seite 16 erscheint alles *notwendig* als Zurüstung oder Mittel, um vom Bedürfnis der Philosophie (als »Rede über«) zum Instrument des Philosophierens zu kommen. Die von der Vernunft für den Verstand vollzogene Darlegung der Aufgabe der Philosophie, welche er nicht vollbringen kann, deckt das Fehlen des Instruments auf – und auf diese Weise den Übergang zu ihm.

Langsamer gefaßt: die erste Voraussetzung faltet sich auseinander, ein Zeichen, daß eine Reflexion des Verstandes die Gegensätze festlegt. Diese sind jetzt auf der einen Seite das Absolute selbst, auf der andern die Gesamtheit der Entzweigungen. Die andere Voraussetzung sagt, daß das Herausgetretensein des Bewußtseins aus der Totalität die Form der Entzweigungen in Sein und Nichtsein hätte, in Begriff und Sein, in Endlichkeit und Unendlichkeit. »Begriff« ist hier genommen als »Vorstellung von etwas im Allgemeinen«, und »Sein« als »Objektivität«. Von welcher Einheit in diesen Beispielen ist die Entzweigung dieses: Entzweigung? Für Sein und

Nichtsein ist sie es vom Werden; für Begriff und Sein, vom Absoluten; für Endliches und Unendliches, vom Leben.

Für den Verstand ist die absolute Synthese das, was er nicht fassen noch festmachen kann; sie ist ihm das Formlose, seinen Bestimmungen entgegengesetzt. Für die Vernunft, die vom Blickpunkt der Entzweiung aus zum Verstand spricht, erscheint jedoch die Philosophie (das bekundet das erste »Aber«: »Die Aufgabe der Philosophie besteht **aber** darin. . .«) als Vereinigung der beiden Voraussetzungen, – die, wie es das zweite »Aber« (in dem Satz: »Es ist **aber** ungeschickt. . .«) anzeigt, von der Vernunft nicht getrennt werden. Jene absolute Synthese ist das Letzte, was der von der Vernunft, aber in **seinem** Horizont, beunruhigte Verstand erblicken kann; dies ist die »Aufgabe« für ihn, von der er (nicht mehr als) »reden « kann.

Was ist, kurz zusammengefaßt, im Durcharbeiten dieser Seite gewonnen worden? Hervorgetreten ist das Fehlen des **Instruments** für die Aufgabe der Philosophie, und gleichzeitig zeigt sich mit den beiden Voraussetzungen und ihrer Vereinigung, was das Thema der Spekulation ausmacht. Der Verstand ist nicht imstande zu verstehen: wie die Beschränkungen im Herzen der Vernunft, vernichtet weil auf das Absolute bezogen, eben dadurch in diesem »vernichtenden« Bezug selbst **hervorgebracht** werden. Darum verweist Heidegger hier auf den Satz von Seite 33: »Das Bedürfnis der Philosophie kann sich darin befriedigen, zum Prinzip der Vernichtung aller fixierten Entgegensetzung und zu der Beziehung des Beschränkten auf das Absolute durchgedrungen zu sein . . .«.

»Befriedigung« gibt es, das heißt zunächst »Frieden«, weil nur die **Fixierungen** verschwinden, während die **Gegensätze** in ihrer Lebendigkeit hervortreten.

Zum Abschluß wurden von Heidegger beim Lesen von Text und Übersetzung der Seite 17, womit die Sitzung schloß, zwei Hegels Worte angehende Hinweise gegeben:

– Der eine betrifft den Anfang des zweiten Absatzes von »Reflexion als Instrument des Philosophierens« und zwar den Ausdruck: »Die **isolierte** Reflexion«, der besser verstanden würde als: »Die **isolierende** Reflexion«.

– Der zweite betrifft das »Bestehen«, mit dem derselbe Absatz schließt: ein Begriff, den Hegel ständig wieder aufnimmt, aber ohne ihn zu analysieren, – es ist, als stieße man auf eine gewisse Grenze im Innern des Hegelschen Denkens.

#### 4. September

Heidegger eröffnet die Sitzung mit einer Bemerkung über das Wort **Begriff**, das Seite 16 zusammen mit dem Wort **Sein** begegnet: »Begriff und Sein«. Er erläutert seinen Sinn von dem der **Vorstellung** Kants aus, der ein zweifacher ist, nämlich:

– Die besondere Vorstellung (die Anschauung) – zum Beispiel dieses Buches;

– die Vorstellung im allgemeinen (der Begriff) – zum Beispiel des Buches als solchen;

und sagt, daß es sich hier um die zweite Bedeutung handelt, um Vorstellung aller Gegenstände, des Gegenstands als Gegenstand.

Danach werden wir wieder an das herangeführt, worauf wir zu Beginn der vorigen Sitzung achten sollten: eine nicht nur historische, sondern überdies die Frage nach dem Sein einbeziehende Erläuterung des Textes. Heidegger fragt nun, ob sich strenggenommen sagen läßt, daß die Frage nach dem Sein die Frage der Metaphysik ist? Die Antwort lautet, daß wenn die Metaphysik zwar nach dem Sein des Seienden fragt (»Was ist das Seiende als Seiendes?«), sie doch nicht nach dem Sein selbst fragt. Wenn man eine Frage stellt, liegen Ausgangspunkt und Reichweite der Frage in Jenem begründet, von dem aus ich im Hinblick auf. . . frage. Aber das müssen wir auf phänomenologische Weise an einem Beispiel sehen.

Von der Frage nach der Farbe der Blätter dieses Baums aus, den wir im Garten vor uns haben, fragen wir uns dann, was der Ausgangspunkt ist, der der Frage ihre Reichweite gibt. Weiterhin, indem er nicht mehr die Farbe dieses bestimmten Baumes betrachtet, sondern die Farbe als Farbe, fragt Heidegger : »Was ist aller Farbe eigen?« Er hebt hervor, worin ein solches Fragen, in dem die Sache genommen wird **wie sie ist**, sich von dem Husserls unterscheidet, der die Konstitution des Objekts im Bewußtsein zu erhellen trachtet, indem er untersucht, was ein sinnlich Gegebenes phänomenologisch bedeutet, – anders gesagt: indem er die Kantische Analyse der Antizipationen der Wahrnehmung phänomenologisiert. Da wir keinerlei Zurückführung auf das Bewußtsein vornehmen, sondern die Sache selbst in den Blick fassen, werden wir zu der Antwort veranlaßt: »Jede Farbe als Farbe ist ausgebreitet.« Wenden wir dann zur Gegenprobe unsere Aufmerksamkeit auf den Ton, so zeigt sich, daß er auf zwei Weisen im Raum ist: einerseits geht er von einem Ort aus, andererseits durchschwingt und durchmißt er den Raum. Aber der Ton als solcher ist nicht im Raum **ausgebreitet**, sondern nur in der Zeit.

Heidegger kehrt nun zu seiner ersten Frage zurück, die **Herkunft** und **Fragehinsicht** der Metaphysik betrifft. Die Metaphysik geht vom Seienden aus, erhebt sich bis zum Sein, um zum Seienden als solchem zurückzukehren und es im Licht des Seins aufzuhellen. Um diese Rückkehr zum Seienden zu erläutern, wird vorgeschlagen, das Beispiel eines Fragens im Ausgang von der Natur im weitesten Sinne zu nehmen, wobei gefragt würde : »Was ist die Natur?« Was sie ist, wird nicht durch eine von der Natur abgetrennte Antwort bestimmt. Die »Energieia« ist nicht außerhalb oder hinter dem, was ist, so wie ein höheres Wesen; sie ist **in** dem Seienden. Die Schwierigkeit bleibt nur, den Bezug von Seiendem und Sein zu bestimmen.

Wenn man aber so von der Metaphysik spricht, so tut man es, insofern sie nach dem Sein hinsichtlich dessen fragt, wie es das Seiende als Seiendes bestimmt. Doch in einem andren Sinne wird die Frage nach dem Sein eine **ganz andere**. Sie befragt das Sein nicht, sofern es das Seiende als Seiendes bestimmt: sie befragt das Sein als Sein.

Wenn die ontologische Differenz, die hier zum Vorschein kommt, die gefährlichste Sache für das Denken ist, so deshalb, weil es das Sein im Horizont der Metaphysik immer als ein Seiendes vorstellt; damit nun hat die Frage nach dem Seienden, sofern es Seiendes ist, das heißt die metaphysische Frage, einen anderen Sinn als die Frage nach dem Sein als Sein. Man kann das negativ ausdrücken, indem man sagt, daß die Frage nach dem Sein als Sein nicht etwa das Sein des Seienden zur zweiten Potenz erhebt.

Es stellt sich nun das Problem, die Frage nach dem Sein in Beziehung auf Hegel zu formulieren. Man kann das nur im Ausgang von Hegels Text selbst tun, von der Stelle aus, wo wenn nicht die Antwort, doch wenigstens die Schwierigkeit dieser Antwort ausgesprochen ist, also von der Stelle aus, die zu sagen versucht, wodurch das Bedürfnis der Philosophie (das heißt ihr Fragen nach dem Seienden) befriedigt wird. Denn die Befriedigung des Bedürfnisses enthält somit die Antwort auf die Frage nach dem Sein des Seienden. Auf Seite 33 lesen wir: »Das Bedürfnis der Philosophie kann sich darin befriedigen . . . durchgedrungen zu sein . . .« Die Philosophie, das heißt die Metaphysik, erlangt also Antwort auf ihre Fragen, wenn das Absolute als Absolutes erfaßt ist. Diese Aufgabe wird Seite 17 genannt: »Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden . . .«

Dem geläufigsten Sinn des Worts »Reflexion« gemäß hören wir in ihm das lateinische re-flexere. Der Reflexion ist es eigentümlich, sich zurückzuwenden. Auf was? Auf das Ego. Das Wesen des cogitare ist bei Descartes in der Formel: cogito me cogitare gefaßt. Sie läßt das cogito als me cogitare



erscheinen und das ego, sofern es cogitans ist, als ein cogitatum, das heißt als Gegenstand. In der Kantischen Sprache der transzendentalen Deduktion ist das so ausgedrückt: »Das **Ich denke** muß alle meine Vorstellungen begleiten können . . .«<sup>1</sup> Der Titel des § 17 desselben Abschnittes lautet: »Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption ist das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs«; alles cogitare ist folglich ein ego cogito me cogitare.

Was Kant von der transzendentalen Apperzeption sagt, ist in Rücksicht auf das endliche Wesen des Menschen gesagt, und dieser Bezug des Denkens auf die Einheit ist allein von Hegel erfaßt worden. Dies Prinzip der Vereinigung auf der Stufe des endlichen Verstandes wurde von ihm dergestalt verabsolutiert, daß Hegel die Macht der Vereinigung der absoluten Macht überträgt: was beim Menschen endlich ist, wird zum unendlichen Absoluten.

Bei dieser Gelegenheit weist Heidegger darauf hin, daß das Unendliche nicht als das »End-lose« des Verstandes verstanden werden darf, sondern als Aufhebung des Endlichen. Ferner macht er darauf aufmerksam, daß der erste Schritt zu dieser Aufhebung in Fichtes Satz vollzogen ist: »Das Ich setzt sich selbst«. Indem das Ich sich als sich-setzendes setzt, setzt es gleichzeitig das Nicht-Ich als Identität. Wenn aber das Prinzip ist: Ich setze mich als mich-setzendes und setze so zugleich das Nicht-Ich, welches ist das höchste Prinzip? Jenes erste Prinzip oder das Prinzip der Identität? Welches hat den Vorrang vor dem andern, das Prinzip Fichtes oder das der Identität? Ist die formale Logik die Grundlegung der transzendentalen Logik oder ist die transzendente Logik Grundlegung der formalen Logik?

Wo das Problem der transzendentalen Apperzeption bei Kant auf seinen höchsten Punkt gebracht ist, ist der Bezug zur Einheit maßgebend. Diese Frage, die bei Kant auf der Stufe

des endlichen Verstandes steht, durchzieht den gesamten transzendentalen Idealismus. Der Unterschied zwischen formaler Logik und transzendentaler Logik und ihr Verhältnis ist der Unterschied und das Verhältnis zwischen einem gewöhnlichen und einem spekulativen Satz.

Wieder auf Hegels Satz: »Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden . . .« eingehend, weist Heidegger darauf hin, daß die Reflexion die zu sich selbst zurückkehrende Bewegung ist, zu ihrem Selbst, das das eigentliche Denken ist, indem es reflektiert. Daher rührt die allgemeine Bedeutung von denken für reflektieren: reflektieren ist denken über etwas, einen Gedanken denken. Die Reflexion stellt sich so vermittelnd zwischen dem, der denkt, und das, was er denkt: das Bewußtsein wird Selbst-Bewußtsein. Und Heidegger schließt die Sitzung, indem er uns auf die Tatsache aufmerksam macht, daß Hegel **nicht** sagt: »Über das Absolute soll reflektiert werden«, sondern vielmehr: »Das Absolute soll reflektiert werden«.

## 5. September

Am 5. September leitete die Frage nach der **Gefahr der ontologischen Differenz** das Seminar. »Die Gefahr ist, daß die Differenz im Gesichtskreis der Metaphysik dazu führt, das Sein als ein Seiendes vorzustellen. Wenn jedoch Aristoteles das Sein als ἐνέργεια bestimmt oder Platon als εἶδος, sind ἐνέργεια und εἶδος keine Seienden. Die Metaphysik sträubt sich dagegen, das Sein als ein Seiendes zu bestimmen, so sehr sie dazu versucht sein mag.« So ergaben sich die beiden Fragegänge der Sitzung, um zu beantworten:

- 1) was besagt »ontologische Differenz«?
- 2) welche Grunderfahrung bestimmt Aristoteles, das Seiende (in seinem Sein) als ἐνέργεια zu erfahren; Platon: als εἶδος; Kant : als Gegenstand?

Was besagt » ontologische Differenz«?

<sup>1</sup> Kr. d. r. V., a.a.O., S. 140b.

Man kann sie auf zwei Weisen verstehen: a) Beim ersten Blick scheint der Ausdruck »ontologische Differenz« wie die Aussage »der grüne Baum« gebildet zu sein; ontologisch wäre dann das Adjektiv zum Substantiv Differenz. Von diesem ersten Gesichtspunkt aus wäre es die Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden selbst, die »ontologisch« ist, wie man vom Blatt sagt, daß es grün ist. b) Aber, und das ist die zweite Verstehensweise, wäre es etwa die Differenz selbst zwischen dem Sein und dem Seienden, die die Ontologie als grundlegende Disziplin der Metaphysik trägt und ermöglicht?

Dies zweite Verständnis wird durch die Tatsache bestätigt, daß alle Metaphysik sich zwar in der Differenz bewegt (stets wird das betont, besonders bei Thomas von Aquino), daß aber keine Metaphysik diese Differenz in der Dimension erkennt, wo sie sich als Differenz entfaltet.

Nun ergibt sich die Frage: welche Beziehung besteht zwischen der Differenz von Sein und Seiendem und der Ontologie? Kann die Metaphysik diese Frage aufnehmen, in Betracht dessen, daß sie als Ontologie auf der Differenz selbst gründet? Kann die Differenz, die die Metaphysik als Metaphysik ermöglicht, von der Grunddisziplin der Metaphysik, nämlich der Ontologie, in Erwägung genommen werden? Mit logischen Begriffen: kann die Folge den durchwaltenden Anfang in den Blick fassen? Nein. Von der Begründung aus kann ich die Folge bestimmen, aber das Umgekehrte ist nicht möglich. Der Horizont, in dem von der ontologischen Differenz gehandelt wird, kann nicht zum ausdrücklichen Thema der Ontologie werden.

Um ein Beispiel zu nehmen: bei Aristoteles und für ihn verwies die ontologische Differenz auf den Zusammenhang  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$  –  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ . Aber  $\tau\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$  kann kein Begriff der Differenz sein. Es wird  $\tau\acute{o}\ \tau\iota\mu\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\nu\ \acute{\omicron}\nu$  genannt, das an Würde höchste Seiende. Also ist  $\tau\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$  deutlich eine ontische Bestimmung. Von den beiden Begriffen –  $\tau\omicron\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ ,  $\acute{\eta}\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  – hat einzig dieser,  $\acute{\eta}\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ , Beziehung zur ontologi-

schen Differenz. Er nämlich nennt das Sein ( $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) und auf dem Verständnis des  $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  als  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  gründet die Ontologie des Aristoteles.

Um zu verstehen, wie es (unter anderen) zu jener Fehlinterpretation des Aristoteles kam, dergemäß  $\tau\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$  ein Begriff der Differenz sei, auf der die Ontologie gründete, muß ein Sprung über die Verflochtenheit der Fragen hinweg getan werden, ein Sprung in die Theologie des Mittelalters. Gott ist dort als Summum Ens gesetzt, und Summum Ens ist ausgelegt als *actus purus essendi*. Wie ist diese Auslegung möglich? Wie verbindet sich der Bezug von Summum Ens und *actus purus* mit dem Aristotelischen Bezug von  $\tau\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$  und  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ? Warum wird  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  zur *actualitas*? Weil  $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$  und  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  durch die Römer von *AGERE*, »tun« aus in ontischem Sinn verstanden wird. Der Name für dies ontische »Tun« ist *CREATIO*. Das gibt den Boden dafür ab, daß Summum ens *CREATOR* wird und alles ENS dann *ENS CREATUM* (oder *INCREATUM*) ist. Da die Ontologie einerseits die  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  auf die ontische Bestimmung der *actualitas* eingeschränkt und zum andern durch Thomas von Aquino das Summum Ens zum *Ipsum esse* gemacht hat, unterdrückt sie eben dadurch jede Möglichkeit einer Frage nach dem Sein. Die gesamte neuzeitliche Philosophie ist von dieser ontischen Prägung belastet, die sie von der christlichen Ontologie des Mittelalters übernommen hat. Die Philosophie wieder in ihr eigenes Wesen einsetzen, heißt sie von ihrem christlichen Element entlasten; in einer Bemühung um das Griechische: nicht um seiner selbst willen, sondern insofern es der Anfang der Philosophie ist.

Was ist nun in der  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  eigentlich grundlegend für die Ontologie? Worin ist die  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  Beziehung auf die ontologische Differenz? Durch welche Grunderfahrung kommt Aristoteles zur  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ?

Eine Grunderfahrung ist die Weise, in der das Seiende erfahren wird. So erfährt Kant das Seiende als Natur im

Sinne von Newton. Und die Natur ist hier das, was ist, weil die Wahrheit im Umkreis des Cartesianischen Denkens Gewißheit ist.

Die Erfahrung des Seienden in seinem Sein als ἐνέργεια bestimmt die Stellung des Aristoteles im Bezug auf Platon. Was zum Beispiel ist für Platon ein Stuhl? Ein μὴ ὄν, ein »Un-Seiendes« (im Unterschied von οὐκ ὄν, Nicht-sein schlechthin). Worin aber liegt der ontologische Charakter dieses μὴ ὄν? Platon nennt diese abkünftige Weise des Seins εἶδωλον, Idol, indem er es vom εἶδος unterscheidet und es gleichzeitig in seine Nahe rückt. Εἶδος ist das, was sich zeigt, was man sieht. Das εἶδωλον, ohne das ich allerdings nicht bis zum εἶδος des Tisches gelangen würde, zeigt an, daß das εἶδος des Tisches *getrübt* ist (hier durch das Holz); nicht durch das Holz, sofern es Holz ist, sondern durch *das* Holz, *aus dem* der Tisch *gemacht* ist. Die Grunderfahrung, aus der Platon das ὄν als εἶδος bestimmt, die Erfahrung des ὄντως ὄν, ist die der reinen Anwesenheit, deren Eigentümlichkeit es ist, sich offen zu zeigen.

Die Grunderfahrung des Aristoteles bestimmt sich durch den Bezug auf die Platons. In der geläufigen Auslegung wird behauptet, daß Platon die Wirklichkeit auf das höhere Reich der Ideen begrenzt und daß Aristoteles diese auf die Erde zurückholt und sie sozusagen in die Dinge eingehen läßt. Idealismus und Realismus. Was sich jedoch hier ändert, ist, daß das εἶδος zur μορφή eines τόδε τι in Bewegung und Ruhe wird. Aristoteles begreift die Dinge als κινούμενα und nicht als μὴ ὄντα, und dies mithin aufgrund der Erfahrung der κίνησις. Vgl. Physik, Γ 1, 201a 10-11: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἣ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν.

Weil die κίνησις selbst als ἐνέργεια (oder vielmehr ἐντελέχεια) bestimmt wird, erscheint die ἐνέργεια bei Aristoteles als die höchste Bestimmung des Seins selbst.

## 6. September

Nach Verlesung des Protokolls der Sitzung vom 5. September sagt Heidegger noch einmal, daß die lateinische Übersetzung von ἐνέργεια durch actus die Auslegung des Tuns als creatio vorbereitet hat, deren Quelle selbstverständlich die Schöpfungserzählung der Bibel ist.

Die eigentliche Sitzung wird mit dem Gedanken eröffnet, daß jede Metaphysik auf einer Grunderfahrung des Seienden beruht, die einem Denker jeweils eigentümlich ist: bei Kant ist die Grunderfahrung zum Beispiel die des Seienden als »Natur«. »Erfahrung« – Schlüsselwort der »Kritik der reinen Vernunft« – hat in der Tat keineswegs den unbestimmten Sinn dessen, was man empfindet; die Erfahrung bei Kant ist die Erfahrung im wissenschaftlichen Sinn, das heißt diejenige der Wissenschaft im ausgezeichnetsten Sinne, die von Beginn der Neuzeit bis auf unsere Tage die mathematische Physik ist. In der Methodik ganz allgemein der modernen Wissenschaft zeigt sich der entscheidende Charakter der mathematischen Physik heute zum Beispiel darin, daß die Biologie zu einer Biophysik wird, und daß die zeitgenössische Biologie nur als Biophysik auf die Beherrschung der γένεσις des Menschen vorausschauen und sie vorbereiten kann. In den Sozialwissenschaften vollzieht sich dieselbe Umwandlung: die Anthropologie wird zu einer Anthropophysik, in der die mathematisch-statistische Behandlung des gegebenen Materials die hauptsächliche Methode darstellt. Noch allgemeiner ist die Erscheinung zu beobachten, daß die Kybernetik zum Kreuzweg der gegenwärtigen Wissenschaft wird. Wir müssen das im Blick behalten, wenn wir den Text Hegels, den wir vor uns haben, in seiner eigentlichen Dimension und nicht als bloßes Objekt der Gelehrsamkeit verstehen wollen.

Für jegliches philosophische Denken bestimmt die Grunderfahrung des Seins des Seienden, was als maßgebendes Seiendes gilt. Was bei Kant »Natur« ist, dies Seiende ist für

Hegel »der Geist«, der Geist im Sinne des absoluten Bewußtseins. Bei dieser Gelegenheit wird darauf hingewiesen, daß die Philosophie mit Descartes nach Hegels eigenen Worten zum ersten Mal jenes »feste Land« betreten hat, das das »Bewußtsein« ist. Der Unterschied zwischen Descartes und Hegel ist, daß Descartes nur erst den Fuß auf dies Land setzt, während Hegel es durchmißt. Descartes entdeckt dieses Land in den »Meditationes de prima philosophia«, Hegel vermißt es ausführlich durch das ganze »System der Wissenschaft« hin, das heißt ebenso in der »Phänomenologie des Geistes« als in den drei Teilen der »Logik«: Logik des Seins, Logik des Wesens als Wahrheit des Seins, und Logik des Begriffs als Wahrheit des Wesens, in dem das Sein einbehalten ist. In dieser Landmessung, dieser Hegelschen Geo-metrie, die das Land des Bewußtseins in seiner Totalität ausmißt, geht es selbstverständlich nicht um mathematisches Messen; das Maß ist metaphysisch und total, das heißt »absolut«.

Man verläßt das Bild des Mathematischen endgültig, sobald man sich fragt, welche Methode die absolute Vermessung des Landes des Bewußtseins bestimmt. Diese Methode ist die Dialektik, die sich im Vermögen der Vernunft vollendet. In der »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie« tritt zum ersten Mal hervor, was für Hegel zur einzigen Aufgabe wird: die Beziehung der Vernunft zum Absoluten zu bestimmen. Es wird nun der folgende Satz gelesen (S. 35):

»Am reinsten gibt sich die weder synthetisch noch analytisch zu nennende Methode des Systems, wenn sie als eine Entwicklung der Vernunft selbst erscheint, welche die Emanation ihrer Erscheinung als eine Duplizität nicht in sich immer wieder zurückruft – hiemit vernichtete sie dieselbe nur –, sondern sich in ihr zu einer durch jene Duplizität bedingten Identität konstruiert, diese relative Identität wieder sich entgegengesetzt, so daß das System bis zur vollendeten objektiven Totalität fortgeht, sie mit der entgegenstehenden subjektiven

zur unendlichen Weltanschauung vereinigt, deren Expansion sich damit zugleich in die reichste und einfachste Identität kontrahiert hat.«

Die Erläuterung dieses Satzes (hinsichtlich dessen Heidegger darauf hinweist, daß das Ziel des Seminars sich so ausdrücken ließe: im Durchgang durch das Verstehen dieses grundlegenden Satzes das Lesen **aller** Hegelschen Texte zu ermöglichen) beginnen wir mit der des zentralen Ausdrucks: »unendliche Weltanschauung«.

- Was besagt »Welt« in »Weltanschauung«? Welt meint, wie schon in Kants Antinomien, das Seiende in seiner Totalität.

- Was besagt »Anschauung«? Auch hier von Kants Sprache ausgehend, wie man es für Hegel ebenso wie für Fichte und Schelling tun muß, ist »Anschauung« als die Vorstellung des Einzelnen als Einzelnen zu verstehen, und das im Gegensatz zum Begriff, der nämlich die Vorstellung von etwas im allgemeinen ist.

- Was also besagt nun »Weltanschauung«? Weltanschauung bedeutet: die Anschauung des Seienden in seiner Totalität, und da es sich hier um Anschauung handelt, ist diese Totalität etwas Einzelnes, Einziges.

- Und was besagt jetzt »unendliche Weltanschauung«? Was bedeutet »unendliche Anschauung«? Das Endliche ist für Hegel durch die Fixierung gekennzeichnet. Fixieren ist setzen in dem Sinn von etwas für sich absetzen und folglich es in Entgegensetzung bringen. Die Setzung vereinzelt etwas Ge-setztes gegen ein Anderes. So ist für die Endlichkeit jede Bestimmung, jedes bestimmte Etwas von Nicht-bestimmtem umgeben, von Nichts. Omnis determinatio negatio est. Wenn das Endliche von dieser Art ist, dann ist das Un-endliche jene Setzung, die im Gegenteil die Gegensätze nicht verschwinden läßt, sondern sie in ihrer Entgegensetzung in der Innigkeit ihrer »Vereinigung« bewahrt.

Gleichzeitig tritt diese Vereinigung, so weit sie eben dadurch ihrerseits gesetzt wird, als solche in Gegensatz zu einer anderen Einheit, und diese beiden Einheiten erfordern aufs neue ihre eigene Vereinigung: so will es das grundlegende innere Gesetz der Dialektik.

Die Frage, die einem nun sofort in den Sinn kommt, ist: zu erfahren, ob und wie die dialektische Bewegung selbst vermeiden kann, unter die Herrschaft des Endlichen in der Gestalt der falschen Unendlichkeit, der Endlosigkeit zurückzufallen? Verschiedene Antworten, besonders die, daß es sich um eine Kreisbewegung handle, haben auf die Schwierigkeit mehr hingewiesen als sie gelöst. Ebenso vergeblich ist es, sich von außen her auf die Unveränderlichkeit des Absoluten zu berufen. Es kommt auch nicht darauf an, herauszufinden an welchem Haltepunkt die falsche Unendlichkeit zufällig zum Stillstand käme. Fragen wir vielmehr, welche Identität im vorhinein bei dieser Schwierigkeit übersehen wird: die nämlich, die Hegel in seinem Text »die unentzweiteste Identität« nennt (S. 34).

Warum wird sie die »unentzweiteste« genannt? Weil diese Einheit jene ist, die die Entzweiung ursprünglich nicht kennt. Un-entzweit ist genauer als un-endlich. Un-entzweit nennt die beiden Begriffe der fixierten Entgegensetzung gleichzeitig, um ihnen (ihrer fixierten Entzweiung) zuvorzukommen. Was so ausgedrückt wird, ist ein »Setzen« nicht mehr des einfachen Gegensatzes der Entgegengesetzten, noch auch die selbst erst gesetzte einfache Einheit der Entgegengesetzten, der entgegengesetzt eine neue Entgegensetzung auftritt, die nach einer neuen Einheit verlangt, sondern eine Einheit solcher Art, daß sie alle Entgegensetzungen in sich enthält. Das ist letztlich der Sinn des zentralen spekulativen Ausdrucks: »unendliche Weltanschauung«.

Wenn wir uns von diesem nun erläuterten Satz aus dem auf Seite 14 (»Wenn die Macht der Vereinigung usw. . . .«) zu-

wenden, werden uns endlich Reichtum und Genauigkeit seines Gesagten offenbar.

So ist das Absolute »die unentzweiteste Identität«. Wenn das Absolute das Thema der Philosophie sein soll und ihre Bewegung die Dialektik, muß also bei jedem Schritt der Dialektik das Absolute, aber als noch unentfaltetes, im Blick stehen. Die Aufgabe der Vernunft ist nichts anderes als seine Entfaltung, das heißt die Verbindung aller Entgegensetzungen im Licht der unentzweitesten Identität, die in keiner Weise mehr eine relative Identität ist. Deshalb schreibt Hegel irgendwo, das einzige Interesse der Vernunft sei, die verfestigten Gegensätze »aufzuheben«.

Der letzte Teil der Sitzung ist der Erläuterung des Begriffs »Aufheben« gewidmet. Aufheben besagt:

1) »Etwas legen auf..«, zum Beispiel ein Buch auf den Tisch legen, um es zu sehen. Der grundlegende Akt der Dialektik ist in der Tat zunächst, die Gegensätze hervortreten zu lassen, um sie zu sehen. »Aufheben« in dieser ersten Bedeutung wäre das lateinische *tollere*, im gewöhnlichen Sinn von nehmen (*Tolle, lege*)<sup>1</sup>.

2) Ist die Entgegensetzung der beiden Gegensätze somit in den Blick gefaßt, so besagt Aufheben: sie zu ihrer Einheit erheben. Ihre Einheit ist wie ein Bogen, der höher reicht als die beiden Gegensätze einander gegenüber, und in diesem Sinn wäre Aufheben das lateinische *elevare*.

3) Aufheben besagt bewahren, erhalten, an sicheren Ort bringen (zum Beispiel »ein Geschenk gut aufheben«). Diese Bewahrung wird in der absoluten Identität vollbracht, wo die Gegensätze erhalten bleiben, statt daß sie verschwinden wie es die Kühe in der Nacht der Schellingschen Identität taten.

Jean Beaufret weist darauf hin, daß keine dieser drei im »Aufheben« stets gleichzeitigen Bedeutungen den geringsten negativen Charakter hat, und daß deshalb die Übersetzung

<sup>1</sup> Aurelius Augustinus, *Confessiones*, lib. 8, cap. 12.

von »Aufhebung« ganz einfach durch suppression (»Unterdrückung«) oder abolition (»Vernichtung«) sehr oft widersinnig ist. Die historische Reichweite dieser Bemerkung enthüllt sich dann beim Blick auf den berühmten Satz von Kant : »Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.« Das soll nicht etwa heißen: das Wissen »vernichten«, sondern es erst recht aneignen, indem es zu seiner Einheit (Möglichkeit der Erfahrung) in seinen Grenzen (oder auch wohl an seinem Ort) erhoben wird, was der eigentliche Sinn der kritischen Abgrenzung ist, die positiv verstanden werden muß. Eben dies an-seinen-Ort-bringen des theoretischen Wissens läßt die entsprechende Ortschaft der praktischen Vernunft sichtbar werden.

## 8. September

Dies ist die letzte Sitzung. Heidegger betont, daß das Seminar nicht so weit gekommen ist, wie er es hatte führen wollen. Das soll jedoch weder ein Bedauern noch ein Vorwurf gegen irgend jemand sein. Er hatte so weit kommen wollen, daß die beiden Grundbegriffe des Gegensatzes in ihrer Bestimmtheit hervorgetreten wären, der die Grunderfahrung der Metaphysik von der Frage nach dem Sinn von Sein scheidet, wie sie zum ersten Mal in »Sein und Zeit« entfaltet wurde.

Nach dieser Bemerkung gehen wir wieder auf die Titel ein, mit denen Hegel die Weise ausdrückt, in der die Vernunft das Absolute erfaßt. Diese Titel sind: Reflexion – Konstruktion – Produktion – Kontraktion. Als erste Frage wird die nach dem Bereich gestellt, in dem all diese Momente das Begreifen des Absoluten durch die Vernunft vollziehen. Dieser Bereich ist »das Bewußtsein«.

1. Erstes Moment: die Reflexion. Wie versteht Hegel die »Reflexion«? Zur Antwort wird auf den Satz von Seite 17 zu-

rückgegriffen: »Das Absolute soll reflektiert . . . werden.« Achten wir hier auf Hegels Sprache, der nicht sagt: »Es soll **über** das Absolute reflektiert werden«, sondern »das Absolute soll reflektiert werden«. »Etwas reflektieren« ist von »über etwas reflektieren« verschieden. Zum Beispiel kann ich über das Buch reflektieren, sei es über seinen Einband, sei es auch über die Schwierigkeit, es zu lesen usw. . . . Jedes Mal erscheint das Buch »in einer Hinsicht « – unter einem bestimmten Gesichtswinkel. Zum »reflektieren über . . .« gehört also ein genau bestimmter Horizont, derjenige, **in dem** ich über das Buch reflektiere. Aber was bedeutet nun »reflektieren« allein? Dabei gibt es keine Hinsicht mehr, in der ich die Sache zum voraus ergreife, es gibt keinen bestimmten Vorgriff mehr. »Das Absolute soll reflektiert . . . werden«: dies wird also außerhalb aller »Hinsicht« gesagt. Jede Hinsicht, in der das Absolute in den Blick gefaßt wird, verfehlt in der Tat das Absolute, weil alle Hinsicht als solche endlich ist. Das Absolute ist dagegen »die un-entzweiteste Identität«, das heißt die Einheit, die der letzte Grund aller möglichen Entgegensetzungen ist. Daß es reflektiert werden soll, bedeutet also, daß es im Ausgang von ihm selbst reflektiert werden soll, von der einfachsten und vollendetsten Einheit aus. Es bedeutet ferner, daß es sich dem Bewußtsein zeigen soll, das heißt sich für es reflektieren (spiegeln) soll. Sich spiegeln, auf das Absolute angewandt, besagt, daß »es sich selbst zur Erscheinung bringt«. Diese Art von »Spiegeln« berechtigt dazu, daß das Erfassen der Vernunft »spekulativ« genannt wird. Bei Leibniz (den ein Teilnehmer in diesem Zusammenhang anführt) verhält es sich damit anders : bei ihm ist die menschliche Vernunft ein Spiegel.

So erscheint also das Absolute für die Vernunft, für das Bewußtsein, das ist es, was »reflektiert werden« für das Absolute bedeutet. Aber wie fängt die Vernunft die Erscheinung des Absoluten auf (denn sie empfängt sie nicht, weil es hier keine »Rezeptivität « gibt)? Auf welche Weise läßt die Ver-

nunft das Absolute für sich erscheinen? Welche Beziehung hat die Vernunft zur Einheit? Das heißt ebenso: zum Sein? Der Grundzug des Idealismus in seinem Bezug zum Sein ist die »Setzung«, die *positio*.

Was besagt aber »Setzen«? »Ich setze einen Baum«, das will heißen, ich pflanze einen Baum. Wenn dieser später sein Wachstum aus sich selbst heraus entfaltet, so bleibe trotzdem zunächst ich es, der ihn gepflanzt hat. Geht es nun darum, das Absolute wie einen Baum zu pflanzen? Nein, und zwar, selbstverständlich, weil es schon »gesetzt« ist, weil es »gegeben« ist, ich finde es als im voraus schon-anwesend vor. Was bedeutet dann aber »Setzen«, um das Ergreifen des Absoluten zu kennzeichnen?

Daß das Absolute für das Bewußtsein erscheine, besagt nicht, daß es in das Bewußtsein wie in einen Käfig einbricht. Es erscheint für das Bewußtsein schon in Beziehung mit dem Grundzug des Bewußtseins : mit dem »Setzen«. Es erneuert sich aber die Frage: welche Art von »Setzen«? Eine zunächst für die Auslegung des **griechischen** Denkens bedeutsame Frage. Im Griechischen heißt Setzen  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  und erscheint in  $\alpha\pi\omicron\theta\acute{\eta}\eta\iota$ , die dasselbe bedeutet wie  $\alpha\pi\omicron\varphi\alpha\nu\iota\varsigma$ : eine Sache von sich her, wie sie ist, das heißt anwest, stehen lassen. Die neuzeitliche »Setzung« jedoch ist andersgeartet; das lateinische *repraesentatio* ist ihre beste Erläuterung. *Re-* weist bei den neueren Denkern (*Repraesentatio*) auf das *Ego cogito* zurück. *Re-* ist hier: »auf mich zurück«. Das »Ich« nämlich läßt sich etwas entgegenstehen, was zugleich bedeutet, daß dies Etwas zum »Gegenstand« geworden ist. Dies alles, so klar es ist, wird nichtsdestoweniger von den Anmaßungen des Idealismus wieder verdeckt.

Die so aufgenommene Frage nach der »Vorstellung« gibt nun Gelegenheit zu einer Art Übung im »phänomenologischen Kindergarten«, wobei alles auf einmal zu schwierig, weil zu einfach wird, und wobei ein jeder sich höchster Unge-

schicklichkeit überführt. Ein langer und nützlicher Arbeitsgang, dessen Schritte die folgenden waren:

- *Repraesentatio*, d. i. Vorstellung. Zum Beispiel der Louvre in Paris. Für uns ist er im jetzigen Augenblick eine »Vorstellung«. Wo befindet sie sich? Im Kopf? Wie ist es dann zu tungehen, noch wissenschaftlicher zu sagen: im Gehirn? Aber ein Sezieren des Gehirns legt keine »Vorstellungen« frei.

- Es wird dann gesagt, daß es sich um ein Bild handelt. Darauf ergibt sich die Frage: wenn wir uns den Louvre vorstellen, ist das, was wir uns vergegenwärtigen, ein Bild? Nein, vielmehr der Louvre. **Immer**, sogar in der »Vergegenwärtigung«, selbst wenn man bloß an etwas denkt und es so auf sich bezieht, stehe ich im Bezug zu den Dingen selbst, wie ich jetzt in Beziehung mit dem Buch hier bin, das ich ansehe und mit dem ich umgehe. Trotz dieser Unmittelbarkeit gibt es jedoch Unterschiede, deren Zügen die Phänomenologie nachgehen muß. Mag auch der Louvre jetzt kein Bild für mich sein, so kann ich doch auch nicht durch die Tür hineingehen, während ich das Buch hier auf dem Tisch aufschlagen kann. Wenn das Buch in dieser Weise vorhanden ist, muß man also sagen, daß es sich mir vorstellt. »Vorstellung« bedeutet hier: das Buch selbst »stellt sich mir vor«. Im Gegensatz zur »Vergegenwärtigung« ist dies Verhältnis das der »Wahrnehmung«.

- Was ist das Eigentümliche der Wahrnehmung? Ein Teilnehmer sagt: die  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ , und bekommt zur Antwort, daß »die Hölle schon bei den Griechen angefangen hat, eben mit der Unterscheidung von  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  und  $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ «. Das Eigentümliche ist der Begriff »Leibhaftigkeit«: in der Wahrnehmung ist das Anwesende »leibhaftig« da. Eine Antwort, die wieder eine neue Frage ist: was ist denn dieser »Leib«, von dem das Adjektiv »leibhaftig« gebildet ist? Die Übersetzung ins Französische sagt: *La chair*, das Fleisch. Aber *la chair*, der Leib als Fleisch, ist das, was ich an mir selbst bin, ist mein Körper, mein Leib. Reiche ich etwa in meinem Leib (als Fleisch) bis an den Louvre? Nein, und eben deshalb ist der

Louvre nur schlechthin Gegenstand einer einfachen Vergewärtigung (die übrigens stets die jedoch nicht vollzogene Möglichkeit leibhafter Wahrnehmung einschließt). Es ist also durchaus der Leib, der die Wahrnehmung auszeichnet. Dieser Leib ist etwas wie die Reichweite des menschlichen Körpers (gestern abend war der Mond näher als der Louvre).

– Das soeben aufgetretene Wort »Körper« bringt eine neue Gefahr mit sich, alles zu verderben. Der Unterschied zwischen »Leib« und »Körper« muß gefaßt werden. Stellt man sich zum Beispiel auf eine Waage, so mißt man nicht seinen Leib, sondern bloß das Gewicht seines Körpers. Oder, darüber hinaus: die Grenze des Leibs ist nicht auch die des Körpers. Die Grenze des Körpers ist die Haut. Die Grenze des Leibs ist schwieriger zu bestimmen. Sie ist nicht die »Welt«, aber vielleicht ebensowenig die »Umwelt«.

Welt gibt es nur, wo es Sprache gibt, das heißt Seinsverständnis. Hier folgten einige Überlegungen über die Arbeiten von Karl von Frisch, der zu bestimmen sucht, was die Biene *sieht*. Dabei ist strittig, was »Sehen« besagt, wenn man einräumt, daß Kühe, einer guten alten französischen Überlieferung zum Trotz, niemals Eisenbahnzüge vorbeifahren sehen.<sup>1</sup>

Daraufhin stellen wir alle fest, daß wir uns einigermaßen von Hegel entfernt haben. Aber Heidegger erinnert daran, daß »phänomenologische Übung wichtiger ist als Hegel-Lektüre«. Was uns keineswegs hindert, zu Hegel zurückzukehren.

Und somit wiederaufzunehmen, was bisher gesagt wurde:

1) Das Absolute soll für den Menschen – für das Bewußtsein – erscheinen.

2) Das menschliche Bewußtsein hat in der Neuzeit den Grundzug des »Setzens«.

<sup>1</sup> Anspielung auf einen französischen Scherz, demzufolge die Stumpfsinnigkeit der Rinder sich im stundenlangen »Begaffen« vorüberfahrender Züge ausdrückt.

3) »Setzen« (oder *positio*) ist mehrdeutig. Im Unterschied zu »Setzen« im Sinne von »einen Baum pflanzen« gibt es die *θέσις* im Sinn des »vor sich *stehend* haben«.

Von hier aus ist das zweite Moment der Erfassung des Absoluten durch die Vernunft zu verstehen: die »Konstruktion«.

2. Das Absolute soll für das Bewußtsein »konstruiert« werden. Diese Konstruktion wird außerdem auch »Produktion« genannt. Achten wir genau auf diese beiden Begriffe.

Wenn Marx sagt: »Der Mensch produziert sich selbst usw. . .«, so besagt das: »Der Mensch ist eine Fabrik. Er macht sich selbst, wie er seine Schuhe herstellt.« Aber was bedeutet bei Hegel »Produktion«? Durchaus nicht: daß der Mensch das Absolute macht. Die Produktion ist die Gestalt des Vollzugs der Reflexion. Im Erscheinenlassen wird das Absolute dem Bewußtsein vor-geführt, her-bei-gestellt, das heißt pro-duziert. Es handelt sich nicht um ein Machen, sondern um das »erscheinen Lassen«.

Die Konstruktion ihrerseits verweist auf Architektur. Diese das Absolute vorstellende Vernunft (Vorstellen im Sinne des Vor-führens) ist eine konstruierende Vernunft (im Sinne der Architektur). Dieser Gedanke geht auf Kant zurück: Vernunft ist »Erkenntnis aus Prinzipien«, ist ihrer Natur nach »architektonisch«<sup>2</sup>. Das heißt: sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System.

Zusammengefaßt: Die Vernunft »reflektiert« das Absolute. Dieses Reflektieren ist ein sich-vor-führen, d. i. eine Produktion. Diese Produktion ist eine Konstruktion, wobei Konstruieren heißt: Zusammengehöriges im Sich-zeigen des Absoluten als zusammengehörig zusammenbauen (zusammenstellen)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Kr. d. r. V., a.a.O. B 358, B 875.

Über das Systematische siehe wiederum Kant, Kr. d. r. V., a.a.O. A 645, B 673.



3. Letztes Moment: die »Kontraktion«. Es ist jetzt sehr leicht zu verstehen. Cum-trahere, d. i. zusammen-ziehen. Die Kontraktion ist das »Zusammenziehen« aller Gegensätze zur höchsten Einheit des Absoluten.

Durch diese miteinander zusammenhängenden Bestimmungen ist nunmehr die Reflexion der Vernunft erläutert, die Gegenstand der Seite 17 ist. Wir lesen noch einmal den ersten Absatz des »Reflexion als Instrument des Philosophierens« betitelten Abschnitts bis: »so ist dies ein Widerspruch« und betonen besonders diese letzten Worte. Die Vernunft widerspricht sich selbst; sie untersagt sich das, was sie selbst will. Dieser »Widerspruch« entsteht daraus, daß »jedes Produzieren den Charakter der  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ , der  $\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$  hat; so ist die ganze Tätigkeit der Vernunft setzend, etwas Beschränktes«. Darum sagt Hegel vorsichtig: das Absolute soll reflektiert werden.<sup>4</sup>

Dieser Widerspruch muß behoben werden, denn sonst wäre das Absolute nicht »gesetzt«, sondern aufgehoben. An dieser Stelle der Seite 17 hat »Aufheben« nicht den positiven Sinn, den wir ihm soeben zuerkannt haben, als es um den Wesenszug der Hegelschen Dialektik ging. »Aufgehoben« bedeutet hier (S. 17), wenn nicht daß das Absolute »am Erscheinen verhindert« würde, doch wenigstens daß der Zugang dadurch nicht eingeräumt würde.

Der Schluß des Absatzes erregt besondere Aufmerksamkeit wegen der Einführung des »Bewußtlosen«. Beim Bewußtlosen denkt man sofort an Freud. Aber der Unterschied ist außerordentlich groß, nicht allein deshalb, weil Freud »das Unbewußte« und nicht »das Bewußtlose« sagt. Der Unterschied liegt darin, daß Freuds »Unbewußtes« nicht »ins Bewußtsein« gehört, während der Unterschied von »Bewußtem« und »Be-

wußtlosem« bei Hegel dem »Bewußtsein« angehört: ». . . das *im Bewußtsein konstruierte* Absolute als bewußtes und bewußtloses . . .«. Wenn bei den neuzeitlichen Denkern der Wesenszug des Bewußtseins das »Setzen« ist, so muß es jetzt so verstanden werden, daß » als bewußtes « in diesem Satz besagt: » als gesetztes «, und folglich bedeutet »als bewußtloses « : »noch nicht gesetzt, noch nicht aufgehoben«. Ganz allgemein ist Hegels Sprache immer als spekulative und nicht als »normale« Sprache zu verstehen.

Was ist ein spekulativer Satz? Worin liegt der Unterschied zwischen ihm und einem gewöhnlichen Satz? Als Beispiel nimmt Heidegger den Satz: Deus est ipsum esse; Gott ist das Sein selbst. Das ist ein *normaler* metaphysischer Satz, kein spekulativer (im Gegensatz zu dem, was die »Erhabenheit « seines Themas annehmen lassen könnte). Von ihm kommt man zum Spekultativen, wenn das Prädikat dieses Satzes (Sein) zum Subjekt gemacht wird, Subjekt wird. Nämlich: das Sein ist Gott. Dabei geschieht aber keine bloße Umkehrung der grammatischen Struktur des normalen Satzes. Es hat sich etwas geändert. Und zwar hat sich der Sinn des »ist« geändert. Die bloße Umkehrung wurde besagen: Das Sein ist Gott, wie die bloße Umkehrung von »Die Rose ist eine Pflanze « ergäbe : »Die Pflanze ist eine Rose. « Es handelt sich aber nicht nur um eine Umkehrung, sondern um einen Gegenstoß, eine auf das erste »ist« wirkende Gegenbewegung des zweiten »ist«. Aber was bedeutet nun das so umgestoßene »ist«? Meister Eckehart sagte: Istic-heit. Das Sein ist Gott, jetzt spekulativ verstanden, bedeutet: das Sein Gott, das heißt das Sein läßt Gott Gott sein. »Ist« spricht hier transitiv und aktiv. Das entfaltete Sein selbst (wie es in Hegels »Logik« entfaltet wird) ermöglicht erst (in einem spekulativen Rückstoß) das Gott-sein.

Mit dem vom Wehen der Spekulation hervorgerufenen Schweigen schließt die Sitzung.

<sup>4</sup> »Das Absolute soll reflektiert. . . werden«: Sollen bedeutet hier »die Aufgabe der Philosophie«. Hegel sagt: »Das Absolute soll fürs Bewußtsein konstruiert werden, ist die Aufgabe der Philosophie; da aber das Produzieren sowie die Produkte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist dies ein Widerspruch. «