

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

I. ABTEILUNG: VERÖFFENTLICHTE SCHRIFTEN 1910–1976

BAND 8

WAS HEISST DENKEN?



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

WAS HEISST DENKEN?



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Text der durchgesehenen Einzelausgabe mit Randbemerkungen
des Autors aus seinem Handexemplar
Herausgegeben von Paola-Ludovika Coriando

*Der treuen Gefährtin
zum sechzigsten Geburtstag*

Dieser Band ist nur im Rahmen der Gesamtausgabe lieferbar.

© der Einzelausgabe: Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1954

© der Gesamtausgabe:

Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2002

Satz: bLoch Verlag, Frankfurt am Main

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  ISO 9706 · Printed in Germany

ISBN 3-465-03198-9 kt · ISBN 3-465-03199-7 Ln

INHALT

Vorbemerkung zur Einzelausgabe	1
--------------------------------------	---

ERSTER TEIL

Die Vorlesung im Wintersemester 1951/52 mit Stundenübergängen	3
--	---

ZWEITER TEIL

Die Vorlesung im Sommersemester 1952 mit Stundenübergängen	115
---	-----

ANHANG

Bisher unveröffentlichter Textabschnitt aus der IX. Vorlesungsstunde im Wintersemester 1951/52	251
Letzte, nicht vorgetragene Vorlesung (zwölfte Stunde) aus dem Sommersemester 1952	253
<i>Nachwort der Herausgeberin</i>	267

VORBEMERKUNG ZUR EINZELAUSGABE

Die Schrift bringt den unveränderten Text der beiden einstündigen Vorlesungen, die unter dem selben Titel im Wintersemester 1951–52 und im Sommersemester 1952 an der Universität Freiburg i.Br. gehalten wurden.

Der Text der einzelnen Vorlesungsstunden ist durch römische Ziffern kenntlich gemacht.

Die wöchentlichen und bisweilen noch längeren Pausen zwischen den Vorlesungsstunden machten es nötig, durch eine Wiederholung der jeweils vorausgegangenen Vorlesung die Hörer in den Fortgang dieser zurückzubringen. Die Stundenübergänge sind gesondert gedruckt.* Sie können für sich in ihrer eigenen Folge oder aber als Überleitung zwischen den Vorlesungsstunden gelesen werden.

* [Anmerkung d. Hg.: Für die Veröffentlichung innerhalb der Gesamtausgabe wurden die Stundenübergänge jeweils an den Beginn der Vorlesungsstunde gesetzt, in der sie gehalten wurden.]

ERSTER TEIL

*Die Vorlesung im Wintersemester 1951/52
mit Stundenübergängen*

ERSTE STUNDE

In das, was Denken heißt, gelangen wir, wenn wir selber denken. Damit ein solcher Versuch glückt, müssen wir bereit sein, das Denken zu lernen.

Sobald wir uns auf dieses Lernen einlassen, haben wir auch schon zugestanden, daß wir das Denken noch nicht vermögen.

Aber der Mensch heißt doch der, der denken kann – und das mit Recht. Denn er ist das vernünftige Lebewesen. Die Vernunft, die ratio, entfaltet sich im Denken. Als das vernünftige Lebewesen muß der Mensch denken können, wenn er nur will. Indes will der Mensch vielleicht denken und kann es doch nicht. Am Ende will er bei diesem Denkenwollen zu viel und kann deshalb zu wenig. Der Mensch kann denken, insofern er die Möglichkeit dazu hat. Allein dieses Mögliche verbürgt uns noch nicht, daß wir es vermögen. Denn wir vermögen nur das, was wir mögen. Aber wir mögen wiederum wahrhaft nur Jenes, was seinerseits uns selber und zwar uns in unserem Wesen mag, indem es sich unserem Wesen als das zuspricht, was uns im Wesen hält. Halten heißt eigentlich hüten, auf dem Weideland weiden lassen. Was uns in unserem Wesen hält, hält uns jedoch nur so lange, als wir selber von uns her das Haltende be-halten. Wir be-halten es, wenn wir es nicht aus dem Gedächtnis lassen. Das Gedächtnis ist die Versammlung des Denkens. Worauf? Auf das, was uns hält, insofern es bei uns bedacht ist, bedacht nämlich deshalb, weil Es das zu-Bedenkende bleibt. Das Bedachte ist das mit einem Andenken Beschenkte, beschenkt, weil wir es mögen. Nur wenn wir das mögen, was in sich das zu-Bedenkende ist, vermögen wir das Denken.

Um das Denken zu vermögen, müssen wir es lernen. Was ist Lernen? Der Mensch lernt, insofern er sein Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung bringt, was ihm jeweils an Wesenhaf-

tem zugesprochen wird. Das Denken lernen wir, indem wir auf das achten, was es zu bedenken gibt.

Unsere Sprache nennt z.B. das, was zum Wesen des Freundes gehört, das Freundliche. Dementsprechend nennen wir jetzt das, was in sich das zu-Bedenkende ist: das Bedenkliche. Alles Bedenkliche *gibt* zu denken. Aber es gibt diese Gabe immer nur insoweit, als das Bedenkliche von sich her schon das zu-Bedenkende *ist*. Wir nennen jetzt und in der Folge dasjenige, was stets, weil einsther und allem voraus, zu bedenken bleibt: das Bedenklichste. Was ist das Bedenklichste? Wie zeigt es sich in unserer bedenklichen Zeit?

Das Bedenklichste ist, daß wir noch nicht denken; immer noch nicht, obgleich der Weltzustand fortgesetzt bedenklicher wird. Dieser Vorgang scheint freilich eher zu fordern, daß der Mensch handelt und zwar ohne Verzug, statt in Konferenzen und auf Kongressen zu reden und sich im bloßen Vorstellen dessen zu bewegen, was sein sollte und wie es gemacht werden müßte. Somit fehlt es am Handeln und keineswegs am Denken.

Und dennoch – vielleicht hat der bisherige Mensch seit Jahrhunderten bereits zu viel gehandelt und zu wenig gedacht. Aber wie kann heute jemand behaupten, daß wir noch nicht denken, wo doch überall das Interesse für die Philosophie rege ist und immer lauter wird, wo beinahe jedermann wissen will, was es denn mit der Philosophie auf sich hat. Die Philosophen sind »die« Denker. So heißen sie, weil sich das Denken eigentlich in der Philosophie abspielt.

Niemand wird bestreiten wollen, daß heute ein Interesse für die Philosophie besteht. Doch gibt es heute noch etwas, wofür der Mensch sich nicht interessiert, in der Weise nämlich, wie er das »interessieren« versteht?

Inter-esse heißt: unter und zwischen den Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr bleiben. Allein für das heutige Interesse gilt nur das Interessante. Das ist solches, was erlaubt, im nächsten Augenblick schon gleichgültig zu sein und durch anderes abgelöst zu werden, was einen dann ebensowenig angeht wie

das Vorige. Man meint heute oft, etwas dadurch besonders zu würdigen, daß man es interessant findet. In Wahrheit hat man durch dieses Urteil das Interessante bereits in das Gleichgültige und alsbald Langweilige abgeschoben.

Daß man für die Philosophie ein Interesse zeigt, bezeugt noch keine Bereitschaft zum Denken. Gewiß gibt es allenthalben eine ernsthafte Beschäftigung mit der Philosophie und ihren Fragen. Es gibt einen rühmenswürdigen Aufwand von Gelehrsamkeit zur Erforschung ihrer Geschichte. Hier bestehen nützliche und löbliche Aufgaben, zu deren Erfüllung nur die besten Kräfte gut genug sind, zumal dann, wenn sie uns Vorbilder großen Denkens vor Augen führen. Aber selbst die Tatsache, daß wir uns Jahre hindurch mit den Abhandlungen und Schriften der großen Denker eindringlich abgeben, leistet noch nicht die Gewähr, daß wir selber denken oder auch nur bereit sind, das Denken zu lernen. Im Gegenteil: die Beschäftigung mit der Philosophie kann uns sogar am hartnäckigsten den Anschein vorgaukeln, daß wir denken, weil wir doch unablässig »philosophieren«.

Gleichwohl bleibt es befremdlich und erscheint als anmaßend zu behaupten, das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit sei, daß wir noch nicht denken. Darum müssen wir diese Behauptung beweisen. Noch ratsamer ist indessen, die Behauptung erst einmal zu erläutern. Es könnte nämlich der Fall eintreten, daß die Forderung nach einem Beweis hinfällig wird, sobald eine genügende Helle in das kommt, was die Behauptung sagt. Sie lautet:

Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken.

Wie der Name »das Bedenkliche« zu verstehen sei, wurde bereits angedeutet. Es ist das, was uns zu denken gibt. Beachten wir es wohl und lassen wir jetzt schon jedem Wort sein Gewicht. Es gibt solches, was selber, von sich her, gleichsam von seinem Haus aus, uns zu denken gibt. Es gibt solches, das uns daraufhin anspricht, daß wir auf es bedacht sind, daß wir, denkend, ihm uns zuwenden: es denken.

Das Bedenkliche, das, was uns zu denken gibt, ist demnach keineswegs durch uns festgesetzt, nicht durch uns erst aufgestellt, nicht durch uns nur vor-gestellt. Was am meisten von sich aus zu denken gibt, das Bedenklichste, ist nach der Behauptung dies: daß wir noch nicht denken.

Dies sagt jetzt: wir sind noch nicht vor das und noch nicht in den Bereich dessen gelangt, was von sich her in einem wesentlichen Sinne bedacht sein möchte. Dies wird vermutlich daran liegen, daß wir Menschen uns dem, was bedacht sein möchte, noch nicht hinreichend zuwenden. Dann wäre dies, daß wir noch nicht denken, lediglich eine Säumnis, eine Verzögerung im Denken oder, wenn es hoch kommt, ein Versäumnis von seiten des Menschen. Daher könnte einer solchen menschlichen Saumseligkeit auf menschliche Weise durch geeignete Maßnahmen abgeholfen werden. Das menschliche Versäumnis gäbe zwar zu denken, aber doch nur vorübergehend. Daß wir noch nicht denken, wäre zwar bedenklich, dürfte jedoch als dieser augenblickliche und behebbare Zustand des heutigen Menschen niemals das Bedenklichste schlechthin genannt werden. Wir nennen es aber so und deuten hierdurch folgendes an: daß wir noch nicht denken, liegt keineswegs nur daran, daß der Mensch sich noch nicht genügend dem zuwendet, was von Haus aus bedacht sein möchte, weil es in seinem Wesen das zu-Denkende bleibt. Daß wir noch nicht denken, kommt vielmehr daher, daß dieses zu-Denkende selbst sich vom Menschen abwendet, langher schon abgewendet hat.

Sogleich werden wir wissen wollen, wann dies geschah. Wir werden vordem schon und noch begieriger fragen, wie wir denn überhaupt von einem solchen Ereignis wissen können. Die auf der Lauer liegenden Fragen solcher Art überstürzen sich vollends, wenn wir dazu noch dieses sagen: das, was uns eigentlich zu denken gibt, hat sich nicht irgendwann zu einer historisch datierbaren Zeit vom Menschen abgewendet, sondern: das eigentlich zu-Denkende hält sich von einsther in solcher Abwendung.

Andererseits hat der Mensch unserer Geschichte immer in ir-

gendeiner Weise gedacht; er hat sogar Tiefstes gedacht und dem Gedächtnis anvertraut. Als der so Denkende blieb er und bleibt er auf das zu-Denkende bezogen. Gleichwohl vermag der Mensch nicht eigentlich zu denken, solange sich das zu-Denkende entzieht.

Wenn wir nun, so wie wir jetzt hier sind, uns nichts vorreden lassen, müssen wir das bisher Gesagte als eine einzige Kette leerer Behauptungen zurückweisen und außerdem erklären, daß das Vorgebrachte mit Wissenschaft nichts zu tun hat.

Es wird gut sein, wenn wir möglichst lange in solcher Abwehrlhaltung zu dem Gesagten ausharren; denn so allein halten wir uns in dem nötigen Abstand für einen Anlauf, aus dem her vielleicht dem einen oder anderen der Sprung in das Denken gelingt. Es ist nämlich wahr, daß das bisher Gesagte und die ganze folgende Erörterung mit Wissenschaft nichts zu tun hat, gerade dann, wenn die Erörterung ein Denken sein dürfte. Der Grund dieses Sachverhaltes liegt darin, daß die Wissenschaft ihrerseits nicht denkt und nicht denken kann und zwar zu ihrem Glück und das heißt hier zur Sicherung ihres eigenen festgelegten Ganges. Die Wissenschaft denkt nicht.^a Das ist ein anstößiger Satz. Lassen wir dem Satz seinen anstößigen Charakter auch dann, wenn wir sogleich den Nachsatz anfügen, daß die Wissenschaft es gleichwohl stets und auf ihre besondere Weise mit dem Denken zu tun hat. Diese Weise ist allerdings nur dann eine echte und in der Folge

^a »Die Wissenschaft denkt nicht.«

(Vgl. Vorträge und Aufsätze S. 62)

keine abschätzige Beurteilung; keine Feststellung einer Tatsache; vielmehr eine Wesensbestimmung (das »nicht« kein *Versäumnis* sondern »Verweigerung«): dies sagt: die Wissenschaft hat die *Seinsweise* ihres *Gebietes* als solche nicht zum Thema – ihrem Thema – kann dieses *überhaupt nicht haben* –

Denken im Sinne der Denker

Denken bestimmt von seinem *Geheiß* her das Geheiß des Austrags. – »Zur Sache des Denkens« Seinsgeschichte und ontologische Differenz

Wissenschaft und Besinnung – Technisch und politisch maßlos –

»die Wissenschaft« – nicht: die einzelnen Forscher, die möglicherweise »denken«, aber *dann* nicht in der Methode ihrer Forschung, als wissenschaftlich Beschäftigte

eine fruchtbare, wenn die Kluft sichtbar geworden ist, die zwischen dem Denken und den Wissenschaften besteht, und zwar besteht als eine unüberbrückbare. Es gibt hier keine Brücke, sondern nur den Sprung. Darum sind vollends alle Notbrücken und Eselsbrücken, die zwischen dem Denken und den Wissenschaften gerade heute einen bequemen Marktbetrieb einrichten wollen, vom Übel. Darum müssen wir jetzt, insofern wir aus den Wissenschaften herkommen, das Anstößige und Befremdliche des Denkens aushalten – gesetzt, daß wir bereit sind, das Denken zu lernen. Lernen heißt: unser Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung bringen, was sich jeweils an Wesenhaftem uns zuspricht. Damit wir solches Bringen vermögen, müssen wir uns auf den Weg machen. Wenn wir das Denken lernen, dürfen wir vor allem auf dem Weg, den wir dabei einschlagen, uns nicht voreilig über die bedrängenden Fragen hinwegtäuschen, sondern müssen uns auf Fragen einlassen, die Jenes suchen, was sich durch kein Erfinden finden läßt. Wir Heutigen zumal können nur lernen, wenn wir dabei immer zugleich verlernen; für den uns angehenden Fall gesprochen: wir können das Denken nur lernen, wenn wir sein bisheriges Wesen von Grund aus verlernen. Aber dazu ist nötig, daß wir es zugleich kennen lernen.

Wir sagten: der Mensch denkt noch nicht und zwar deshalb nicht, weil das zu-Denkende sich von ihm abwendet; er denkt keineswegs nur darum nicht, weil der Mensch sich dem zu-Denkenden nicht hinreichend zuwendet.

Das zu-Denkende wendet sich vom Menschen ab. Es entzieht sich ihm. Doch wie können wir von Solchem, das sich einsther entzieht, überhaupt das Geringste wissen oder es auch nur nennen? Was sich entzieht, versagt die Ankunft. Allein – das Sichentziehen ist nicht nichts. Entzug ist Ereignis. Was sich entzieht, kann sogar den Menschen wesentlicher angehen und in den Anspruch nehmen als alles Anwesende, das ihn trifft und betrifft. Die Betroffenheit durch das Wirkliche hält man gern für das, was die Wirklichkeit des Wirklichen ausmacht. Aber die Betroffenheit durch das Wirkliche kann den Menschen gerade gegen das

absperren, was ihn angeht, angeht in der gewiß rätselhaften Weise, daß es ihm entgeht, indem es sich ihm entzieht. Das Ereignis des Entzugs könnte das Gegenwärtigste in allem jetzt Gegenwärtigen sein und so die Aktualität alles Aktuellen unendlich überreffen.

Was sich uns entzieht, zieht uns dabei gerade mit, ob wir es so gleich und überhaupt merken oder nicht. Wenn wir in den Zug des Entziehens gelangen, sind wir – nur ganz anders als die Zugvögel – auf dem Zug zu dem, was uns anzieht, indem es sich entzieht. Sind wir als die so Angezogenen auf dem Zuge zu dem uns Ziehenden, dann ist unser Wesen schon durch dieses »auf dem Zuge zu...« geprägt. Auf dem Zuge zu dem Sichentziehenden weisen wir selber auf dieses Sichentziehende. Wir sind wir, indem wir dahin weisen; nicht nachträglich und nicht nebenbei, sondern: dieses »auf dem Zuge zu...« ist in sich ein wesenhaftes und darum ständiges Weisen auf das Sichentziehende. »Auf dem Zuge zu...« sagt schon: zeigend auf das Sichentziehende.

Insofern der Mensch auf diesem Zug *ist*, *zeigt* er als der so Ziehende in das, was sich entzieht. *Als* der dahin Zeigende *ist* der Mensch der Zeigende. Der Mensch ist hierbei jedoch nicht zunächst Mensch und dann noch außerdem und gelegentlich ein Zeigender, sondern: gezogen in das Sichentziehende, auf dem Zug in dieses und somit zeigend in den Entzug, *ist* der Mensch allererst Mensch. Sein Wesen beruht darin, ein solcher Zeigender zu sein. Was in sich, seinem Wesen nach, ein Zeigendes ist, nennen wir ein Zeichen. Auf dem Zug in das Sichentziehende ist der Mensch ein Zeichen. Weil dieses Zeichen jedoch in das Sichentziehende zeigt, deutet es nicht so sehr auf das, was sich da entzieht, als vielmehr in das Sichentziehen. Das Zeichen bleibt ohne Deutung.

Hölderlin sagt in einem Entwurf zu einer Hymne:

»Ein Zeichen sind wir, deutungslos«

Der Dichter fährt mit den beiden Verszeilen fort:

»Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.«

(Hell. IV, 225)

Die Entwürfe zu der Hymne sind neben Titeln wie »Die Schlange«, »Das Zeichen«, »Die Nymphe« auch überschrieben mit »Mnemosyne«. Wir können das griechische Wort übersetzen durch: Gedächtnis. Unsere Sprache sagt: »das Gedächtnis«; sie sagt aber auch: die Erkenntnis, die Befugnis und wieder: das Begräbnis, das Geschehnis. Kant z.B. sagt in seinem Sprachgebrauch bald: die Erkenntnis, bald: das Erkenntnis. Wir dürfen daher ohne Gewaltsamkeit dem griechischen Femininum entsprechend *Μνημοσύνη* übersetzen: »die Gedächtnis«.

Hölderlin nennt nämlich das griechische Wort *Μνημοσύνη* als den Namen einer Titanide. Sie ist nach dem Mythos die Tochter von Himmel und Erde. Mythos heißt: das sagende Wort. Sagen ist für die Griechen: offenbar machen, erscheinen lassen, nämlich das Scheinen und das im Scheinen, in seiner Epiphanie, Wesende. *Μῦθος* ist das Wesende in seiner Sage: das Scheinende in der Unverborgenheit seines Anspruchs. Der *μῦθος* ist der alles Menschenwesen zuvor und von Grund aus angehende Anspruch, der an das Scheinende, an das Wesende denken läßt. *Λόγος* sagt das Selbe; *μῦθος* und *λόγος* treten keineswegs, wie die landläufige Philosophiehistorie meint, durch die Philosophie als solche in einen Gegensatz, sondern gerade die frühen Denker der Griechen (Parmenides, Frgm. 8) gebrauchen *μῦθος* und *λόγος* in derselben Bedeutung; *μῦθος* und *λόγος* treten erst dort aus- und gegeneinander, wo weder *μῦθος* noch *λόγος* ihr anfängliches Wesen behalten können. Dies ist bei Platon schon geschehen. Es ist ein auf dem Grunde des Platonismus vom neuzeitlichen Rationalismus übernommenes Vorurteil der Historie und der Philologie, zu meinen, der *μῦθος* sei durch den *λόγος* zerstört worden. Das Religiöse wird niemals durch die Logik zerstört, sondern immer nur dadurch, daß der Gott sich entzieht.^b

^b (»indem er in die Philosophie kommt«)

Jean Beaufret

Mnemosyne, die Tochter von Himmel und Erde, wird als Braut des Zeus in neun Nächten die Mutter der Musen. Spiel und Musik, Tanz und Dichtung gehören dem Schoß der Mnemosyne, der Gedächtnis. Offenkundig meint dieses Wort anderes als nur die von der Psychologie feststellbare Fähigkeit, Vergangenes in der Vorstellung zu behalten. Gedächtnis denkt an das Gedachte. Aber als Name der Mutter der Musen meint »Gedächtnis« nicht ein beliebiges Denken von irgendwelchem Denkbaren. Gedächtnis ist die Versammlung des Denkens auf das, was überall im voraus schon bedacht sein möchte. Gedächtnis ist die Versammlung des Andenkens. Sie birgt bei sich und verbirgt in sich das, woran jeweils zuvor zu denken ist bei allem, was west und sich als Wesendes, Gewesendes zuspricht: Gedächtnis, die Mutter der Musen: das Andenken an das zu-Denkende ist der Quellgrund des Dichtens. Das Dichten ist darum das Gewässer, das bisweilen rückwärts fließt der Quelle zu, zum Denken als Andenken. Solange wir freilich meinen, darüber, was Denken sei, gäbe uns die Logik einen Aufschluß, solange werden wir nicht bedenken können, inwiefern alles Dichten im Andenken beruht. Alles Gedichtete entspringt aus der An-dacht des Andenkens.

Unter dem Titel Mnemosyne sagt Hölderlin:

»Ein Zeichen sind wir, deutungslos...«

Wer wir? Wir, die heutigen Menschen; die Menschen eines Heute, das schon lange und noch lange währt in einer Länge, für die keine Zeitrechnung der Historie je ein Maß aufbringt. In derselben Hymne Mnemosyne heißt es: »Lang ist / die Zeit« – nämlich die, in der wir ein deutungsloses Zeichen sind. Gibt das nicht genug zu denken, daß wir ein Zeichen sind und zwar ein deutungsloses? Vielleicht gehört das, was der Dichter in diesen und in den folgenden Worten sagt, zu dem, woran sich uns das Bedenklichste zeigt, zu jenem Bedenklichsten, an das die Behauptung über unsere bedenkliche Zeit zu denken versucht. Vielleicht bringt diese Behauptung, wenn wir sie nur genügend erörtern, einiges Licht in das Wort des Dichters; vielleicht auch ruft wiederum das

Wort Hölderlins, weil es ein dichtendes ist, uns anspruchreicher und darum winkender auf den Weg eines Denkens, das dem Bedenklichsten nachdenkt. Gleichwohl bleibt vorerst dunkel, was der Hinweis auf das Wort Hölderlins überhaupt soll. Fraglich bleibt, mit welchem Recht wir auf dem Weg eines Denkversuches einen Dichter und gerade diesen nennen. Ungeklärt bleibt auch, auf welchem Boden und in welchen Grenzen der Hinweis auf das Dichterische verbleiben muß.

ZWEITE STUNDE

Übergang von der ersten zur zweiten Stunde

Wir versuchen, auf dem Weg dieser Vorlesung das Denken zu lernen. Der Weg ist weit. Wir wagen nur wenige Schritte. Sie führen, wenn es gut geht, in das Vorgebirge des Denkens. Aber sie führen an Orte, die wir durchwandern müssen, um dorthin zu gelangen, wo nur noch der Sprung hilft. Er allein bringt uns in die Ortschaft des Denkens. Darum lernen wir schon zum Beginn des Weges einige Vorübungen im Springen, ohne daß wir dies sogleich merken und zu merken brauchen.

Im Unterschied zu einem stetigen Fortgang, auf dem wir unvermerkt von einem zum anderen gelangen und alles sich gleich bleibt, bringt uns der Sprung jäh dorthin, wo alles anders ist, so, daß es uns befremdet. Das Jähe, das Gähe, ist das plötzlich steil Abfallende oder Ansteigende. Es bestimmt den Rand der Kluft. Auch wenn wir bei solchem Sprung nicht stürzen, be-stürzt uns dagegen Jenes, wobei wir im Sprung ankommen.

So ist es denn ganz in der Ordnung, daß sich schon im Beginn unseres Weges das Bestürzende meldet. Indessen wäre es mißlich, wenn das Befremdende nur daher käme, daß Sie noch nicht genau genug hinhören. In solchem Falle müßte Ihnen dann gerade jenes Befremdliche völlig entgehen, das in der Sache selber liegt. Die Sache des Denkens ist nie anders als bestürzend. Sie ist um so bestürzender, je vorurteilsfreier wir uns hinhalten. Dazu bedarf es der Bereitwilligkeit zum Hören. Sie läßt uns über die Zäune des gewohnten Meinens hinweg und in freieres Gelände kommen. Um diese Bereitwilligkeit zu stützen, seien jetzt einige Zwischenbemerkungen eingeflochten, die zugleich für alle folgenden Stunden gelten.

An der Universität bleibt die Gefahr besonders groß, daß man

sich dem Denken gegenüber verhält, zumal dann, wenn unmittelbar von den Wissenschaften die Rede ist. Denn wo anders wird von uns zwingender gefordert, daß wir uns den Kopf zerbrechen, als in den Forschungs- und Lehranstalten der wissenschaftlichen Arbeit? Daß Kunst und Wissenschaft, obwohl man sie bei Festreden immer noch zusammen anführt, voneinander durchaus verschieden sind, gesteht jedermann ohne Vorbehalt zu. Wenn dagegen das Denken gegen die Wissenschaften unterschieden und gegen sie abgesetzt wird, hält man dies sogleich für eine Herabsetzung der Wissenschaft. Man befürchtet sogar, das Denken eröffne eine Feindseligkeit gegen die Wissenschaften, trübe den Ernst und störe die Lust an der wissenschaftlichen Arbeit.

Selbst wenn solche Befürchtungen im Recht wären, was keineswegs der Fall ist, bliebe es auch taktlos und geschmacklos zugleich, an der Stätte, die der Ausbildung in den Wissenschaften dient, gegen die Wissenschaft aufzutreten. Schon der Takt müßte hier alle Polemik verhindern. Allein noch anderes spricht mit. Jede Art von Polemik verfehlt im voraus die Haltung des Denkens. Die Rolle eines Widersachers ist nicht die Rolle des Denkens. Denn ein Denken denkt nur dann, wenn es dem nachgeht, was *für* eine Sache spricht. Alles abwehrende Sprechen hat hier stets nur den Sinn, die Sache zu schützen. Insoweit auf unserem Weg die Wissenschaften zur Sprache kommen müssen, sprechen wir nicht gegen die Wissenschaften, sondern für sie, nämlich für die Klarheit über ihr Wesen. Darin liegt bereits die Überzeugung, daß die Wissenschaften in sich etwas positiv Wesentliches sind. Ihr Wesen jedoch ist freilich anderer Art, als man sich das heute noch an unseren Universitäten vorstellen möchte. Es scheint jedenfalls so, als schrecke man noch davor zurück, mit dem erregenden Sachverhalt ernst zu machen, daß die heutigen Wissenschaften in den Bereich des Wesens der modernen Technik gehören und nur dahin. Ich sage, wohlgemerkt, in den Bereich des *Wesens* der Technik, nicht einfach in die Technik. Noch liegt ein Nebel um das Wesen der modernen Wissenschaft. Dieser Nebel wird jedoch nicht von einzelnen Forschern und Gelehrten inner-

halb der Wissenschaften erzeugt. Er ist überhaupt nicht vom Menschen gemacht. Er steigt aus der Gegend jenes Bedenklichsten auf, daß wir noch nicht denken; wir alle noch nicht, der Sprecher mit einbegriffen, er sogar zuerst.

Darum versuchen wir hier, das Denken zu lernen. Wir gehen hier miteinander einen Weg und halten keine Mahnreden. Lernen heißt: das Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung bringen, was sich jeweils an Wesenhaftem uns zuspricht. Je nach der Art dieses Wesenhaften, je nach dem Bereich, aus dem sein Zuprsuch kommt, ist das Entsprechen und damit die Art des Lernens verschieden.

Ein Schreinerlehrling z. B., jemand, der Schreine bauen lernt und ähnliche Dinge, übt beim Lernen nicht nur die Fertigkeit in der Verwendung der Werkzeuge. Er macht sich auch nicht nur mit den gebräuchlichen Formen der Dinge, die er zu bauen hat, bekannt. Er bringt sich, wenn er ein echter Schreiner wird, vor allem zu den verschiedenen Arten des Holzes und zu den darin schlafenden Gestalten in die Entsprechung, zum Holz, wie es mit der verborgenen Fülle seines Wesens in das Wohnen des Menschen hereinragt. Dieser Bezug zum Holz trägt sogar das ganze Handwerk. Ohne diesen Bezug zum Holz bleibt es in der leeren Betriebsamkeit hängen. Die Beschäftigung in ihr wird dann lediglich durch das Geschäft bestimmt. Jedes Handwerk, alles menschliche Handeln steht immer in dieser Gefahr. Das Dichten ist hiervon so wenig ausgenommen wie das Denken.

Ob ein Schreinerlehrling jedoch beim Lernen in die Entsprechung zum Holz und zu den hölzernen Dingen gelangt oder nicht, hängt offensichtlich davon ab, daß einer da ist, der den Lehrling solches lehrt.

In der Tat. Das Lehren ist noch schwieriger als das Lernen. Man weiß dies wohl; aber man bedenkt es selten. Weshalb ist das Lehren schwerer als das Lernen? Nicht deshalb, weil der Lehrer die größere Summe von Kenntnissen besitzen und sie jederzeit bereit haben muß. Das Lehren ist darum schwerer als das Lernen, weil Lehren heißt: lernen lassen. Der eigentliche Lehrer läßt

sogar nichts anderes lernen als – das Lernen. Deshalb erweckt sein Tun oft auch den Eindruck, daß man bei ihm eigentlich nichts lernt, sofern man jetzt unversehens unter »lernen« nur die Beschaffung nutzbarer Kenntnisse versteht. Der Lehrer ist den Lehrlingen einzig darin voraus, daß er noch weit mehr zu lernen hat als sie, nämlich: das Lernen-lassen. Der Lehrer muß es vermögen, belehrbarer zu sein als die Lehrlinge. Der Lehrer ist seiner Sache weit weniger sicher als die Lernenden der ihrigen. Darum kommt bei dem Verhältnis von Lehrer und Lernenden, wenn es ein wahres ist, niemals die Autorität des Viel-Wissers und der autoritative Einfluß des Beauftragten ins Spiel. Darum bleibt es eine hohe Sache, ein Lehrer zu werden, was etwas völlig anderes ist, als ein berühmter Dozent zu sein. Vermutlich liegt es an dieser hohen Sache und ihrer Höhe, daß heute, wo alles nur nach unten und von unten her, z. B. vom Geschäft aus, gemessen wird, daß heute niemand mehr Lehrer werden möchte. Vermutlich hängt diese Abneigung mit jenem Bedenklichsten zusammen, das zu denken gibt. Wir müssen das echte Verhältnis zwischen Lehrer und Lehrlingen gut im Auge behalten, falls im Verlauf dieser Vorlesung ein Lernen wach werden dürfte.

Wir versuchen hier das Denken zu lernen. Vielleicht ist das Denken auch nur dergleichen wie das Bauen an einem Schrein. Es ist jedenfalls ein Hand-Werk. Mit der Hand hat es eine eigene Bewandtnis. Die Hand gehört nach der gewöhnlichen Vorstellung zum Organismus unseres Leibes. Allein das Wesen der Hand läßt sich nie als ein leibliches Greiforgan bestimmen oder von diesem her erklären. Greiforgane besitzt z. B. der Affe, aber er hat keine Hand. Die Hand ist von allen Greiforganen: Tatzen, Krallen, Fängen, unendlich, d. h. durch einen Abgrund des Wesens verschieden. Nur ein Wesen, das spricht, d. h. denkt, kann die Hand haben und in der Handhabung Werke der Hand vollbringen.

Allein das Werk der Hand ist reicher, als wir gewöhnlich meinen. Die Hand greift und fängt nicht nur, drückt und stößt nicht nur. Die Hand reicht und empfängt und zwar nicht allein Dinge,

sondern sie reicht sich und empfängt sich in der anderen. Die Hand hält. Die Hand trägt. Die Hand zeichnet, vermutlich weil der Mensch ein Zeichen ist. Die Hände falten sich, wenn diese Gebärde den Menschen in die große Einfalt tragen soll. Dies alles ist die Hand und ist das eigentliche Hand-Werk. In ihm beruht jegliches, was wir gewöhnlich als Handwerk kennen und wobei wir es belassen. Aber die Gebärden der Hand gehen überall durch die Sprache hindurch und zwar gerade dann am reinsten, wenn der Mensch spricht, indem er schweigt. Doch nur insofern der Mensch spricht, denkt er; nicht umgekehrt, wie die Metaphysik es noch meint. Jede Bewegung der Hand in jedem ihrer Werke trägt sich durch das Element, gebärdet sich im Element des Denkens. Alles Werk der Hand beruht im Denken. Darum ist das Denken selbst das einfachste und deshalb schwerste Hand-Werk des Menschen, wenn es zu Zeiten eigens vollbracht sein möchte.

Wir müssen das Denken lernen, weil die Fähigkeit zum Denken, ja sogar die Begabung für das Denken, noch nicht verbürgen, daß wir das Denken vermögen. Denn dies verlangt, daß wir zuvor das mögen, was sich dem Denken zuspricht. Dies aber ist Jenes, was von sich aus zu denken gibt. Was uns diese Gabe, das eigentlich zu Bedenkende, gibt, nennen wir das Bedenklichste.

Auf die Frage, was denn dieses Bedenklichste sei, antworten wir mit der Behauptung: das Bedenklichste für unsere bedenkliche Zeit ist, daß wir noch nicht denken.

Dies liegt jedoch nie lediglich und nie zuerst daran, daß wir, die Menschen, uns demjenigen, was eigentlich zu denken gibt, nicht hinreichend zuwenden, sondern daran, daß jenes Bedenklichste sich von uns abwendet, sogar einsther vom Menschen abgewendet hat.

Was sich in solcher Weise entzieht, behält und entfaltet seine eigene, unvergleichliche Nähe.

Sind wir auf das Sichentziehende bezogen, dann sind wir auf dem Zug in das Sichentziehende, in die rätselhafte und darum wandelbare Nähe seines Anspruchs. Wenn ein Mensch eigens auf

diesem Zug ist, dann denkt er, mag er noch so weit von dem Sichentziehenden entfernt sein, mag der Entzug wie immer auch verschleiert bleiben. Sokrates hat zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muß unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten flüchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, daß alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Größe, solche Flüchtlinge sein mußten. Das Denken ging in die Literatur ein. Diese hat das Geschick der abendländischen Wissenschaft entschieden, die über die doctrina des Mittelalters zur scientia der Neuzeit wurde. In dieser Form sind alle Wissenschaften auf eine zwiefache Weise der Philosophie entsprungen. Die Wissenschaften kommen aus der Philosophie her, indem sie diese verlassen müssen. Die so Entsprungenen können nie mehr, von sich aus als Wissenschaften, den Sprung zurück springen in ihren Ursprung. Sie bleiben jetzt einem Wesensbereich überantwortet, worin sie nur das Denken aufzufinden vermag, gesetzt, daß dieses selber das Seine vermag.

Wenn der Mensch auf dem Zug in das Sichentziehende ist, zeigt er in das Sichentziehende. Auf dem Zug dahin sind wir ein Zeichen. Aber wir zeigen dabei ein Solches, was nicht, was noch nicht in die Sprache unseres Sprechens übersetzt ist. Es bleibt ohne Deutung. Wir sind ein deutungsloses Zeichen.

Hölderlin sagt in dem mit dem Namen »Mnemosyne« (Gedächtnis) überschriebenen Hymnenentwurf:

»Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.«

So hören wir, unterwegs zum Denken, ein Wort des Dichtens. Weshalb und mit welchem Recht, auf welchem Boden und in welchen Grenzen sich unser Versuch zu denken in eine Zwiespra-

che mit dem Dichten und gar mit dem Gedicht dieses Dichters einläßt, können wir erst als unumgängliche Frage erörtern, wenn wir selbst schon auf einem Weg des Denkens gehen.

Zweite Stunde

Wie sollen wir je das vielgenannte Verhältnis von Denken und Dichten bedenken können, solange wir nicht wissen, was Denken heißt, solange wir demzufolge auch nicht bedenken können, was Dichten ist? Wir Heutigen haben vermutlich nicht die geringste Ahnung davon, wie denkend die Griechen ihre hohe Dichtung, wie denkend sie die Werke ihrer Kunst erlebten, nein, nicht erlebten, sondern in der Anwesenheit ihres Scheinens dastehen ließen.

Nur dies mag jetzt schon einleuchten, daß wir Hölderlins Wort nicht als ein Zitat aus dem Bereich des dichterischen Sagens beziehen, um dadurch den trockenen Gang des Denkens aufzufrischen und auszus schmücken. Das wäre eine Entwürdigung des dichtenden Wortes. Sein Sagen beruht in seiner eigenen Wahrheit. Sie heißt Schönheit. Die Schönheit ist ein Geschick des Wesens der Wahrheit, wobei Wahrheit besagt: die Entbergung des Sichverbergenden. Schön ist nicht das, was gefällt, sondern was unter jenes Geschick der Wahrheit fällt, das sich ereignet, wenn das ewig Unscheinbare und darum Unsichtbare in das erscheinendste Scheinen gelangt. Wir sind daran gehalten, das dichtende Wort in *seiner* Wahrheit, in der Schönheit, zu lassen. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß wir das dichtende Wort denken.

Wenn wir Hölderlins Wort eigens in den Bereich des Denkens einholen, dann müssen wir uns freilich hüten, das, was Hölderlin dichterisch sagt, unbedacht mit dem gleichzusetzen, was wir unter dem Namen »das Bedenklichste« zu denken uns anschicken. Das dichtend Gesagte und das denkend Gesagte sind niemals das Gleiche; aber sie sind zuweilen das Selbe, dann nämlich, wenn

die Kluft zwischen Dichten und Denken rein und entschieden klafft. Dies kann geschehen, wenn das Dichten ein hohes und das Denken ein tiefes ist. Auch davon wußte Hölderlin manches. Wir entnehmen es den beiden Strophen, die überschrieben sind:

Sokrates und Alcibiades

»Warum huldigst du, heiliger Sokrates,
Diesem Jünglinge stets? kennest du Größers nicht?
Warum siehet mit Liebe,
Wie auf Götter, dein Aug' auf ihn?«

(Die Antwort gibt die zweite Strophe:)

Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste,
Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt,
Und es neigen die Weisen
Oft am Ende zu Schönem sich.

(St. A. 1, 260)

Uns geht der Vers an: »Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.« Doch wir überhören bei diesem Vers allzuleicht die eigentlich sagenden und darum tragenden Worte, die Verba. Wir hören das Verbum, wenn wir den Vers, dem gewöhnlichen Ohr ungewohnt, anders betonen:

»Wer das Tiefste *gedacht*, *liebt* das Lebendigste.«

Die nächste Nähe der beiden Verben »gedacht« und »liebt« bildet die Mitte dieses Verses. Das Mögen ruht im Denken. Ein wunderlicher Rationalismus, der die Liebe auf das Denken gründet. Ein fatales Denken, das dabei ist, sentimental zu werden. Doch von all dem findet sich in diesem Vers keine Spur. Was er sagt, ermesen wir erst, wenn wir das Denken vermögen. Darum fragen wir: Was heißt Denken?

Was z. B. Schwimmen »heißt«, lernen wir nie durch eine Abhandlung über das Schwimmen kennen. Was Schwimmen heißt, sagt uns nur der Sprung in den Strom. Die Frage »Was heißt

Denken«? läßt sich niemals dadurch beantworten, daß wir eine Begriffsbestimmung über das Denken, eine Definition, vorlegen und deren Inhalt fleißig ausbreiten. Wir denken im folgenden nicht *über* das Denken. Wir bleiben außerhalb der bloßen Reflexion, die das Denken zu ihrem Gegenstand macht. Große Denker, Kant zuerst und dann Hegel, haben das Unfruchtbare dieser Reflexion erkannt. Sie mußten daher versuchen, sich aus dieser Reflexion hinauszureflektieren. Wie weit sie damit kamen, wohin sie dabei gelangten, das wird uns am geeigneten Ort unseres Weges viel zu denken geben. Das Denken über das Denken hat sich im Abendland als »Logik« entfaltet. Sie hat besondere Kenntnisse über eine besondere Art des Denkens zusammengebracht. Diese Kenntnisse der Logik werden erst in allerjüngster Zeit wissenschaftlich fruchtbar gemacht und zwar in einer besonderen Wissenschaft, die sich »Logistik« nennt. Sie ist die speziellste aller Spezialwissenschaften. Die Logistik gilt jetzt vielerorts, vor allem in den angelsächsischen Ländern, schon als die einzig mögliche Gestalt der strengen Philosophie, weil ihre Ergebnisse und ihr Verfahren sogleich einen sicheren Nutzen für den Bau der technischen Welt abwerfen. Die Logistik beginnt daher heute in Amerika und anderswo als die eigentliche Philosophie der Zukunft die Herrschaft über den Geist zu übernehmen. Dadurch, daß sich die Logistik auf eine geeignete Weise mit der modernen Psychologie und Psychoanalyse und mit der Soziologie koppelt, wird der Konzern der kommenden Philosophie perfekt. Diese Zernierung ist jedoch keineswegs das Gemächte von Menschen. Vielmehr stehen diese Disziplinen im Geschick einer Macht, die weither kommt und für die vielleicht die griechischen Wörter *ποίησις* (Poesie) und *τέχνη* (Technik) die geeigneten Namen bleiben, gesetzt, daß sie uns, den Denkenden, Jenes nennen, was zu denken gibt.

DRITTE STUNDE

Übergang von der zweiten zur dritten Stunde

Die Zwischenbemerkung der vorigen Stunde betraf dreierlei: die Beziehung des Denkens zur Wissenschaft; das Verhältnis zwischen Lehren und Lernen; das Denken als Hand-Werk.

Von einer Wiederholung der drei Bemerkungen sei abgesehen und statt ihrer versucht, einige Fragen und Bedenken zu klären, die von verschiedenen Seiten zu der Zwischenbemerkung vorgebracht wurden.

Wenn wir das Wesen der heutigen Wissenschaft im Wesen der modernen Technik aufsuchen, dann ist die Wissenschaft dadurch schon als etwas im höchsten Sinne Denkwürdiges angesetzt. Die Bedeutung der Wissenschaft ist dabei höher gestellt als bei den überkommenen Auffassungen, die in der Wissenschaft lediglich eine Erscheinung der menschlichen Kultur sehen.

Denn das Wesen der Technik ist nichts Menschliches. Das Wesen der Technik ist vor allem nichts Technisches. Das Wesen der Technik hat seinen Ort in dem, was einsther und vor allem anderen zu denken gibt. Deshalb möchte es vorerst noch ratsam sein, weniger über die Technik zu reden und zu schreiben und mehr ihrem Wesen nachzudenken, damit wir erst einmal einen Weg dahin finden. Das Wesen der Technik durchwaltet unser Dasein in einer Weise, die wir noch kaum vermuten. Darum wurde auch in der vorigen Stunde gerade an einer Stelle, die fast herausforderte, auf die technische Welt einzugehen, über die Technik geschwiegen. Jetzt stellt sich heraus, daß Ihrem Hören für den Beginn unseres Weges in diesem Hörsaal zu viel zugemutet wurde. Wir nannten das Denken das ausgezeichnete Hand-Werk.

Das Denken leitet und trägt jede Gebärde der Hand. Tragen heißt wörtlich: gebärden.

Vom Schreinerhandwerk war die Rede. Man kann einwenden, daß heute schon jeder Dorfschreiner mit Maschinen arbeite. Man kann darauf hinweisen, daß neben den Werkstätten der Handwerker heute und schon seit geraumer Zeit die riesigen Fabrikhallen der Industriewerke erstanden sind. Hier bedient der Arbeiter tagaus nachtein acht oder zehn Stunden hindurch den gleichen Hebel und die Arbeiterin auf die gleiche Art den gleichen Knopf. Der Hinweis darauf ist richtig. Aber er ist in diesem Fall und in dieser Form noch nicht gedacht. Der Hinweis fällt ins Leere, weil er nur halb gehört hat, was die Erörterung vom Handwerk sagte. Das Schreinerhandwerk wurde als Beispiel gewählt und dabei wurde vorausgesetzt, daß niemand auf die Meinung ver falle, durch die Wahl dieses Beispiels solle die Erwartung bekundet sein, der Zustand unseres Planeten lasse sich in absehbarer Zeit oder überhaupt je wieder in eine Dorfidylle verwandeln. Das Schreinerhandwerk wurde deshalb als Beispiel für unser Nachdenken angesetzt, weil die gewöhnliche Verwendung des Namens »Handwerk« sich auf ein menschliches Tun der genannten Art beschränkt. Aber – schon an diesem Handwerk ist, wie doch eigens vermerkt wurde, nicht das bloße Hantieren mit Werkzeugen das Tragende, sondern der Bezug zum Holz. Allein wo ist in den Handgriffen der Industriearbeiter der Bezug zu so etwas wie den schlafenden Gestalten des Holzes? Auf diese Frage sollten Sie gestoßen werden, freilich nicht um dabei haltzumachen. Denn solange wir nur so fragen, fragen wir immer noch von dem bekannten und vormalis üblichen Handwerk her.

Wie ist das mit dem Hebel? Wie ist das mit dem Knopf in den Handgriffen des Arbeiters? Hebel und Knöpfe gibt es auch und seit langem an der Hobelbank einer alten Werkstatt. Doch die Hebel und Knöpfe in den Handgriffen des Industriearbeiters gehören zu einer Maschine. Und wohin gehört die Maschine von der Art der Kraftherzeugungsmaschine? Die moderne Technik beruht nicht darauf und nicht darin, daß Elektromotoren und Tur-

binen und ähnliche Maschinen in Betrieb gesetzt sind, sondern dergleichen kann nur erstellt werden, insofern das Wesen der modernen Technik schon in die Herrschaft gelangt ist. Unser Zeitalter ist nicht ein technisches, weil es das Maschinenzeitalter ist, vielmehr ist es ein Maschinenzeitalter, weil es das technische ist. Solange jedoch das Wesen der Technik uns nicht angeht und zwar als ein gedachtes, solange werden wir es nicht wissen können, was die Maschine ist. Wir werden nicht sagen können, was das ist, worauf der Bezug der Industriearbeiterhand geht. Wir werden nicht ausmachen können, welcher Art Hand-Werk diese Handgriffe sind. Doch – um dergleichen auch nur fragen zu können, müssen wir schon das gewöhnlich gemeinte Handwerk von seinen wesentlichen Bezügen her in den Blick gefaßt haben. Weder der Industriearbeiter, noch die Ingenieure, noch gar die Fabrikbesitzer und am wenigsten der Staat können wissen, wobei sich der heutige Mensch überhaupt aufhält, wenn er in irgend einem Bezug zur Maschine und zu Maschinenteilen steht. Wir alle wissen es noch nicht, welches Hand-Werk der moderne Mensch in der technischen Welt betreiben muß, auch dann betreiben muß, wenn er nicht Arbeiter ist im Sinne des Arbeiters an der Maschine. Auch Hegel, auch Marx konnten dies noch nicht wissen und nicht fragen, weil auch ihr Denken sich noch im Schatten des Wesens der Technik bewegen mußte, weshalb sie auch niemals ins Freie gelangten, um dieses Wesen zureichend zu bedenken. So wichtig die ökonomisch-sozialen, die politischen, die moralischen und sogar religiösen Fragen sein mögen, die in bezug auf das technische Hand-Werk verhandelt werden, sie alle reichen nirgends in den Kern der Sache. Diese verbirgt sich in dem noch unbedachten Wesen der Art und Weise, wie alles, was im Herrschaftsbereich des Wesens der Technik steht, überhaupt ist. Daß solches jedoch bisher unbedacht blieb, liegt in der Tat zunächst daran, daß der Wille zum Handeln, d. h. hier zum Machen und Wirken das Denken überrollte.

Einige erinnern sich vielleicht an den Satz aus der ersten Stunde: der bisherige Mensch hat zuviel gehandelt und zu wenig ge-

dacht. Das Ausbleiben des Denkens hat jedoch seinen Grund nicht nur und nicht zuerst darin, daß der Mensch das Denken zu wenig gepflegt hat, sondern darin, daß sich das zu-Denkende, das, was eigentlich zu denken gibt, seit langem schon entzieht. Weil dieser Entzug waltet, deshalb bleibt das verborgen, wohin das Hand-Werk der technischen Handgriffe reicht. Dieser Entzug ist das, was eigentlich zu denken gibt, ist das Bedenklichste. Wir merken jetzt vielleicht schon eher, daß dieses Bedenklichste, worin sich auch das Wesen der modernen Technik verborgen hält, uns ständig und überall anspricht, daß das Bedenklichste uns gar näher ist als das nächste Handgreifliche der gewöhnlichen Handgriffe und daß es sich gleichwohl entzieht. Daraus erwächst die Not und ergibt sich das Nötige, daß wir den Anspruch des Bedenklichsten erst einmal hören. Um jedoch das vernehmen zu können, was uns zu denken gibt, müssen wir an unserem Teil uns aufmachen, das Denken zu lernen.

Ob wir bei diesem Lernen, aber niemals durch es, in den Bezug zum Bedenklichsten gelangen, dies hat beim Handwerk des Denkens am wenigsten einer in der Hand.

Was wir im jetzigen Fall können oder jedenfalls lernen können, ist: genau hinzuhören. Auch das Hörenlernen ist die gemeinsame Sache des Lernenden und des Lehrenden. Deshalb trifft niemanden ein Tadel, der das Hinhören noch nicht vermag. Ingleichen aber müssen Sie einem Lehrversuch zubilligen, daß er irrt, und dort, wo er nicht irren sollte, vielfach darauf verzichten muß, jedesmal alles auszubreiten, was zu sagen wäre.

Sie erleichtern sich aber das genaue Hinhören wesentlich, wenn Sie sich mit der Zeit eine Gewöhnung abgewöhnen, die mit dem Namen »das eingleisige Denken« bezeichnet sein soll. Die Herrschaft dieser Vorstellungsart ist heute kaum zu übersehen. Die Benennung »eingleisig« ist absichtlich gewählt. Das Gleis hat mit den Schienen zu tun und diese mit der Technik. Wir nähmen die Sache zu leicht, wollten wir meinen, die Herrschaft des eingleisigen Denkens entstamme der menschlichen Bequemlichkeit. Das immer weiter und in verschiedenen Formen um sich

greifende eingleisige Denken ist eine jener erwähnten unvermuteten und unauffälligen Herrschaftsformen des Wesens der Technik, welches Wesen nämlich die unbedingte Eindeutigkeit will und sie deshalb braucht.

In der vorigen Stunde hieß es, Sokrates sei der reinste Denker des Abendlandes, die Nachfolger hätten sich in den Windschatten stellen müssen. Man fragt entsetzt zurück: wie ist es mit Platon, Augustinus, Thomas v. A., Leibniz, Kant, Nietzsche? Darf man diese Denker Sokrates gegenüber so verkleinern? Doch man hat überhört, daß es hieß: alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, »unbeschadet ihrer Größe«. Es könnte also sein, daß einer der reinste Denker bliebe, ohne zu den größten zu gehören. Dann gäbe es hier manches zu bedenken. Darum wurde der Satz über Sokrates auch eingeleitet mit den Worten: »Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, daß alle Denker nach Sokrates, unbeschadet ihrer Größe...«

Man hört etwas von Sokrates, dem reinsten Denker..., überhört das Übrige und fährt auf dem einen Gleis des Halbgehörten weiter bis in das Entsetzen über so einseitig dogmatische Aussagen. Ähnlich steht es mit dem Schluß der letzten Vorlesung. Da wurde gesagt, unser Weg bleibe außerhalb der bloßen Reflexion über das Denken. Wie kann einer so etwas behaupten, wenn er schon zwei Stunden von nichts anderem spricht als vom Denken? Aber vielleicht ist über das Denken reflektieren und dem Denken nachdenken nicht ohne weiteres das Selbe. Es gibt zu bedenken, was Reflexion heißt.

Dritte Stunde

Wenn wir zu lernen versuchen, was Denken heißt, verlieren wir uns dann nicht in die Reflexion, die über das Denken denkt? Gleichwohl fällt auf unserem Weg ständig ein Licht in das Denken. Allein dieses Licht wird nicht durch die Laterne der Refle-

xion erst herzugebracht. Das Licht kommt aus dem Denken selbst und nur aus ihm. Dem Denken eignet das Rätselvolle, daß es selber in sein eigenes Licht gebracht wird, freilich nur dann, wenn es und solange es ein Denken ist und sich davon frei hält, auf einem Rasonieren über die ratio zu beharren.

Das Denken denkt, wenn es dem Bedenklichsten entspricht. Das Bedenklichste zeigt sich in unserer bedenklichen Zeit darin, daß wir noch nicht denken. Was dieser Satz sagt, bleibt vorerst eine Behauptung. Sie hat die Form einer Aussage, auf die wir jetzt eingehen. Wir erörtern zunächst zweierlei: einmal den Ton, den die Behauptung hat, zum anderen ihren Aussagecharakter.

Die Behauptung lautet: das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken.

Als bedenklich gilt uns z. B. am Zustand eines Schwerkranken das Besorgniserregende. Bedenklich nennen wir das Unsichere, das Dunkle, das Drohende, das Finstere, überhaupt das Widrige. Reden wir vom Bedenklichen, dann meinen wir gewöhnlich und sogleich etwas Abträgliches und damit etwas Negatives. Eine Aussage, die von einer bedenklichen Zeit und gar noch von ihrem Bedenklichsten spricht, ist demnach zum voraus auf einen negativen Ton gestimmt. Sie hat nur die widrigen und düsteren Züge des Zeitalters im Blick. Sie haftet an den nichtswürdigen und alles Nichtige fördernden, an den nihilistischen Erscheinungen. Sie sucht deren Kern notwendig in einem Mangel, nach unserem Satz darin, daß es am Denken fehlt.

Man kennt diesen Ton in der Beurteilung unseres Zeitalters zur Genüge. Vor einem Menschenalter sprach man vom »Untergang des Abendlandes«. Heute redet man vom »Verlust der Mitte«. Überall verfolgt und verzeichnet man den Verfall, die Zerstörung, die drohende Vernichtung der Welt. Es gibt überall eine besondere Gattung der Romanreportage, die nur in diesen Niedergängen und Niederungen herumwühlt. Das ist einerseits literarisch viel leichter, als etwas Wesentliches und wahrhaft Gedachtes zu sagen; andererseits beginnt diese Art Literatur schon langweilig zu werden. Man findet, die Welt sei nicht nur aus den

Fugen, sondern sie rolle weg ins Nichts des Sinnlosen. Nietzsche sagt, alldem weit vorausblickend aus höchstem Standort, bereits in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts dafür das einfache, weil gedachte Wort: »Die Wüste wächst«. Das will sagen: die Verwüstung breitet sich aus. Verwüstung ist mehr als Zerstörung. Verwüstung ist unheimlicher als Vernichtung. Die Zerstörung beseitigt nur das bisher Gewachsene und Gebaute; die Verwüstung aber unterbindet künftiges Wachstum und verwehrt jedes Bauen. Die Verwüstung ist unheimlicher als die bloße Vernichtung. Auch diese beseitigt und zwar auch noch das Nichts, während die Verwüstung das Unterbindende und Verwehrende gerade bestellt und ausbreitet. Die Sahara in Afrika ist nur eine Art der Wüste. Die Verwüstung der Erde kann mit der Erzielung eines höchsten Lebensstandards des Menschen ebenso zusammengehen wie mit der Organisation eines gleichförmigen Glückszustandes aller Menschen. Die Verwüstung kann mit beiden das Selbe sein und auf die unheimlichste Weise überall umgehen, nämlich dadurch, daß sie sich verbirgt. Die Verwüstung ist kein bloßes Versanden. Die Verwüstung ist die auf hohen Touren laufende Vertreibung der Mnemosyne. Das Wort »die Wüste wächst« kommt aus einem anderen Ort als die gängigen Beurteilungen unserer Zeit. »Die Wüste wächst« sagte Nietzsche vor fast 70 Jahren. Er fügt hinzu: »weh dem, der Wüsten birgt«.

Nun sieht es so aus, als gehöre die Behauptung »das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken« gleichfalls in das Konzert der Stimmen, die das heutige Europa als krank und das gegenwärtige Zeitalter als im Niedergang begriffen abschätzen.

Hören wir genauer hin! Die Behauptung sagt, das Bedenklichste sei, daß wir noch nicht denken. Die Behauptung sagt weder, daß wir nicht mehr denken, noch sagt sie rundweg, daß wir überhaupt nicht denken. Das mit Bedacht gesagte »noch nicht« deutet darauf, daß wir, weither vermutlich, zum Denken schon unterwegs sind, nicht nur unterwegs zum Denken als einem der-

einst geübten Verhalten, sondern unterwegs *im* Denken, auf dem Weg des Denkens.

Unsere Behauptung bringt demnach einen Lichtblick in die Verdüsterung, die nicht nur von irgendwoher auf der Welt zu lasten scheint, sondern von den Menschen fast herbeigezerrt wird. Unsere Behauptung nennt allerdings die heutige Zeit die bedenkliche. Mit diesem Wort meinen wir, ohne jeden abträglichen Nebenton, das, was uns zu denken gibt, nämlich das, was bedacht sein möchte. Das so verstandene Bedenkliche braucht keinesfalls das Besorgniserregende oder gar Verstörende zu sein. Denn zu denken gibt uns auch das Erfreuliche, auch das Schöne, auch das Geheimnisvolle, auch das Huldreiche. Vielleicht ist dies Genannte sogar bedenklicher denn alles Übrige, was wir sonst und meist recht unbedenklich »das Bedenkliche« zu nennen pflegen. Das vorhin Genannte gibt uns zu denken, wenn nur wir die Gabe nicht dadurch schon zurückweisen, daß wir das Erfreuliche, das Schöne, das Huldvolle lediglich für solches nehmen, was dem Gefühl und dem Erlebnis vorbehalten und der Zugluft des Denkens ferngehalten bleiben soll. Erst dann, wenn wir uns auf das Geheimnisvolle und Huldreiche als das eingelassen haben, was eigentlich zu denken gibt, können wir auch bedenken, was wir vom Bösartigen des Bösen halten sollen.

Das Bedenklichste könnte somit etwas Hohes, vielleicht sogar das Höchste sein, was es für den Menschen gibt, wenn anders der Mensch dasjenige Wesen bleibt, das *ist*, insofern es denkt, d.h. von Gedachtem angesprochen wird, weil sein Wesen im Gedächtnis beruht. Das Bedenklichste braucht auch nicht, gerade wenn es das Höchste ist, auszuschließen, daß es zugleich das Gefährlichste bleibt. Oder meint man, das Wesen des Wahren, das Wesen des Schönen, das Wesen der Huld, um nur dies zu nennen, bestünde ein Mensch auch nur im Geringen ohne Gefahr?

Wenn daher unsere Behauptung von der bedenklichen Zeit und ihrem Bedenklichsten spricht, ist sie keinesfalls auf den Ton des Trübsinns und der Verzweiflung gestimmt. Sie läßt sich nicht blindlings dem Schlimmsten zutreiben. Sie ist nicht pessimi-

stisch. Die Behauptung ist jedoch ebensowenig optimistisch. Sie möchte nicht rasch beschwichtigen mit einer gekünstelt hoffnungsvollen Aussicht auf das Beste. Was bleibt dann noch? Das Unentschiedene zwischen beiden? Die Indifferenz? Dies noch weniger. Denn alles Unentschiedene lebt immer nur von dem, zwischen dem es sich nicht entscheidet. Auch wer sich im Urteilen jenseits von Pessimismus und Optimismus glaubt oder diesseits davon, bleibt immer schon auf Optimismus und Pessimismus orientiert und hält sich nur an eine Abart der Indifferenz. Der Pessimismus aber und der Optimismus, beide samt der von ihnen beköstigten Indifferenz und ihren Abarten kommen aus einer besonderen Beziehung des Menschen zu dem, was man die Geschichte nennt. Diese Beziehung läßt sich in ihrer Besonderheit schwer fassen; nicht weil sie weitab liegt, sondern weil sie für uns schon die gewöhnliche ist. Auch unsere Behauptung kommt offenbar aus einer Beziehung zur Geschichte und Lage des Menschen. Welches ist diese Beziehung? Damit stehen wir beim Zweiten, was wir hinsichtlich unserer Behauptung beachten müssen.

VIERTE STUNDE

Übergang von der dritten zur vierten Stunde

Von der Zwischenbemerkung über die Wissenschaft, über das Lernen und über das Hand-Werk kehrten wir in den Fortgang der Vorlesung zurück. Den Übergang bildete ein Hinweis auf das eingleisige Denken. Dies ist etwas anderes als das bloße einseitige Denken, hat größere Tragweite und eine höhere Herkunft. In der jetzigen Rede vom einseitigen und eingleisigen Denken bedeutet das Wort »Denken« so viel wie »Meinen«. Einer sagt z. B.: ich denke, heute nacht schneit es; wer so spricht, denkt nicht, er meint bloß. Allein dieses Meinen darf uns beileibe nicht als etwas Geringes gelten. Unser tägliches Tun und Lassen bewegt sich in diesem Meinen und zwar notwendig. Sogar die Wissenschaften halten sich darin auf. Inwiefern ist dieses Meinen einseitig? Gehört es nicht zu den obersten Leitsätzen der Wissenschaft, ihre Gegenstände möglichst vielseitig und sogar allseitig zu erforschen? Wo bleibt da etwas Einseitiges? Genau dort, wo der Bereich ihrer Forschung liegt. Die Geschichtswissenschaft durchforscht z. B. ein Zeitalter nach allen nur möglichen Hinsichten und erforscht doch nie, was Geschichte ist. Sie kann das gar nicht wissenschaftlich erforschen. Auf historischem Wege wird ein Mensch niemals finden, was Geschichte ist; so wenig wie jemals ein Mathematiker auf mathematischem Wege, d. h. durch seine Wissenschaft, also zuletzt in mathematischen Formeln zeigen kann, was das Mathematische ist. *Das Wesen* ihrer Bereiche, die Geschichte, die Kunst, die Dichtung, die Sprache, die Natur, der Mensch, Gott – bleibt den Wissenschaften unzugänglich. Zugleich aber fielen die Wissenschaften fortgesetzt ins Leere, wenn sie sich nicht innerhalb dieser Bereiche bewegten. Das Wesen der genannten Bereiche ist die Sache des Denkens. Insofern die Wis-

senschaften *als* Wissenschaften zu dieser Sache keinen Zugang haben, muß gesagt werden, daß sie nicht denken. Wird dies ausgesprochen, dann hört sich das zunächst leicht so an, als dünke sich das Denken den Wissenschaften gegenüber überlegen. Dieser Dünkel wäre, wo er bestehen sollte, unberechtigt; denn gerade weil das Denken sich dort bewegt, wo es das Wesen von Geschichte, Kunst, Sprache, Natur denken könnte, es aber noch nicht vermag, weiß das Denken immer wesentlich weniger als die Wissenschaften. Diese tragen ihren Namen mit vollem Recht, weil sie unendlich viel mehr wissen als das Denken. Und dennoch gibt es in jeder Wissenschaft eine andere Seite, auf die sie als Wissenschaft niemals gelangen kann: das Wesen und die Wesensherkunft ihres Bereiches, auch das Wesen und die Wesensherkunft der Wissensart, die sie pflegt, und noch anderes. Die Wissenschaften bleiben notwendig auf der einen Seite. Sie sind in diesem Sinne einseitig, aber so, daß die andere Seite gleichwohl stets miterscheint. Das Einseitige der Wissenschaften behält seine eigene Vielseitigkeit. Diese Vielseitigkeit kann sich nun aber in einem Maße ausbreiten, daß die Einseitigkeit, auf der sie gründet, gar nicht mehr in den Blick fällt. Wo jedoch der Mensch die eine Seite überhaupt nicht mehr als die eine sieht, hat er auch die andere aus dem Blick verloren. Der Unterschied zwischen beiden Seiten, das, was dazwischen liegt, wird gleichsam zugeschüttet. Alles ist auf eine Ebene eingeebnet. Man hat über alles und jedes nach der gleichen Art des Meinens eine Meinung. Jede Zeitung, jedes illustrierte Blatt, jedes Rundfunkprogramm bietet heute alles in der gleichen Weise dem einförmigen Meinen an. Die Gegenstände der Wissenschaften und die Sache des Denkens werden in der selben Gleichförmigkeit verhandelt. Wir fielen allerdings einem verderblichen Irrtum anheim, wollten wir meinen, der Hinweis auf solche Erscheinungen diene lediglich einer Charakteristik oder gar Kritik unserer Gegenwart. Wir fielen einer verderblichen Selbsttäuschung zum Opfer, wollten wir meinen, eine überlegene Geringschätzung genüge, um der unauffälligen Gewalt des einförmig einseitigen Meinens zu entgehen. Es

gilt dagegen, das Unheimliche zu sehen, das sich hier erst vorbereitet. Das einseitige Meinen, das nirgends mehr auf das Wesen der Sache achtet, hat sich in eine Allseitigkeit aufgespreizt und diese hat sich in den Anschein des Harmlosen und Natürlichen verkleidet. Aber dieses allseitige Meinen, das gleichförmig und gleichbedenkenlos alles verhandelt, ist nur erst die Vorbereitung für das, was eigentlich vor sich geht. Denn in der Ebene des einseitig gleichförmigen Meinens setzt erst das eingleisige Denken an. Dadurch wird alles auf eine Eindeutigkeit der Begriffe und Bezeichnungen gebracht, deren Präzision derjenigen des technischen Verfahrens nicht nur entspricht, sondern mit ihr die selbe Wesensherkunft hat. Zunächst müssen wir nur im Auge behalten, daß sich das eingleisige Denken nicht mit dem einseitigen Meinen deckt, sondern auf diesem sich aufbaut und es zugleich umformt. Ein dem ersten Anschein nach ganz äußerliches Kennzeichen der steigenden Gewalt des eingleisigen Denkens ist überall in der Zunahme jener Bezeichnungen festzustellen, die in der Abkürzung von Wörtern oder in einem Zusammenschieben der Buchstaben von Wortanfängen bestehen. Vermutlich hat von den hier Anwesenden noch nie jemand ernstlich bedacht, was bereits geschehen ist, wenn Sie statt Universität bloß »Uni« sagen. »Uni«, das ist wie »Kino«. Zwar bleibt das Filmtheater von der hohen Schule der Wissenschaften verschieden. Dennoch ist die Bezeichnung »Uni« weder zufällig noch gar harmlos. Vielleicht ist es sogar in der Ordnung, daß Sie an der »Uni« aus- und eingehen und bei der »UB« die Bücher ausleihen. Die Frage bleibt nur, *welche* Ordnung sich in der Ausbreitung dieser Art Sprache ankündigt. Vielleicht ist es eine Ordnung, in die wir gezogen und der wir überlassen sind durch Jenes, was sich uns entzieht.

Wir nennen dies das Bedenklichste. Es soll sich nach der Behauptung darin zeigen, daß wir noch nicht denken.

Die Behauptung scheint auf einen negativen und pessimistischen Ton gestimmt zu sein. Aber bedenklich heißt hier: das, was zu denken gibt. Das Bedenklichste ist das, was nicht nur am mei-

sten zu denken gibt in dem Sinne, daß es unserem Nachdenken am meisten zu schaffen macht, sondern das Bedenklichste ist das, was von sich aus den größten Reichtum des Denkwürdigen bei sich aufspart. Die Behauptung sagt, daß wir noch nicht denken. In diesem Noch-nicht liegt ein eigentümlicher Hinweis auf Kommen, von dem wir durchaus nicht wissen, ob es bei uns ankommt. Dieses Noch-nicht ist von einer einzigen Art, die es verwehrt, mit anderen gleichgesetzt zu werden. Wir können z. B. um die Mitternacht sagen, die Sonne ist noch nicht aufgegangen. Wir können es auch in der Morgendämmerung sagen. Das Noch-nicht ist hier jeweils verschieden. Aber man wird entgegenen: in diesem Falle nur der Zeitspanne nach, durch die Stunden, die zwischen Mitternacht und Morgendämmerung vergehen; das Kommen der Sonne aber ist täglich gewiß. In welchem Sinne gewiß? Etwa im wissenschaftlichen Sinne? Für die Wissenschaft gibt es seit Kopernikus keine Sonnenaufgänge und keine Sonnenuntergänge mehr. Wissenschaftlich ist dergleichen eindeutig als Sinnestäuschung festgestellt. Nach der gewöhnlichen Mutmaßung des üblichen Meinens behält das Noch-nicht hinsichtlich der aufgehenden Sonne sowohl um Mitternacht als auch in der Morgendämmerung seine Wahrheit, die sich aber niemals wissenschaftlich begründen läßt, und zwar deshalb nicht, weil die morgendlich-tägliche Erwartung der Sonne einen Charakter hat, der für wissenschaftliche Beweisgründe keinen Platz bietet. Der Sonnenaufgang wird nie auf Grund wissenschaftlicher Einsicht erwartet. Man wird entgegenen, die Menschen seien an die Regelmäßigkeit dieser Erscheinungen gewöhnt. Als ob sich das Gewohnte von selbst verstünde. Als ob ein Gewohntes sein könnte ohne Wohnen. Als ob wir das Wohnen je bedacht hätten. Wenn es nun schon mit dem Kommen und Gehen der Sonne für uns so seltsam bestellt ist, wie geheimnisvoll mag es erst dort sein, wo sich dem Menschen das zu-Denkende entzieht und im Entzug zugleich kommt.

Deshalb und nur deshalb sagen wir denn auch: es gibt am meisten zu denken, daß wir noch nicht denken. Dies heißt: wir sind

schon, und zwar insofern wir überhaupt sind, in dem Bezug zu dem, was zu denken gibt. Aber wir sind gleichwohl noch nicht als Denkende bei dem Bedenklichsten. Wir wissen von uns aus nicht, ob wir dahin gelangen. Die Behauptung ist darum auch nicht optimistisch; gleichwenig hängt sie im Unentschiedenen zwischen Pessimismus und Optimismus; denn dazu müßte sie mit beiden rechnen und so im Grunde deren Art der Wertschätzung mitmachen.

Der Ton, auf den unsere Behauptung gestimmt ist, läßt sich daher nicht ohne weiteres nach der Art der gewohnten Aussagen bestimmen. Darum ist es geraten, unsere Behauptung nicht nur nach ihrem Ton, sondern auch nach ihrem Aussagecharakter zu bedenken.

Vierte Stunde

Das Erste ist: der Ton unserer Behauptung hat nichts Negatives, wie es beim flüchtigen Hören leicht scheinen könnte. Der Satz entspringt überhaupt nicht einer abschätzenden Stellungnahme, diese sei wie immer geartet. Das Zweite betrifft die Frage nach dem Aussagecharakter der Behauptung. Die Weise, in der unsere Behauptung spricht, läßt sich freilich erst dann hinreichend andeuten, wenn wir zu bedenken vermögen, was die Behauptung eigentlich sagt. Diese Möglichkeit ergibt sich im günstigsten Fall am Schluß der Vorlesung oder lange nachher. Wahrscheinlicher ist sogar, daß dieser günstigste Fall noch ausbleibt. Darum müssen wir jetzt schon auf die Frage aufmerksam machen, die uns die Behauptung aufgibt, wenn wir der Weise ihres Sagens nachdenken. Die Weise verstehen wir jedoch anders denn als Art und Weise, als *modus*. Weise ist hier gemeint als Melodie, als Klang und Ton, der nicht nur die Verlautbarung des Sagens angeht. Die Weise des Sagens ist der Ton, aus dem und auf den sein Gesagtes gestimmt ist. Damit deuten wir an, daß beide Fragen, die nach

dem »Ton« unserer Behauptung und die nach ihrem Aussagecharakter, zusammenhängen.

Daß die Behauptung, die von unserer bedenklichen Zeit und ihrem Bedenklichsten spricht, ein Urteil über das gegenwärtige Zeitalter sei, läßt sich, wie es scheint, kaum bestreiten. Wie steht es mit solchen Urteilen über die Gegenwart? Sie kennzeichnen das Zeitalter z.B. als ein untergehendes, als ein krankes, als ein verfallendes, als das mit dem »Verlust der Mitte« geschlagene. An solchen Urteilen ist jedoch nicht dies das Entscheidende, daß sie alles auf das Negative abschätzen, sondern daß sie überhaupt schätzen. Sie bestimmen den Wert, gleichsam die Preislage, in die das Zeitalter gehört. Man hält solche Schätzungen für unentbehrlich, aber auch für unvermeidlich. Vor allem erwecken sie unmittelbar den Anschein, im Recht zu sein. Darum fällt ihnen auch alsbald die Beistimmung der Vielen zu, wenigstens für die Zeitdauer, die solchen Urteilen beschieden ist. Sie wird jetzt immer kürzer. Daß man heute wieder mehr dem Satz Spenglers vom Untergang des Abendlandes zustimmt, liegt neben mancherlei äußerlichen Beweggründen daran, daß Spenglers Satz nur der negative, aber richtige Folgesatz von Nietzsches Wort ist: »Die Wüste wächst«. Wir betonten, dies Wort sei ein gedachtes. Es ist ein wahres Wort.

Die sonst auftauchenden Urteile über das Zeitalter scheinen aber doch nicht weniger im Recht zu sein. Sie sind es auch, insofern sie richtig sind, denn sie richten sich nach Tatsachen, die massenweise als Beleg angefahren und durch geschickt sortierte Zitate aus Schriftstellern belegt werden können. Richtig nennen wir das Vorstellen, das sich nach seinem Gegenstand richtet. Man setzt seit langem diese Richtigkeit des Vorstellens mit der Wahrheit gleich, d.h. man bestimmt das Wesen der Wahrheit aus der Richtigkeit des Vorstellens. Sage ich: heute ist Freitag, dann ist diese Aussage richtig; denn sie richtet das Vorstellen auf die Abfolge der Wochentage und trifft den heutigen. Urteilen ist: richtiges Vorstellen. Beim Urteilen über etwas, wenn wir z.B. sagen: »Der Baum dort blüht«, muß unser Vorstellen die Richtung auf

den Gegenstand, den blühenden Baum, einhalten. Dieses Richtungthalten ist jedoch von der ständigen Möglichkeit umgeben, daß wir die Richtung entweder nicht erlangen oder sie verlieren. Dadurch wird das Vorstellen nicht richtungslos, aber in bezug auf den Gegenstand unrichtig. Das Urteilen ist, genauer gesagt, richtiges und darum möglicherweise auch unrichtiges Vorstellen. Damit wir jetzt sehen, welchen Aussagecharakter unsere Behauptung über das gegenwärtige Zeitalter hat, müssen wir deutlicher zeigen, wie es mit dem Urteilen, d.h. mit dem richtigen und unrichtigen Vorstellen steht. Wenn wir dem sachgemäß nachdenken, stehen wir schon mitten in der Frage: was ist das überhaupt – das Vorstellen?

Vorstellen? Wer von uns sollte nicht wissen, was Vorstellen heißt? Wenn wir etwas vorstellen, z.B. philologisch einen Text, kunsthistorisch ein Bildwerk, in der Chemie einen Verbrennungsvorgang, dann haben wir von den genannten Gegenständen jeweils eine Vorstellung. Und wo haben wir diese Vorstellungen? Wir haben sie im Kopf.^a Wir haben sie im Bewußtsein. Wir haben sie in der Seele. Wir haben die Vorstellungen in uns drinnen, die Vorstellungen von den Gegenständen. Freilich ist seit einigen Jahrhunderten die Philosophie^b dazwischen gefahren und hat es fraglich gemacht, ob denn die Vorstellungen in uns überhaupt einer Wirklichkeit außer uns entsprechen. Die einen sagen: ja; die anderen: nein; wieder andere sagen, dies sei überhaupt nicht entscheidbar, man könne lediglich sagen, die Welt, d.h. hier das Ganze des Wirklichen, sei, insofern^c sie von uns vorgestellt werde. »Die Welt ist meine Vorstellung«. In diesen Satz hat Schopenhauer das Denken der neueren Philosophie zusammengefaßt.

^a Leibniz
corpus
animus/anima
mens
^b Descartes
^c insofern –?
dadurch daß!?
in so weit

Schopenhauer muß hier genannt werden, weil sein Hauptwerk »Die Welt als Wille und Vorstellung« seit dessen Erscheinen im Jahre 1818 das gesamte Denken des (ganzen) 19. Jahrhunderts und des 20. auf das nachhaltigste bestimmt hat, auch dort, wo dies nicht unmittelbar deutlich an den Tag kommt, auch dort, wo sein Satz bekämpft wird.

Wir vergessen zu leicht, daß ein Denker dort wesentlicher wirkt, wo er bekämpft wird, als dort, wo man ihm zustimmt. So gar Nietzsche mußte durch eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer hindurch, bei der auch Nietzsche trotz seiner entgegengesetzten Auffassung des Willens an dem Grundsatz Schopenhauers festhielt: »Die Welt ist meine Vorstellung«. Schopenhauer selbst sagt zu diesem Satz am Beginn des zweiten Bandes (Kap. 1) seines Hauptwerkes das folgende:

»Die Welt ist meine Vorstellung« – ist, gleich den Axiomen Euklids, ein Satz, den Jeder als wahr erkennen muß, sobald er ihn versteht; wenn gleich nicht ein solcher [Satz], den Jeder versteht, sobald er ihn hört. – Diesen Satz zum Bewußtseyn^d gebracht und an ihn das Problem vom Verhältniß des Idealen zum Realen^e, d. h. der Welt im Kopf zur Welt außer dem Kopf, geknüpft zu haben, macht, neben dem Problem von der moralischen Freiheit, den auszeichnenden Charakter der Philosophie der Neueren aus. Denn erst nachdem man sich Jahrtausende lang im bloß *objektiven*^f Philosophiren versucht hatte, entdeckte man, daß unter dem Vielen, was die Welt so räthselhaft und bedenklich^g macht, das Nächste und Erste Dieses ist, daß, so unermesslich und massiv sie auch seyn mag, ihr Daseyn^h dennoch an einem einzigen Fädchen

^d cogito –

^e Platon *idéa*

realitas

^f »subjektives Philosophieren«!

S.-O.-Bezug

S.-P.-Bezug

^g in ihrem Was

^h existentia

hängt: und dieses ist das jedesmalige Bewußtseyn, in welchem sie dasteht.ⁱ«

Bei der Uneinigkeit der Philosophie darüber, was das Vorstellen im Wesen sei, gibt es offenbar nur einen Ausweg ins Freie. Man verläßt das Feld der philosophischen Spekulationen und untersucht^j erst einmal sorgfältig und wissenschaftlich, wie es mit den Vorstellungen, die bei den Lebewesen, vor allem den Menschen und Tieren, vorkommen, überhaupt steht. Mit solchen Untersuchungen beschäftigt sich neben anderem die Psychologie. Sie ist heute eine gut eingerichtete und schon weitläufige Wissenschaft, deren Bedeutung sich von Jahr zu Jahr steigert. Doch wir lassen hier die Forschungsergebnisse der Psychologie über das, was sie »Vorstellung« nennt, auf der Seite; nicht weil diese Ergebnisse unrichtig oder gar unwichtig wären, sondern weil sie wissenschaftliche Ergebnisse sind. Denn als wissenschaftliche Aussagen bewegen sie sich bereits in einem Bereich, der auch für die Psychologie auf jener vorher genannten anderen Seite bleiben muß. Darum kann es nicht verwundern, wenn innerhalb der Psychologie in keiner Weise zur Klarheit kommt, was das ist, wohin die Vorstellungen eingeordnet^k werden: nämlich der Organismus des Lebendigen, das Bewußtsein, die Seele, das Unbewußte und all die Tiefen und Schichten, in die der Bereich der Psychologie gegliedert wird. Hier bleibt alles fragwürdig; dennoch sind die wissenschaftlichen Ergebnisse richtig.

Wenn wir uns jetzt bei unserer Frage, was das Vorstellen sei, gleichwohl nicht an die Wissenschaft halten, dann veranlaßt uns dazu nicht eine Überheblichkeit des Besserwissens, sondern die Vorsicht eines Nichtwissens.

Wir stehen außerhalb der Wissenschaft. Wir stehen statt dessen z. B. vor einem blühenden Baum – und der Baum steht vor

ⁱ diesen Sachverhalt vorstellen!

^j was heißt das zu Untersuchende!

re-praesentare

^k wohin dgl. gehört

uns. Er stellt sich uns vor. Der Baum und wir stellen uns einander vor, indem der Baum dasteht und wir ihm gegenüber stehen. In die Beziehung zueinander – voreinander gestellt, *sind*¹ der Baum und wir.

Bei diesem Vorstellen handelt es sich also nicht um »Vorstellungen«, die in unserem Kopf herumschwirren. Halten wir hier einen Augenblick inne, so wie wenn wir Atem holen vor und nach einem Sprung. Wir *sind* nämlich jetzt gesprungen, heraus aus dem geläufigen Bezirk der Wissenschaften und sogar, wie sich zeigen wird, der Philosophie^m. Und wohin sind wir gesprungen? Vielleicht in einen Abgrund? Nein! Eher auf einen Boden; auf einen? Nein! Sondern auf *den* Boden, auf dem wir leben und sterben, wenn wir uns nichts vormachen. Eine *seltsame* Sache oder *gar* eine unheimliche Sache, daß wir erst auf den Boden springen müssen, auf dem wir eigentlich stehen. Wenn etwas so Seltsames nötig wird wie dieser Sprung, dann muß etwas geschehen sein, das zu denken gibt. Wissenschaftlich geurteilt bleibt es allerdings die belangloseste Sache von der Welt, daß jeder von uns schon einmal einem blühenden Baum gegenüber stand. Was ist schon dabei? Wir stellen uns einem Baum gegenüber, vor ihn, und der Baum stellt sich uns vor. Wer stellt hier eigentlich vor? Der Baum oder wir? Oder beide? Oder keiner von beiden? Wir stellen uns, so wie wir sind, nicht bloß mit dem Kopf oder mit dem Bewußtsein, dem blühenden Baum gegenüber, und der Baum stellt sich uns vor als der, der er *ist*. Oder ist gar der Baum noch *zuvorkommender* als wir? Hat der Baum zuvor sich uns vorgestellt, damit wir uns in das Gegenüber zu *ihm* vorbringen können?

Was ereignet sich hier, daß der Baum sich uns vorstellt und wir uns dem Baum gegenüberstellen? *Wo* spielt dieses Vorstellen, wenn wir einem blühenden Baum gegenüber, vor ihm stehen? Etwa in unserem Kopf? Gewiß; in unserem Gehirn mag mancherlei ablaufen, wenn wir auf einer Wiese stehen und einen blü-

¹ aber wie?

^m z. B. Kant

Descartes *perceptio*

henden Baum in seinem Leuchten und Duften vor uns stehen haben, ihn wahrnehmen. Man kann heute sogar die Vorgänge im Kopf als Gehirnströme durch geeignete Apparaturen der Umformung und Verstärkung akustisch vernehmbar machen und ihren Verlauf in Kurven nachzeichnen. Man kann – gewiß!ⁿ Was kann der heutige Mensch nicht! Er kann sogar mit diesem Können streckenweise helfen. Und er hilft überall in der besten Absicht. Man kann – vermutlich ahnt noch niemand von uns, was der Mensch demnächst wissenschaftlich alles kann.^o Aber wo bleibt, um uns auf unseren Fall zu beschränken, wo bleibt bei den wissenschaftlich registrierbaren Gehirnströmen der blühende Baum? Wo bleibt die Wiese? Wo bleibt der Mensch? Nicht das Gehirn, sondern der Mensch, der uns morgen vielleicht wegstirbt und ehemals auf uns zukam? Wo bleibt das Vorstellen, worin der Baum sich vorstellt und der Mensch sich ins Gegenüber^p zum Baum stellt?

Vermutlich geht bei dem jetzt genannten Vorstellen mancherlei auch dort vor sich, was man als Sphäre des Bewußtseins beschreibt und als das Seelische betrachtet. Aber steht der Baum^q »im Bewußtsein«, oder steht er auf der Wiese? Liegt die Wiese als Erlebnis in der Seele oder ausgebreitet auf der Erde? Ist die Erde in unserem Kopf? Oder stehen wir auf der Erde?

Man wird entgegnen wollen: wozu denn solche Fragen über einen Sachverhalt, den jedermann billigerweise sogleich zugibt, da es doch für alle Welt sonnenklar ist, daß wir auf der Erde und nach dem gewählten Beispiel einem Baum gegenüberstehen? Doch verfahren wir mit diesem Zugeben nicht zu eilig, nehmen wir dieses Sonnenklare nicht zu leicht.^r Denn unversehens geben wir alles preis, sobald uns die Wissenschaften der Physik, Physio-

ⁿ wer

^o vor 7 Professoren

^p Ent-»gegen«→

»über uns her←

^q der Baum – *dieser* | als *seiender* erfahren

^r In-der-Welt-sein

Da-sein

logie und Psychologie samt der wissenschaftlichen Philosophie mit dem ganzen Aufwand ihrer Belege und Beweise erklären, daß wir doch eigentlich keinen Baum wahrnehmen, sondern in Wirklichkeit eine Leere, in die spärlich hie und da elektrische Ladungen eingestreut sind, die mit großer Geschwindigkeit hin- und hersausen. Es genügt nicht, daß wir nur für die gleichsam wissenschaftlich unbewachten Augenblicke zugeben, wir stünden natürlich einem blühenden Baum gegenüber, um dann im nächsten Augenblick ebenso selbstverständlich zu versichern, daß jene Meinung natürlich nur die naive, weil vorwissenschaftliche Auffassung der Gegenstände kennzeichne. Mit dieser Versicherung haben wir jedoch etwas zugestanden, dessen Tragweite wir kaum beachten, nämlich dies, daß eigentlich die genannten Wissenschaften darüber befinden, was an dem blühenden Baum als Wirklichkeit gelten dürfe und was nicht. Woher nehmen die Wissenschaften, denen die Herkunft ihres eigenen Wesens dunkel bleiben muß, die Befugnis zu solchen Urteilen? Woher nehmen die Wissenschaften das Recht, den Standort des Menschen zu bestimmen und sich als den Maßstab solcher Bestimmung anzusetzen? Das geschieht aber schon, wenn wir uns auch nur stillschweigend damit abfinden, daß unser Stehen im Gegenüber zum Baum lediglich eine vor-wissenschaftlich gemeinte Beziehung zu dem sei, was wir da noch »Baum« nennen. In Wahrheit sind wir heute eher geneigt, den blühenden Baum zugunsten vermeintlich höherer physikalischer und physiologischer Erkenntnisse fallenzulassen.

Wenn wir dem nachdenken, was dies sei, daß ein blühender Baum sich uns vorstellt, so daß wir uns in das Gegenüber zu ihm stellen können, dann gilt es allem zuvor und endlich den blühenden Baum nicht fallen, sondern ihn erst einmal dort stehen zu lassen, wo er steht. Weshalb sagen wir »endlich«? Weil das Denken ihn bisher noch nie dort hat stehen lassen, wo er steht.⁵

⁵ Erkenntnistheorie
Realismus!

Aber die wissenschaftliche Erforschung der Geschichte des abendländischen Denkens berichtet uns doch, Aristoteles sei, nach seiner Lehre vom Erkennen beurteilt, ein Realist gewesen. Das ist ein Mann, der die Existenz und die Erkennbarkeit der Außenwelt bejaht. In der Tat, Aristoteles ist nie auf den Gedanken verfallen, die Existenz der Außenwelt zu leugnen. Darauf verfiel aber auch Platon niemals und ebensowenig Heraklit oder Parmenides. Diese Denker haben freilich die Anwesenheit der »Außenwelt« auch niemals erst noch eigens bejaht oder gar bewiesen.

FÜNFTE STUNDE

Übergang von der vierten zur fünften Stunde

Wir gelangten in die Frage: was ist dies überhaupt – das Vorstellen? Die Schritte, die uns dahin brachten, seien zunächst nicht wieder bezeichnet. Dagegen ist immer neu an den Weg zu erinnern, den wir zu gehen versuchen. Wir kennzeichnen ihn durch die Frage: was heißt Denken? Auf dem Weg der Frage: was heißt Denken? gelangen wir in die Frage: was ist dies – das Vorstellen?

Die Vermutung regt sich, Denken und Vorstellen könnten wohl das Selbe sein. Die Aussicht auf eine Möglichkeit öffnet sich; daß nämlich das bisherige Wesen des Denkens vom Vorstellen her und als eine Art des Vorstellens geprägt sei. So ist es in Wahrheit. Allein es bleibt zugleich dunkel, auf welche Weise sich diese Wesensprägung des bisherigen Denkens ereignet. Dunkel bleibt, woher dieses Ereignis kommt. Dunkel bleibt vollends, was das alles für uns und unseren Versuch, das Denken zu lernen, bedeutet. Zwar verstehen wir und nehmen es als die klarste Sache von der Welt, wenn einer sagt: ich denke mir die Sache so und so, und dabei meint: ich stelle mir die Sache so und so vor. Woraus sich klar ergibt: Denken ist ein Vorstellen. Gleichwohl bleiben alle Verhältnisse, die mit diesem Satz genannt werden, tief verschattet. Sie sind uns im Grunde noch unzugänglich. Machen wir uns nichts vor: das Wesen des Denkens, die Wesensherkunft des Denkens, die in dieser Herkunft beschlossenen Wesensmöglichkeiten des Denkens – dies alles ist uns fremd und in einem damit jenes, was uns vor allem anderen und stets zu denken gibt. Das kann auch nicht verwundern, wenn die Behauptung wahr bleibt: das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken. Diese Behauptung sagt aber zugleich: *wir sind un-*

terwegs im Denken zum Wesen des Denkens.^a Wir sind unterwegs und kommen auf solchen Wegen von einem Denken her, dessen Wesen im Vorstellen zu liegen und darin sich zu erschöpfen scheint. Unsere eigene Art zu denken, zehrt noch vom bisherigen Wesen des Denkens, vom Vorstellen. Wir denken aber noch nicht, insofern wir noch nicht in das dem Denken eigene, uns noch vorbehaltene Wesen gelangt sind. Wir sind noch nicht im Eigentlichen des Denkens. Das eigentliche Wesen des Denkens könnte sich nun aber gerade dort zeigen, wo es sich einmal entzogen hat, wenn wir nur auf diesen Entzug achten, wenn wir uns nur nicht, durch *die Logik* genarrt, darauf versteifen, schon längst zu wissen, was das Denken sei. Das eigentliche Wesen des Denkens könnte sich uns zeigen, wenn wir unterwegs bleiben. Wir sind unterwegs. Was meint dies? Wir sind noch unter Wegen, *inter vias*, zwischen verschiedenen Wegen^b. Über den einen unumgänglichen und deshalb vielleicht einzigen Weg ist noch nicht entschieden. Also unterwegs – müssen wir mit einer besonderen Sorgfalt auf die Wegstelle achten, die unsere Schritte durchlaufen. Darauf acht zu haben, versuchten wir von der ersten Stunde an. Aber es scheint, als sei diese Absicht noch nicht in ihrer vollen Tragweite ernst genommen worden. Um die Wegstelle unseres Denkweges zu kennzeichnen, führten wir ein Wort des letzten Denkers des Abendlandes an. Nietzsche sagt: »Die Wüste wächst...« Dieses Wort wurde gegen andere Aussagen über die heutige Zeit ausdrücklich abgehoben, nicht nur seines besonderen Inhalts wegen, sondern vor allem im Hinblick auf die Weise, in der es spricht. Denn es spricht aus der Art des Weges, auf dem das Denken Nietzsches geht. Dieser Weg kommt jedoch weit her und zeugt an jeder seiner Stellen von dieser Herkunft. Nietzsche hat, so wenig wie je ein anderer Denker, seinen Weg weder selbst gemacht noch gewählt. Er ist auf seinen Weg *geschickt*. Das Wort

^a vgl. jetzt 1961 *Unterwegs zur Sprache* - ?
das Selbe. | *λόγος* | Zehn Jahre vor dieser Vorlesung
1934: Logik als Besinnung auf das Wesen der Sprache |

^b und auf einem Weg

»die Wüste wächst...« wird darum ein Weg-Wort. Dies meint: das Sagen dieses Wortes beleuchtet nicht bloß eine Wegstrecke und ihren Umkreis. Das Sagen spurt und bahnt selber den Weg. Das Wort ist niemals eine bloße Aussage über das gegenwärtige Zeitalter, die sich beliebig aus den Darlegungen Nietzsches herausgreifen ließe. Noch weniger aber ist dieses Wort ein Ausdruck von inneren Erlebnissen Nietzsches. Vollständiger gesprochen: ein solcher Ausdruck ist das Wort zwar auch, dann nämlich, wenn wir die Sprache, wie es gewöhnlich geschieht, in ihrem äußerlichsten Wesen vorstellen, indem wir meinen, sie drücke Inneres in das Äußere hinaus und sei: Ausdruck. Allein auch wenn wir Nietzsches Wort »die Wüste wächst...« nicht so geradezu nehmen, drängt sich doch schon beim bloßen Namen »Nietzsche« eine Flut von Vorstellungen auf, die heute weniger denn je eine Gewähr bieten, daß sie in das zeigen, was dieser Denker eigentlich dachte.

Weil nun aber jenes Wort »die Wüste wächst...« auf unserem weiteren Gang in ein besonderes Licht rückt, der Name »Nietzsche« jedoch zum bloßen Titel der Unkenntnis und Mißdeutung zu werden droht, weil der Hinweis, den diese Vorlesung auf jenes Wort gab, zu vielerlei verkehrten Vormeinungen führte, sei jetzt schon einiges vom später Folgenden vorweggenommen. Damit wir jedoch den Gang der Vorlesung nicht verwirren, begnügen wir uns mit einem Hinweis.

Fünfte Stunde

Was heißt Denken? Hüten wir uns vor der blinden Gier, die für diese Frage eine Antwort in der Form einer Formel erraffen möchte. Bleiben wir bei der Frage. Achten wir auf die Weise, in der sie fragt: »Was heißt Denken?«

»Warte, ich werde dich lehren, was gehorchen heißt« – ruft die Mutter ihrem Buben nach, der nicht nach Hause will. Verspricht

die Mutter ihrem Sohn eine Definition über den Gehorsam? Nein. Aber vielleicht gibt sie ihm eine Lektion? Auch nicht, falls sie eine rechte Mutter ist. Sie wird vielmehr dem Sohn das Gehorchen beibringen. Oder noch besser und umgekehrt: sie wird den Sohn in das Gehorchen bringen. Das glückt um so nachhaltiger, je seltener sie schilt. Es glückt um so einfacher, je unmittelbarer die Mutter den Sohn ins Hören bringt. Nicht erst so, daß er sich dazu nur bequemt, sondern so, daß er vom Hörenwollen nicht mehr lassen kann. Weshalb nicht? Weil er hörend geworden ist für das, wohin sein Wesen gehört. Das Lernen läßt sich darum durch kein Schelten bewirken. Und dennoch muß einer beim Lehren bisweilen laut werden. Er muß sogar schreien und schreien, selbst wenn es sich darum handelt, eine so stille Sache wie das Denken lernen zu lassen. Nietzsche, der einer der stillsten und scheuesten Menschen war, wußte von dieser Notwendigkeit. Er durchlitt die Qual, schreien zu müssen. In einem Jahrzehnt, als die Weltöffentlichkeit noch nichts von Weltkriegen wußte, als der Glaube an den »Fortschritt« fast *die* Religion der zivilisierten Völker und Staaten wurde, hat es Nietzsche hinausgeschrien: »Die Wüste wächst...« Er hat dabei die Mitmenschen und vor allem sich selber gefragt: »Muß man ihnen erst die Ohren zerschlagen, daß sie lernen, mit den Augen hören? Muß man rasseln gleich Pauken und Bußpredigern?« (Also sprach Zarathustra, Vorrede n. 5). Aber Rätsel über Rätsel! Was einmal Schrei war: »Die Wüste wächst...«, droht zum Geschwätz zu werden. Das Drohende dieser Verkehrung gehört zu dem, was uns zu denken gibt. Dieses Drohende besteht darin, daß vielleicht das Gedachte heute und morgen erst recht über Nacht nur noch eine Redensart ist und in der Form der Redensart sich ausbreitet und umgeht. Diese Art zu reden betätigt sich in den unübersehbaren Beschreibungen des heutigen Weltzustandes. Sie beschreiben, was seinem Wesen nach unbeschreiblich ist. Denn es möchte nur bedacht sein im Denken, das eine Art des Rufens ist und deshalb bisweilen ein Schreien werden muß. Im Geschriebenen erstickt der Schrei leicht, vollends dann, wenn das Schreiben sich nur im

Beschreiben ergeht und es darauf absieht, das Vorstellen zu beschäftigen und ihm ausreichend immer neuen Stoff zu liefern. Im Geschriebenen verschwindet das Gedachte, wenn das Schreiben es nicht vermag, im Geschriebenen selbst noch ein Gehen des Denkens, ein Weg zu bleiben. Um die Zeit, als jenes Wort: »Die Wüste wächst...« fiel, schrieb Nietzsche in sein Notizheft (W. W. XIV, S. 229, Aph. 464 aus dem Jahre 1885): »Ein Mensch, dem fast alle Bücher oberflächlich geworden sind, der vor wenigen Menschen der Vergangenheit noch den Glauben übrig hat, dass sie Tiefe genug besessen haben, um – nicht zu schreiben, was sie wussten.« Aber Nietzsche mußte schreien. Und ihm blieb keine andere Weise dafür, als zu schreiben. Dieser geschriebene Schrei seines Denkens ist das Buch, das Nietzsche betitelte: »Also sprach Zarathustra«. Die ersten drei Teile sind zwischen 1883 und 1884 geschrieben und erschienen. Der vierte Teil ist 1884/85 geschrieben, aber nur für den engsten Freundeskreis gedruckt. Dieses Werk Nietzsches denkt den einzigen Gedanken dieses Denkers: den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Jeder Denker denkt nur einen einzigen Gedanken. Auch dies unterscheidet das Denken wesentlich von den Wissenschaften. Der Forscher braucht immer neue Entdeckungen und Einfälle, sonst gerät die Wissenschaft ins Stocken und ins Falsche. Der Denker braucht nur einen einzigen Gedanken. Und die Schwierigkeit für den Denker ist, diesen einzigen, diesen einen Gedanken als das einzig für ihn zu-Denkende festzuhalten, dieses Eine als das Selbe zu denken und von diesem Selben in der gemäßen Weise zu sagen. Vom Selben sprechen wir jedoch nur dann in der ihm gemäßen Weise, wenn wir vom Selben immer das Selbe sagen und zwar so, daß wir dabei selbst vom Selben in den Anspruch genommen werden. Für das Denken ist daher das Grenzenlose des Selben die schärfste Grenze. Nietzsche, der Denker, deutet diese verborgene Schicklichkeit des Denkens dadurch an, daß er seinem Werk »Also sprach Zarathustra« einen Untertitel mit auf den Weg gegeben hat, der lautet: »Ein Buch für Alle und Keinen«. »Für Alle«, d.h. nicht: für jedermann als jeden Beliebigen; »Für Alle«,

d.h. für jeden Menschen als Menschen, für jeden jeweils, insofern er sich in seinem Wesen denk-würdig wird. »Und Keinen« – das heißt: für niemanden aus den überall vorhandenen Menschen, die sich lediglich an Stücken und Sätzen dieses Buches berauschen und blindlings in seiner Sprache umhertaumeln, statt sich auf den Weg seines Denkens zu machen und allererst sich selber dabei fragwürdig zu werden. »Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen«. Wie unheimlich hat sich dieser Untertitel des Werkes in den siebzig Jahren seit seinem Erscheinen bewahrt – aber im genau umgekehrten Sinne. Es wurde ein Buch für jedermann, und kein Denkender zeigt sich, der dem Grundgedanken dieses Buches und seiner Dunkelheit gewachsen wäre. In dieses Buch, seinen vierten und letzten Teil, hat Nietzsche das Wort geschrieben: »Die Wüste wächst...« Er hat in dieses Wort alles geschrieben, was er wußte. Denn das Wort ist der Titel eines Liedes, das Nietzsche dichtete, als er »am fernsten vom wolkigen, feuchten, schwermütigen Alt-Europa war«. Das Wort lautet vollständig: »Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!« Wem gilt dieses »weh«? Hat Nietzsche hier an sich selbst gedacht? Wie, wenn er gewußt hätte, daß gerade sein Denken erst eine Verwüstung bringen müsse, inmitten derer einmal und anderswoher hier und dort Oasen aufgehen und Quellen springen? Wie, wenn er gewußt hätte, daß er ein vorläufiger Übergang sein müsse, voraus- und zurückweisend und darum überall zweideutig, sogar noch in der Art und im Sinne des Übergangs? Alles Bedachte spricht dafür, daß es so ist, wie Nietzsche selber es wußte und was er deshalb oft in Rätselworten aussprach. Darum wird auch ein denkendes Gespräch mit ihm fortgesetzt in andere Dimensionen gebracht. Darum versagen seinem Denken gegenüber in einem besonderen Sinne alle Formeln und Titel. Dies meint durchaus nicht, Nietzsches Denken sei nur ein jederzeit wieder zurücknehmbares Spiel mit Bildern und Zeichen. Das Gedachte seines Denkens ist so eindeutig wie nur eines; aber das Eindeutige ist vielräumig, in Räumen, die sich ineinander verfügen. Ein Grund hierfür liegt darin, daß sich in Nietzsches Denken alle Motive des

abendländischen Denkens, aber alle verwandelt, geschicklich versammeln. Darum lassen sie sich auch nicht historisch nach- und aufrechnen. Dem Denken Nietzsches, das ein Übergang ist, kann daher nur eine Zwiesprache entsprechen, deren eigener Weg einen Übergang vorbereitet. Bei einem solchen Übergang muß freilich Nietzsches Denken im ganzen noch auf die eine Seite zu stehen kommen, von der weg sich der Übergang auf die andere Seite bewegt. Dieser seiner Weite und seiner Art nach andere Übergang ist hier nicht zu erörtern. Die Bemerkung soll lediglich andeuten, daß dieser weiter gespannte und anders geartete Übergang die eine Seite zwar verlassen muß, aber sie dabei gerade nicht übergehen kann im Sinne einer Vernachlässigung. Nietzsches Denken, das ganze Denken des Abendlandes wird bei diesem Übergang in seiner eigentlichen Wahrheit angeeignet. Diese Wahrheit liegt jedoch keineswegs offen am Tag. In bezug auf Nietzsche beschränken wir uns darauf, das einzig Wesentliche sichtbar zu machen, was seinem Denken bei der Begehung seines Weges voranleuchtete. Daraus können wir dann entnehmen, auf welchem Gang seines Denkens das Wort fiel: »Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!«

Damit wir nun aber dem Denken Nietzsches überhaupt begegnen können, müssen wir erst es finden. Erst wenn das Finden gelungen ist, dürfen wir versuchen, das Gedachte dieses Denkens wieder zu verlieren. Dieses, das Verlieren, ist schwerer als jenes, das Finden. Denn »verlieren« heißt in einem solchen Fall nicht: etwas bloß fallen lassen, es hinter sich lassen und preisgeben. Verlieren besagt hier: von dem, was Nietzsches Denken dachte, sich wahrhaft befreien. Das geschieht aber nur so, daß wir von uns aus und uns zum Andenken dieses Gedachte in das Freie seines eigenen Wesensgehaltes freigeben und es dadurch an dem Ort lassen, an den es von sich aus gehört. Nietzsche hat von diesen Verhältnissen des Entdeckens, Findens und Verlierens gewußt. Er muß davon während des ganzen Ganges auf seinem Wege immer klarer gewußt haben. Denn nur so ist es zu verstehen, daß er dies am Ende seines Weges mit einer unheimlichen Klarheit sagen konnte.

te. Was er in dieser Hinsicht noch zu sagen hatte, steht auf einem der Zettel, die Nietzsche aus den Tagen, als er am 4. Januar 1889 auf der Straße zusammenbrach und in den Wahnsinn fiel, an seine Freunde verschickte. Man nennt diese Zettel »Wahnzettel«. Medizinisch-wissenschaftlich vorgestellt ist diese Kennzeichnung richtig. Für das Denken bleibt sie gleichwohl unzureichend.

Einer dieser Zettel ist an den Dänen Georg Brandes gerichtet, der im Jahre 1888 in Kopenhagen die ersten öffentlichen Vorlesungen über Nietzsche gehalten hat.

Poststempel Torino, 4. I. 89.
Meinem Freunde Georg.

Nachdem Du mich entdeckt hast, war es kein Kunststück mich zu finden: die Schwierigkeit ist jetzt die, mich zu verlieren...

Der Gekreuzigte.

Wußte Nietzsche, daß etwas Unverlierbares durch ihn hindurch ins Wort kam? Etwas Unverlierbares für das Denken, solches, worauf das Denken immer wieder zurückkommen muß, je denkender es wird? Er wußte es. Denn der entscheidende Satz, zu dem ein Doppelpunkt überleitet, ist nicht mehr nur an den Empfänger des Zettels gerichtet. Der Satz spricht ein geschickhaftes Verhältnis schlechthin aus: »Die Schwierigkeit ist jetzt die, mich zu verlieren...« Jetzt und für alle und künftig. Darum lesen wir den Satz, ja sogar den ganzen Inhalt des Zettels so, als sei er an uns gerichtet. Nachdem wir die inzwischen abgelaufenen dreiundsechzig Jahre im groben wenigstens überschauen können, müssen wir freilich anerkennen, daß für uns auch noch die Schwierigkeit bleibt, Nietzsche erst einmal zu finden, wenngleich er entdeckt ist, d. h. wenngleich bekannt ist, daß ein Denken dieses Denkers sich ereignet hat. Wir stehen sogar durch dieses Bekannte in der größeren Gefahr, Nietzsche nicht zu finden, weil wir meinen, des Suchens schon enthoben zu sein. Lassen wir uns die Meinung, Nietzsches Denken sei gefunden, nicht dadurch

vortäuschen, daß es eine seit einem halben Jahrhundert anschwellende Literatur über Nietzsche gibt. Es ist, als habe Nietzsche auch dies vorausgesehen; denn nicht umsonst läßt er seinen Zarathustra sagen: »Sie reden Alle von mir... aber Niemand denkt an mich.« An-denken gibt es nur, wo ein Denken ist. Wie sollen wir an Nietzsches Denken denken, wenn wir noch nicht denken? Nietzsches Denken enthält doch nicht nur die übertriebenen Ansichten eines Ausnahmemenschen. In diesem Denken kommt das zu seiner Sprache, was ist, genauer das, was erst noch sein wird. Denn die »Neuzeit« ist noch keineswegs zu Ende. Sie tritt vielmehr gerade erst in den Beginn ihrer vermutlich langwierigen Vollendung. Und Nietzsches Denken? Es gehört zum Bedenklichen, daß es noch nicht gefunden ist. Es gehört zum Bedenklichsten, daß wir nicht im geringsten vorbereitet sind, das Gefundene wahrhaft zu verlieren, statt es nur zu übergehen und zu umgehen. Dieses Umgehen vollzieht sich oft in einer harmlosen Form, nämlich dadurch, daß man eine Gesamtdarstellung der Philosophie Nietzsches vorlegt. Als ob es eine Darstellung gäbe, die nicht notwendig bis in den hintersten Winkel schon Auslegung sein müßte. Als ob es eine Auslegung geben könnte, die daran vorbeikäme, eine Stellungnahme zu sein oder gar durch den Ansatz bereits eine unausgesprochene Ablehnung und Widerlegung. Aber ein Denker läßt sich niemals dadurch überwinden, daß man ihn widerlegt und eine Widerlegungsliteratur um ihn aufstapelt. Das Gedachte eines Denkers läßt sich nur so verwinden, daß das Ungedachte in seinem Gedachten auf seine anfängliche Wahrheit zurückverlegt wird. Dadurch wird jedoch die denkende Zwiesprache mit dem Denker freilich nicht bequemer, sondern sie gelangt erst in eine sich steigernde Schärfe des Streitgespräches. Indessen wird Nietzsche immer noch tüchtig widerlegt. Bei diesem Geschäft kam es früh dahin, daß man diesem Denker, wie sich nachher zeigen soll, genau das Gegenteil dessen andichtete, was er eigentlich dachte und woran sein Denken sich schließlich verzehrte.

SECHSTE STUNDE

Übergang von der fünften zur sechsten Stunde

Auf dem Weg unserer Frage »Was heißt Denken?« gelangten wir in die Frage: was ist dies überhaupt – das Vorstellen? Nur in ungefähren Umrissen deutete es sich uns bis jetzt an: das Vorstellen könnte gar der überall waltende Grundzug des bisherigen Denkens sein. Unser eigener Weg kommt aus diesem Denken her. Darum bleibt er auch notwendig in die Zwiesprache mit dem bisherigen Denken einbehalten. Insofern aber unser Weg eigens auf das Denken achtet, um es zu lernen, muß die Zwiesprache das Wesen des bisherigen Denkens erörtern. Allein dadurch, daß sich das bisherige Denken selber schon als eine Art des Vorstellens erkannte, ist noch keineswegs die Gewähr gegeben, daß im bisherigen Denken auch schon das *Wesen* des Vorstellens zureichend gedacht wurde und überhaupt gedacht werden konnte. Darum muß wohl in einer Zwiesprache mit dem Wesen des bisherigen Denkens das *Wesen* des Vorstellens allererst zu seiner Sprache gebracht werden. Und wenn wir dieser Sprache entsprechen, lernen wir das Denken nicht nur in seinem Wesensgeschick kennen, wir lernen so das Denken selbst.

Die uns zeitlich nächste und darum für die Auseinandersetzung erregendste Gestalt des bisherigen Denkens ist Nietzsche. Denn sein Denken sagt in der bisherigen Sprache das, was *ist*. Allein die vielgenannten Tatsachen, die Zustände, die Tendenzen des Zeitalters bleiben stets nur die Vordergründe dessen, was *ist*. Aber auch die Sprache Nietzsches spricht nur vordergründig, solange wir sie ausschließlich aus der Sprache des bisherigen Denkens verstehen, statt nach dem Ungesprochenen in dieser Sprache zu hören. Demgemäß lenkten wir sogleich am Beginn des Weges unser Ohr auf ein Wort Nietzsches, das ein Ungespro-

chenes zu hören gibt: »Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!«

Indessen wurde es nötig, unserem Hörenkönnen nachzuhelfen. Dies soll durch einen Hinweis geschehen, der uns deutlicher in die Wegrichtung weist, der Nietzsches Denken zustrebt. Nietzsche sieht klar, daß etwas in der Geschichte des abendländischen Menschen zu Ende geht, nämlich das bisher und weither Unvollendete. Nietzsche sieht die Notwendigkeit, dieses Unvollendete in eine Vollendung hinüberzuführen. Aber diese Vollendung schafft nicht ein bisher fehlendes Stück herbei, sie ergänzt nicht durch Anstückung, sie ergänzt, indem sie *das Ganze* erst im Ganzen erreicht und so das Bisherige aus dem Ganzen verwandelt.

Um auch nur ein Geringes von diesen geschickhaften Verhältnissen in den Blick zu bekommen, müssen wir uns jedoch aus dem Irrtum zurückreißen, Nietzsches Denken lasse sich dadurch bedenken, daß man es historisch bearbeitet. Dieses irrige Gebaren lebt aus der Meinung, Nietzsches Denken lasse sich als etwas Vergangenes und Widerlegtes auf die Seite stellen. Man ahnt nichts von der Schwierigkeit, dieses Denken wahrhaft wieder zu verlieren, gesetzt, daß es gefunden ist.

Aber alles spricht dafür, daß es noch nicht einmal gefunden ist. Darum müssen wir es erst suchen. Darum bleibt unser Hinweis auf Nietzsches Weg-Richtung selber noch ein suchender Hinweis.

Sechste Stunde

Nietzsche sieht im Bereich des wesentlichen Denkens, klarer denn je einer vor ihm, die Notwendigkeit eines Überganges und damit die Gefahr, daß der bisherige Mensch sich immer hartnäckiger auf die bloße Ober- und Vorderfläche seines bisherigen Wesens einrichtet und das Flache dieser Flächen als den einzigen Raum seines Aufenthaltes auf der Erde gelten läßt. Diese Gefahr

ist um so größer, als sie in einem geschichtlichen Augenblick droht, den Nietzsche als erster klar erkannte und als einziger bisher in der ganzen Tragweite metaphysisch durchdachte. Es ist der Augenblick, da der Mensch sich anschickt, die Herrschaft über die Erde im ganzen zu übernehmen.

Nietzsche ist der erste, der die Frage stellt: ist der Mensch als Mensch in seinem bisherigen Wesen für die Übernahme dieser Herrschaft vorbereitet? Wenn nicht, was muß geschehen mit dem bisherigen Menschen, daß er sich die Erde »untertan« machen und so das Wort eines alten Testaments erfüllen kann? Nietzsche nennt im Gesichtskreis seines Denkens diesen bisherigen Menschen »den letzten Menschen«. Dieser Name meint nicht, mit dem so benannten Menschen höre überhaupt das Wesen des Menschen auf. Der letzte Mensch ist vielmehr derjenige, der nicht mehr vermag, über sich hinweg zu blicken und über sich hinaus erst einmal in den Bezirk seiner Aufgabe aufzusteigen und sie wesensgerecht zu übernehmen. Der bisherige Mensch vermag das nicht, weil er selbst noch nicht in sein eigenes volles Wesen eingegangen ist. Nietzsche erklärt: dieses Wesen des Menschen ist noch gar nicht festgestellt, d. h. es ist weder gefunden noch festgemacht. Darum sagt Nietzsche: »Der Mensch ist das noch nicht festgestellte Thier.« Der Satz klingt befremdlich. Gleichwohl spricht er nur das aus, was von jeher das abendländische Denken über den Menschen dachte. Der Mensch ist das animal rationale, das vernünftige Tier. Durch die Vernunft erhebt sich der Mensch über das Tier, aber so, daß er ständig auf das Tier herabblicken, es unter sich bringen, mit ihm fertig werden muß. Nennen wir das Tierische das Sinnliche und fassen wir die Vernunft als das Nicht- und Übersinnliche, dann erscheint der Mensch, das animal rationale, als das sinnlich-übersinnliche Wesen. Nennen wir das Sinnliche nach der Überlieferung das Physische, dann zeigt sich die Vernunft, das Übersinnliche als das, was über das Sinnliche, über das Physische hinausgeht; hinüber heißt griechisch *μετά; μετὰ τὰ φυσικά* hinüber über das Physische, Sinnliche; das Übersinnliche in seinem Hinüber über das Physische ist das

Metaphysische. Der Mensch ist, sofern er als das animal rationale vorgestellt wird, das Physische in der Übersteigung des Physischen; kurz gesagt: im Wesen des Menschen als animal rationale versammelt sich das Hinüber vom Physischen zum Nicht- und Überphysischen: der Mensch ist so das Meta-Physische selbst. Insofern aber nun für Nietzsche weder das Physische, Sinnliche des Menschen, der Leib, noch das Nichtsinnliche, die Vernunft in ihrem Wesen hinreichend vorgestellt sind, bleibt der Mensch in der bisherigen Bestimmung das noch nicht vorgestellte und damit noch nicht festgestellte Tier. Die moderne Anthropologie, die ebenso wie die Psychoanalyse das Schrifttum Nietzsches eifrig ausbeutet, hat diesen Satz gründlich mißverstanden und seine Tragweite überhaupt nicht erkannt. Der Mensch ist das noch nicht festgestellte Tier; das animal rationale ist noch nicht in sein volles Wesen gebracht. Um aber das Wesen des bisherigen Menschen allererst feststellen zu können, muß der bisherige Mensch über sich hinausgebracht werden. Der bisherige Mensch ist insofern der letzte Mensch, als er es nicht vermag, und das heißt, es nicht will, sich unter sich zu bringen und das Verächtliche seiner bisherigen Art zu verachten. Darum muß für den bisherigen Menschen der Übergang über sich selbst hinaus gesucht, darum muß die Brücke gefunden werden zu dem Wesen, als welches der bisherige Mensch der Überwinder seines bisherigen und letzten sein kann. Nietzsche prägt diese von ihm gesichtete Wesensart des über sich hinübergehenden Menschen zunächst in die Gestalt des Zarathustra. Nietzsche wählt für den über sich hinübergehenden und so sich über sich stellenden und so sich allererst feststellenden Menschen einen allzu leicht mißverständlichen Namen. Nietzsche nennt den Menschen, der über den bisherigen hinausgeht, den »Übermenschen«. Mit diesem Namen meint Nietzsche gerade nicht einen bloß überdimensionierten bisherigen Menschen. Gemeint ist auch nicht eine Menschenart, die das »Humane« wegwirft und die Willkür zum Gesetz hinauftreibt und eine titanische Raserei zur Regel macht. Der Über-Mensch ist derjenige, der das Wesen des bisherigen Menschen erst in sei-

ne Wahrheit überführt und diese übernimmt. Der so in seinem Wesen fest-gestellte bisherige Mensch soll dadurch in den Stand gebracht werden, künftig der Herr der Erde zu sein, d.h. die Machtmöglichkeiten in einem hohen Sinn zu verwalten, die dem künftigen Menschen aus dem Wesen der technischen Umgestaltung der Erde und des menschlichen Tuns zu-fallen. Die Wesensgestalt dieses Menschen, der recht gedachte Übermensch, ist kein Produkt einer zügellosen und ausgearteten und ins Leere hinausstürmenden Phantasie. Diese Gestalt ist aber auch nicht gefunden auf dem Weg einer historischen Analyse des modernen Zeitalters, sondern: die Wesensgestalt des Übermenschen ist dem metaphysischen Denken Nietzsches zugesprochen, weil sein Denken es vermochte, rein in das vorausgegangene Geschick des abendländischen Denkens sich zu fügen. In Nietzsches Denken kommt bereits zur Sprache, was ist, aber dem gängigen Vorstellen noch verstellt bleibt. Wir dürfen darum auch vermuten, daß der Übermensch hier und dort, und zwar für die Öffentlichkeit noch unsichtbar, schon existiert. Aber wir dürfen die Wesensgestalt des Übermenschen niemals in jenen Figuren suchen, die als Hauptfunktionäre eines vordergründigen und mißdeuteten Willens zur Macht in die Spitzen seiner verschiedenen Organisationsformen geschoben werden. Der Übermensch ist auch kein Zauberer, der die Menschheit einer paradiesischen Seligkeit auf Erden entgegenführen soll.

»Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!« Wer ist der, dem hier das »weh« zugerufen wird? Es ist der Übermensch. Denn der Hinübergehende muß ein Untergehender sein; der Weg des Übermenschen beginnt mit seinem Untergang. Mit solchem Beginn ist schon sein Weg entschieden. Erneut bedarf es der Bemerkung: weil der Satz vom Bedenklichsten unserer bedenklichen Zeit – daß wir noch nicht denken – mit Nietzsches Wort von der wachsenden Wüste zusammenhängt, weil in diesem Wort jedoch der Übermensch gedacht ist, müssen wir versuchen, das Wesen des Übermenschen so weit zu verdeutlichen, als unser Weg dies fordert.

Wir halten jetzt die falschen und verwirrenden Töne fern, die für das gewöhnliche Meinen beim Wort »Übermensch« anklingen. Statt dessen achten wir auf drei einfache Sachverhalte, die mit dem schlicht gedachten Wort »Übermensch« sich wie von selbst nahelegen.

1. Das Übergehen. 2. Von wo weg der Übergang geht. 3. Wohin der Übergang geschieht.

Der Übermensch geht über den bisherigen und deshalb letzten Menschen hinaus. Der Mensch ist, wenn er nicht bei der Art des bisherigen Menschen stehen bleibt, ein Übergang; er ist eine Brücke; er ist »ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch«. Dieser ist, streng gedacht, die Gestalt des Menschen, zu der der Hinübergehende übergeht. Zarathustra ist noch nicht der Übermensch selbst, sondern der zu ihm allererst Hinübergehende, der werdende Übermensch. Wir beschränken hier die Betrachtung aus mehreren Gründen auf diese vorläufige Gestalt des Übermenschen. Allein zuvor gilt es, diesen Übergang zu beachten. Was daraufhin genauer zu bedenken bleibt, ist das Zweite: nämlich das, von wo weg der Übergehende geht; das ist die Art, wie es mit dem bisherigen, dem letzten Menschen steht. Als Drittes haben wir zu bedenken, wohin der Übergehende hinübergeht, d.h. in welchen Stand der hinübergehende Mensch zu stehen kommt.

Für uns wird das Erstgenannte, der Übergang, nur deutlich, wenn wir das Zweite und das Dritte, das Woher und das Wohin des hinübergehenden und im Übergang sich wandelnden Menschen bedenken.

Der Mensch, über den der hinübergehende Mensch weg geht, ist der bisherige Mensch. Nietzsche kennzeichnet ihn, insofern er an seine bisherige Wesensbestimmung erinnern will, als das noch nicht fest-gestellte Tier. Darin liegt: homo est animal rationale. Animal bedeutet nicht einfach Lebewesen; ein solches ist auch die Pflanze. Wir können aber nicht sagen, der Mensch sei eine vernünftige Vegetation. Animal bedeutet das Tier, animaliter heißt (z.B. auch bei Augustinus) »tierisch«. Der Mensch ist das

vernünftige Tier. Die Vernunft ist das Vernehmen dessen, was ist, und das heißt zugleich immer: was sein kann und sein soll. Vernehmen schließt in sich und zwar stufenweise: das Aufnehmen, das Entgegennehmen, das Vor-nehmen, das Durchnehmen, und das heißt Durch-sprechen. Lateinisch heißt durchsprechen: reor, das griechische *ῥέω* (Rhetorik). Das Vermögen, etwas vor- und durchzunehmen (*reri*) ist die ratio; animal rationale ist das Tier, das lebt, indem es vernimmt nach der genannten Weise. Das in der Vernunft waltende Vernehmen stellt Ziele her-zu, stellt Regeln auf, stellt Mittel bei und stellt auf die Weisen des Tuns ein. Das Vernehmen der Vernunft entfaltet sich als dieses vielfältige Stellen, das überall und zuerst ein Vor-stellen ist. So könnte man auch sagen: homo est animal rationale: der Mensch ist das vor-stellende Tier. Das bloße Tier, ein Hund z.B., stellt nie etwas vor, er kann nie etwas vor-sich-stellen; dazu müßte er, müßte das Tier *sich* vernehmen. Es kann nicht »ich« sagen, es kann überhaupt nicht sagen. Der Mensch dagegen ist nach der Lehre der Metaphysik das vorstellende Tier, dem das Sagenkönnen eignet. Auf dieser, freilich nie ursprünglicher durchdachten Wesensbestimmung des Menschen baut sich dann die Lehre vom Menschen als Person auf, die sich in der Folge theologisch darstellen läßt. Persona meint die Maske des Schauspielers, durch die hindurch sein Sagen tönt. Insofern der Mensch als der Vernehmende vernimmt, was ist, kann er als die persona, die Maske des Seins, gedacht werden.

Nietzsche kennzeichnet den letzten Menschen als denjenigen bisherigen Menschen, der das bisherige Menschenwesen gleichsam in sich verfestigt. Darum bleibt gerade der letzte Mensch am weitesten von der Möglichkeit entfernt, über sich hinweg zu gehen und so sich unter sich zu haben. In der Art des letzten Menschen muß deshalb die Vernunft, das Vorstellen, auf eine eigentümliche Weise verenden und gleichsam sich in sich verfilzen. Das Vorstellen hält sich da nur noch an das jeweils gerade Zu- und Bei-Gestellte und zwar als ein solches, dessen Zustellung im Betreiben und Belieben des menschlichen Vorstellens geregelt

und auf die allgemeine Verständlichkeit und Bekömmlichkeit verabredet wird. Zum Erscheinen gelangt alles, was ist, nur insofern, als es durch dieses sich stillschweigend verabredende Vorstellen als ein Gegenstand oder als ein Zustand zugestellt und damit erst zugelassen wird. Der letzte Mensch, die endgültige Art des bisherigen Menschen, bringt sich und überhaupt alles, was ist, zum Stand durch eine besondere Art des Vorstellens.

Hören wir aber jetzt, was Nietzsche selbst seinen Zarathustra vom letzten Menschen sagen läßt. Nur Weniges davon sei erwähnt. Es steht in der »Vorrede« zu »Also sprach Zarathustra« (1883, n. 5). Zarathustra hält seine Vorrede auf dem Markt der Stadt, in die er zunächst gelangte, als er vom Gebirge herabgestiegen war. Die Stadt »lag an den Wäldern«. Dort war viel Volk versammelt, weil ihm versprochen war, daß ein Seiltänzer, also ein Hinübergehender, zu sehen sei.

Eines Morgens hatte Zarathustra seinen zehnjährigen Aufenthalt im Gebirge abgebrochen, um sich wieder zu den Menschen hinunter zu begeben. Nietzsche schreibt: » – und eines Morgens stand er mit der Morgenröthe auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also:

»Du großes Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest!

Zehn Jahre kamst du hier herauf zu meiner Höhle: du würdest deines Lichtes und dieses Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange.«

In diesen Worten, die geschichtlich bis in die Mitte der Metaphysik Platons zurückreichen und damit in den Kern des ganzen abendländischen Denkens treffen, liegt der Schlüssel zu Nietzsches Buch »Also sprach Zarathustra« verborgen. Zarathustra stieg allein das Gebirge abwärts. Als er jedoch in die Wälder kam, begegnete er dort einem alten Einsiedler, »der seine heilige Hütte verlassen hatte«. Als Zarathustra nach dem Gespräch mit dem Greis wieder allein war, sprach er zu seinem Herzen: »Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch

Nichts davon gehört, daß *Gott tot* ist« (n. 2). Auf dem Markt in der Stadt angekommen, versucht Zarathustra dem Volk unmittelbar »den Übermenschen« als »den Sinn der Erde« zu lehren. Allein das Volk lachte nur über Zarathustra, der erkennen mußte, daß es noch nicht an der Zeit und auch noch nicht die rechte Art sei, sogleich und geradezu vom Höchsten und Zukünftigen zu sprechen, daß es sich empfehle, nur mittelbar und zunächst sogar nur vom Gegenteiligen zu sprechen.

»So will ich ihnen vom Verächtlichsten sprechen: das aber ist der *letzte Mensch*.« Aus dieser Rede über den letzten Menschen, aus der Vorrede zu dem, was Zarathustra in seinen eigentlichen Reden »spricht«, hören wir nur einige Sätze, damit wir sehen, worin die Art des Menschenwesens besteht, von dem weg der Übergang geschehen soll.

»Und also sprach Zarathustra zum Volke:

.....

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!

.....

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann.

Seht! Ich zeige euch den *letzten Menschen*. »Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?« – so fragt der letzte Mensch und blinzelt.

Die Erde ist dann kleiner geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdflö; der letzte Mensch lebt am längsten.

»Wir haben das Glück erfunden« – sagen die letzten Menschen und blinzeln.«

SIEBENTE STUNDE

Übergang von der sechsten zur siebenten Stunde

Wir versuchen, in die Richtung des Weges zu blicken, den Nietzsches Denken nimmt. Denn jenem Weg entstammt das Wort: »Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!« Dieses Wort wiederum soll durch den Satz erläutert werden: »Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken.« Die Wüste, das Wachsen der Wüste, eine seltsam widersprüchliche Wendung. Und das Bergen von Wüsten hänge dann mit dem noch-nicht-Denken, und d. h. mit der langher herrschenden Art des Denkens, mit der Herrschaft des Vorstellens, zusammen. Der Satz vom Bedenklichsten unserer Zeit spräche dann in das Wort Nietzsches zurück. Der Satz fügte sich dann mit dem Wort Nietzsches in die Bahn eines Geschickes ein, mit dem, wie es scheint, unsere Erde im Ganzen bis in ihre hintersten Winkel beschickt werden soll. Durch das Geschick wird zumal alles Denken des Menschen erschüttert, und zwar in Dimensionen, denen gegenüber das, was sich für die Heutigen lediglich in einem Sektor, dem des Literarischen, zu Ende zappelt, nur noch eine Episode ist. Erschütterung dürfen wir freilich nicht mit Umsturz und Einsturz gleichsetzen. Die Erschütterung in dem, was ist, kann die Weise sein, aus der eine bisher nie gewesene Ruhelage entspringt, und zwar deshalb entspringt, weil die Ruhe bereits im Kern dieser Erschütterung wohnt.

Kein Denken schafft sich darum das Element, worin es sich bewegt, selber. Aber jedes Denken müht sich wie von selbst darum, daß es in dem ihm zugewiesenen Element bleibe.

In welchem Element bewegt sich Nietzsches Denken? Es ist nötig, daß wir hier deutlicher sehen, bevor wir die nächsten Schritte unseres Weges versuchen. Es ist nötig zu sehen, daß

Nietzsche an all dem, was er in den Vordergründen bestreiten und bekämpfen muß, im Grunde vorübergeht, daß er nur spricht, um besser schweigen zu können. Nietzsche stellt als erster die denkende, d. h. hier die im Metaphysischen ansetzende und dahin zurückweisende Frage, der wir folgende Fassung geben: ist der jetzige Mensch in seinem metaphysischen Wesen dafür vorbereitet, die Herrschaft über die Erde im Ganzen zu übernehmen? Hat der jetzige Mensch schon bedacht, unter welchen Wesensbedingungen eine solche Erdregierung überhaupt steht? Ist die Wesensart dieses Menschen dafür geeignet, diejenigen Mächte zu verwalten und diejenigen Machtmittel zu verwenden, die aus der Entfaltung des Wesens der modernen Technik frei werden und den Menschen zu bisher ungewohnten Entschlüssen zwingen? Nietzsche verneint diese Fragen. Der jetzige Mensch ist für die Gestaltung und die Übernahme einer Erdregierung nicht vorbereitet. Denn der jetzige Mensch hinkt nicht hie und da, sondern seiner ganzen Art nach auf eine befremdliche Weise hinter dem her, was längst ist. Das, was eigentlich ist, das Sein, das alles Seiende im vorhinein bestimmt, läßt sich jedoch niemals durch die Feststellung von Tatsachen, durch Berufung auf besondere Umstände ausmachen. Der bei solchen Versuchen oft und eifrig »zitierte« gesunde Menschenverstand ist nicht so gesund und natürlich, wie er sich zu geben pflegt. Er ist vor allem nicht so absolut, wie er auftritt, sondern er ist das abgeflachte Produkt jener Art des Vorstellens, die das Aufklärungszeitalter im 18. Jahrhundert schließlich zeitigte. Der gesunde Menschenverstand bleibt auf eine bestimmte Auffassung dessen, was ist und sein soll und sein darf, zugeschnitten. Die Macht dieses seltsamen Verstandes reicht bis in unser Zeitalter herein; aber sie reicht nicht mehr zu. Die Organisationen im Sozialen, die Aufrüstung im Moralischen, die Schminke des Kulturbetriebes, dies alles gelangt nicht mehr bis zu dem, was ist. Diese Bemühungen bleiben bei aller guten Meinung und unablässigen Anstrengung nur Notbehelfe und Flickwerke von Fall zu Fall. Warum? Weil das Vorstellen von Zielen, Zwecken und Mitteln, von Wirkungen und Ursachen, dem

all jene Bemühungen entstammen, weil dieses Vorstellen es zum voraus nicht vermag, dem sich offen zu stellen, was ist.

Die Gefahr besteht, daß der jetzige Mensch über die kommenden Entscheidungen, von deren besonderer geschichtlicher Gestalt wir nichts wissen können, zu kurz denkt und sie darum dort sucht, wo sie niemals fallen können.

Was hat der zweite Weltkrieg eigentlich entschieden, um von seinen furchtbaren Folgen für unser Vaterland, im besonderen vom Riß durch seine Mitte, zu schweigen? Dieser Weltkrieg hat nichts entschieden, wenn wir hier die Entscheidung so hoch und so weit nehmen, daß sie einzig das Wesensgeschick des Menschen auf dieser Erde angeht. Nur das unentschieden Gebliebene kommt um einiges deutlicher zum Vorschein. Allein auch hier steigt erneut die Gefahr, daß jenes, was sich in diesem Unentschiedenen zur Entscheidung vorbereitet und was die Erdregierung im ganzen angeht, daß dieses zu-Entscheidende noch einmal in die überall zu kurz tragenden und zu engbrüstigen politisch-sozialen und moralischen Kategorien hineingezwängt und dadurch aus einer möglichen und hinreichenden Besinnung abgedrängt wird.

Schon die europäische Vorstellungswelt zwischen 1920 und 1930 war dem nicht mehr gemäß, was bereits heraufkam. Was soll aus einem Europa werden, das sich mit den Requisiten jenes Jahrzehntes nach dem ersten Weltkrieg zusammenbauen will? Ein Spaß für die Mächte und die ungeheure Volkskraft des Ostens. Nietzsche schreibt in der im Sommer 1888 verfaßten Schrift »Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert« unter dem Titel »Kritik der Modernität« folgendes:

»Unsre Institutionen taugen nichts mehr: darüber ist man einmüthig. Aber das liegt nicht an ihnen, sondern an *uns*. Nachdem uns alle Instinkte abhanden gekommen sind, aus denen Institutionen wachsen, kommen uns Institutionen überhaupt abhanden, weil *wir* nicht mehr zu ihnen taugen. Demokratismus war jeder-

zeit die Niedergangs-Form der organisierenden Kraft: ich habe schon in »Menschliches, Allzumenschliches« I, 349 [1878] die moderne Demokratie samt ihren Halbheiten, wie »deutsches Reich«, als *Verfallsform des Staats* gekennzeichnet. Damit es Institutionen giebt, muss es eine Art Wille, Instinkt, Imperativ geben, antiliberal bis zur Bosheit: den Willen zur Tradition, zur Autorität, zur Verantwortlichkeit auf Jahrhunderte hinaus, zur *Solidarität* von Geschlechter-Ketten vorwärts und rückwärts *in infinitum*. Ist dieser Wille da, so gründet sich Etwas wie das imperium Romanum: oder wie Russland, die *einzige* Macht, die heute Dauer im Leibe hat, die warten kann, die Etwas noch versprechen kann, – Russland der Gegensatz-Begriff zu der erbärmlichen europäischen Kleinstaaterei und Nervosität, die mit der Gründung des deutschen Reichs in einen kritischen Zustand eingetreten ist... Der ganze Westen hat jene Instinkte nicht mehr, aus denen Institutionen wachsen, aus denen *Zukunft* wächst: seinem »modernen Geiste« geht vielleicht Nichts so sehr wider den Strich. Man lebt für heute, man lebt sehr geschwind, – man lebt sehr unverantwortlich: dies gerade nennt man »Freiheit«. Was aus Institutionen Institutionen *macht*, wird verachtet, gehasst, abgelehnt: man glaubt sich in der Gefahr einer neuen Sklaverei, wo das Wort »Autorität« auch nur laut wird« (W.W. VIII, S. 150 f.).

Um hier Mißdeutungen durch den gesunden Menschenverstand abzuwehren, sei vermerkt, daß das, was Nietzsche hier mit »Rußland« meint, sich nicht deckt mit dem heutigen politisch-wirtschaftlichen System der Sowjetrepubliken. Worauf es Nietzsche ankommt, ist, über die von ihm damals schon als brüchig erkannte Nationalstaaterei hinauszudenken und den Raum für die großen Entscheidungen, für die Besinnung darauf, freizumachen. Nietzsche sieht den Grund für das Zurückbleiben des Menschen hinter dem, was ist, darin, daß noch nicht einmal das bisherige Wesen des Menschen voll entfaltet und festgemacht wurde. Nach alter Lehre der Metaphysik ist der Mensch das animal rationale, das vernünftige Tier. Diese bereits römische Deutung entspricht

nicht mehr dem Wesen dessen, was die Griechen unter dem Namen ζῷον λόγον ἔχον dachten. Darnach ist der Mensch jenes »aufgehend Anwesende, das Anwesendes erscheinen lassen kann«. Für die nachkommende abendländische Vorstellungsweise wird der Mensch ein eigentümlich gebautes Zusammen von Tierheit und Vernünftigkeit. Allein für Nietzsche ist weder das Wesen der Tierheit, noch das Wesen der Vernunft, noch die gemäße Wesenseinheit beider festgestellt, d. h. ausgemacht und gesichert. Deshalb klaffen die beiden Wesensbezirke Tierheit und Vernünftigkeit auseinander und gegeneinander. Durch diesen Zwiespalt wird der Mensch verhindert, in seinem Wesen einig zu sein und dadurch frei für das, was man das Wirkliche zu nennen pflegt. Deshalb gehört vor allem dies zum Denkweg Nietzsches: über den bisherigen, in seinem Wesen noch nicht festgestellten Menschen hinüberzugehen, nämlich in die vollständige Feststellung seines vollen bisherigen Wesens. Der Denkweg Nietzsches möchte im Grunde nichts umstürzen, sondern nur etwas nachholen. Den Weg des Hinübergehens über den bisherigen Menschen kennzeichnet Nietzsche durch den viel mißdeuteten und mißbrauchten Namen »der Übermensch«. Um es erneut einzuschärfen: der Übermensch ist im Sinne Nietzsches nicht ein überdimensionierter bisheriger Mensch. »Der Übermensch« übertreibt nicht einfach die bisherigen Triebe und das Betreiben der bisherigen Menschenart ins Übermäßige und Maßlose. Der Übermensch unterscheidet sich also nicht quantitativ, sondern qualitativ vom bisherigen Menschen. Für den Übermenschen fällt gerade das Maßlose, das bloß Quantitative des Immerzu des Fortschritts dahin. Der Übermensch ist ärmer, einfacher, zarter und härter, stiller und opfernder und langsamer in seinen Entschlüssen und sparsamer in seiner Rede. Der Übermensch tritt auch nicht massenweise auf und nicht beliebig, sondern erst dann, wenn die Rangordnung durchgeführt ist. Unter Rangordnung in der wesenhaften Bedeutung, nicht bloß im Sinne einer irgendwie gestuften Regelung schon bestehender Zustände, versteht Nietzsche die Maßgabe, daß die Menschen nicht gleich sind, daß nicht

jeder die Eignung und den Anspruch zu jedem hat, daß nicht jeder über jegliches sein Jedermannsgericht errichten kann. Nietzsche schreibt in einer Aufzeichnung zu seinem Zarathustra, die er aber nicht selbst veröffentlichte, dieses: »Die Rangordnung durchgeführt in einem System der Erdregierung: die Herren der Erde zuletzt, eine neue herrschende Kaste. Aus ihnen hie und da entspringend, ganz epikurischer Gott, der Übermensch, der Verklärer des Daseins«: »*Caesar mit Christi Seele*.« (W. W. XII, S. 413; XVI, S. 356)

Wir dürfen über dieses Wort nicht zu eilig hinweggleiten. Zumal es an anderes erinnert, das noch tiefer und noch geheimer gesprochen ist, nämlich in den späten Hymnen Hölderlins, wo Christus, der »noch anderer Natur« ist, der Bruder des Herakles und des Dionysos genannt wird, so daß sich hier eine noch unge-sprochene Versammlung des Ganzen des abendländischen Geschickes ankündigt, aus welcher Versammlung allein das Abendland den kommenden Entscheidungen entgegengehen kann – vielleicht, um in einer ganz anderen Weise das Land eines Morgens zu werden.

Der Übermensch ist eine Verwandlung und dadurch ein Abstoßen des bisherigen Menschen. Darum sind auch die in den Vordergründen des gegenwärtigen Geschichtsganges öffentlich auftauchenden Figuren so weit vom Wesen des Übermenschen entfernt als nur möglich.

Auf dem Weg dieser Vorlesung können wir nur in wenigen Strichen einiges vom Wesen des Übermenschen umrißweise hinzeichnen und auch dies nur in der vorwaltenden Absicht, die größten Mißverständnisse und Fehlhaltungen gegenüber dem Denken Nietzsches abzuwehren und Gesichtspunkte zu zeigen, unter denen eine *Auseinandersetzung* mit Nietzsches Denken sich für die ersten Schritte vorbereiten kann.

Für eine Auslegung der Gestalt von Nietzsches Zarathustra oder gar für eine Auseinandersetzung mit den metaphysischen Grundlehren Nietzsches, welche Aufgaben beide im Grunde eine einzige sind, fehlt dem heutigen Denken, wenn man es so nennen

darf, nahezu alles. Darum begegnet auch gerade die erste und in der Folge dann leicht maßgebend bleibende Aneignung der Schriften Nietzsches, wenn sie unvorbereitet geschieht, fast unübersteiglichen Schwierigkeiten. So ist man zumal beim Lesen von »Also sprach Zarathustra« allzuoft geneigt, das Gelesene nach der Maßgabe derjenigen Vorstellungen aufzunehmen und zu beurteilen, die man selber unbesehen mitbringt. Diese Gefahr ist jetzt noch und für uns besonders groß, weil die Schriften Nietzsches und ihr Erscheinen der Zeitrechnung nach uns sehr nahe liegen und weil vor allem ihre Sprache inzwischen das heutige Sprechen stärker bestimmt hat, als wir wissen. Allein – je näher uns zeitlich und fast zeitgenössisch ein Denker ist, um so weiter ist der Weg zu seinem Gedachten, je weniger dürfen wir diesem weiten Weg ausweichen. Wir müssen auch dies erst lernen, nämlich ein Buch wie Nietzsches »Also sprach Zarathustra« in der selben strengen Weise zu lesen wie eine Abhandlung des Aristoteles; in der selben Weise wohlgemerkt, nicht in der gleichen. Denn es gibt kein allgemeines, mechanisch anlegbares Schema für die Interpretation von Schriften der Denker, nicht einmal für ein und dieselbe Schrift eines Denkers. So läßt sich ein Dialog Platons, z.B. der Phaidros, das Gespräch vom Schönen, nach ganz verschiedenen Bereichen und Hinsichten, Tragweiten und Fraglichkeiten auslegen. Dieses Vieldeutbare ist kein Einwand gegen die Strenge des darin Gedachten. Denn alles wahrhaft Gedachte eines wesentlichen Denkens bleibt – und zwar aus Wesensgründen – mehrdeutig. Diese Mehrdeutigkeit ist niemals nur der Restbestand einer noch nicht erreichten formallogischen Eindeutigkeit, die eigentlich anzustreben wäre, aber nicht erreicht wurde. Die Mehrdeutigkeit ist vielmehr das Element, worin das Denken sich bewegen muß, um ein strenges zu sein. Im Bild gesprochen: für den Fisch sind die Tiefen und Weiten des Wassers, seine Strömungen und Stillen, seine warmen und kalten Schichten das Element seiner vielfältigen Beweglichkeit. Wird der Fisch der Fülle seines Elementes beraubt, wird er auf den trockenen Sand gezerrt, dann kann er nur noch zappeln, zucken

und verenden. Darum müssen wir das Denken und sein Gedachtes jeweils im Element seiner Mehrdeutigkeit aufsuchen, sonst bleibt uns alles verschlossen. Wenn man daher, wie es nur zu oft und leicht geschieht, sich einen Dialog Platons vornimmt und seinen »Inhalt« nach der Vorstellungsweise des gesunden Menschenverstandes absucht und beurteilt, dann gelangt man zu den sonderbarsten Meinungen und schließlich zu dem Urteil, Platon sei ein großer Wirrkopf gewesen; denn man stellt fest, und diese Feststellung ist sogar richtig: kein einziger der Dialoge Platons gelangt zu einem handgreiflich eindeutigen Ergebnis, womit der gesunde Menschenverstand etwas, wie es heißt, anfangen könnte. Als ob der gesunde Menschenverstand – die Zuflucht jener, die von Natur aus auf das Denken neidisch sind – als ob dieser gesunde, d.h. für keine Fragwürdigkeit anfällige Verstand je schon einmal etwas angefangen, etwas aus seinem Anfang beobachtet hätte.

Ein Dialog Platons ist nicht nur für die Nachwelt und die von ihr ausgehenden wechselnden Auffassungen, sondern er ist von sich her, seinem Wesen nach, unausschöpfbar. Dies aber bleibt das Zeichen des Schöpferischen, das sich freilich nur jenen Menschen zuneigt, die verehren können.

Bedenken wir dies in bezug auf Nietzsche, dann dürfen wir vermuten, daß die Vorstellungsweise des letzten Menschen am wenigsten sich dazu eignet, jemals dem frei nachzudenken, was Nietzsche unter dem Namen »der Übermensch« denkt.

Der Übermensch ist zunächst ein Übergehender; darum wird von seinem Wesen am ehesten einiges sichtbar, wenn wir das Übergehen nach jenen beiden Hinsichten kurz verfolgen, die zu ihm gehören.

Woher kommt und wohin geht das Übergehen?

Der Übermensch geht über den bisherigen Menschen hinaus und somit von diesem weg. Welcher Art ist der Mensch, den der Übergehende hinter sich läßt? Nietzsche kennzeichnet den bisherigen Menschen als den letzten Menschen. »Der Letzte« ist die Gestalt des Menschen, die dem Erscheinen des Übermenschen

unmittelbar voraufgeht. Der letzte Mensch wird darum als der, der er ist, nur und erst von der Gestalt des Übermenschen her sichtbar. Diesen finden wir jedoch nie, solange wir ihn an den Plätzen der ferngesteuerten öffentlichen Meinung und in den Börsen des Kulturbetriebes suchen, wo überall nur der letzte Mensch die Maschinerie bedient. Der Übermensch erscheint niemals in den lärmenden Aufzügen vermeintlicher Machthaber, nie in den zurechtgemachten Begegnungen von Staatsleuten. Das Erscheinen des Übermenschen bleibt auch unzugänglich für die Fernschreiber und die Funksprüche der Reporter, die der Öffentlichkeit schon die Begebenheiten zu-stellen, d.h. vor-stellen, bevor sie noch geschehen sind. Diese in ihrem Mechanismus immer raffinierter werdenden Arten des auf- und zurechtgemachten Vorstellens verstellen das, was eigentlich *ist*. Dieses Verstellen geschieht nicht beiläufig, sondern aus dem Prinzip einer durchgängig herrschenden Art des Vorstellens. Diese Art des verstellenden Vorstellens hat immer den gesunden Menschenverstand auf ihrer Seite. Es ist der berühmte, je nach Bedarf bestellbare »Mann von der Straße«, der heute auf allen Gebieten, auch auf dem des Literaturbetriebes, zur Stelle ist. Gegenüber dieser verstellenden Art des Vorstellens bleibt das Denken in einer zwiespältigen Lage. Nietzsche hat dies klar erkannt. Einerseits muß das gewöhnliche Vorstellen und Meinen, wenn es sich zum Gerichtshof des Denkens machen will, angeschrien werden, damit die Menschen erwachen. Andererseits kann das Denken nie durch ein Schreien sein Gedachtes sagen. Darum müssen wir neben das früher erwähnte Wort Nietzsches über das Schreien und Paukenschlagen das andere halten, das lautet: »Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt« (Also sprach Zarathustra, II. Teil, Die stillste Stunde).

So hat denn auch Nietzsche – was wir zu leicht übersehen – sein eigentlich Gedachtes nach dem »Zarathustra« nie veröffentlicht. Die Schriften nach dem »Zarathustra« sind alle Streitschriften; sie sind Schreie. Sein eigentlich Gedachtes wurde erst

durch die weitgehend unzureichenden Veröffentlichungen aus seinem Nachlaß bekannt.

Aus all dem Angedeuteten dürfte klar geworden sein, daß man Nietzsche nicht ins Unbestimmte hinein lesen kann; daß jede Schrift ihren besonderen Charakter und ihre Grenze hat; daß vor allem die Hauptarbeit seines Denkens, die der Nachlaß enthält, Anforderungen stellt, denen wir nicht gewachsen sind. Darum ist es ratsam, Sie verschieben die Nietzschelektüre einstweilen und studieren zuvor zehn oder fünfzehn Jahre hindurch Aristoteles.

Wie kennzeichnet Nietzsche den Menschen, über den der Hinübergehende hinausgeht? Zarathustra sagt in seiner Vor-Rede: »Seht! Ich zeige euch den letzten Menschen.«

Siebente Stunde

Hören wir gut hin: »der letzte Mensch lebt am längsten.« Was sagt dies? Daß wir mit der jetzt angebrochenen Herrschaft des letzten Menschen gerade nicht einem Ende und nicht einer Endzeit entgegengehen, daß vielmehr der letzte Mensch von einer seltsamen Dauerfähigkeit sein wird. Worin mag diese gründen? Worin anders als in seiner Wesensart, die zugleich alles bestimmt hinsichtlich der Art und Weise, wie es *ist* und wie jegliches als seiend gilt.

Diese Wesensart beruht für das animal rationale in der Weise, wie es alles, was ist, als seine Gegenstände und als seine eigenen Zustände zum Stehen bringt, vor sich stellt und sich auf dieses Gestellte als die umfassenden Umstände einstellt. Welches ist nun aber diejenige Art des Vorstellens, in der sich der letzte Mensch bewegt? Nietzsche sagt es zwar klar, doch er erörtert das Gesagte nicht weiter in der Richtung der Frage, die wir jetzt stellen. Welches ist die Art des Vorstellens, worin sich die letzten Menschen aufhalten? Die letzten Menschen blinzeln. Was heißt das? »Blinzeln« hängt zusammen mit »blinken«, »glänzen«,

»scheinen«. Blinzeln – das heißt: ein Scheinen und einen Anschein zuspieren und zustellen, auf welchen Anschein man sich als etwas Gültiges verabredet und zwar mit dem wechselseitigen, gar nicht ausdrücklich abgesprochenen Einverständnis, all dem so Zugestellten nicht weiter nachzugehen. Blinzeln: das verabredete und schließlich der Abrede gar nicht mehr bedürftige Sich-zu-stellen der gegenständlichen und zuständlichen Ober- und Vorderflächen von allem als des allein Gültigen und Geltenden, womit der Mensch alles betreibt und abschätzt.

ACHTE STUNDE

Übergang von der siebenten zur achten Stunde

Es ist gleich schwer, das, was Nietzsche eigentlich dachte, zu finden *und* es zu verlieren. Die Schwierigkeit läßt sich in wenigen Vorlesungsstunden nicht beheben. Aber ein Hinweis auf sie ist möglich. Er ist sogar nötig allein schon deshalb, weil wir Heutigen kaum mit dem vertraut sind, was der Zugang zu einem Denker verlangt, vollends wenn er uns der Zeitrechnung nach so nah ist wie Nietzsche. Aber die folgende Überlegung betrifft überhaupt den Weg in die Überlieferung des Denkens. Die beste und im Grunde einzige Auskunft über diesen Weg erhalten wir dadurch, daß wir ihn gehen. Aber daran muß man fast ein ganzes Leben setzen. Das Gedachte der Denker ist in Schriften niedergelegt. Bücher sind Bücher. Der einzige Unterschied, den man den philosophischen zubilligt, ist vielleicht der, daß sie schwer zu lesen sind. Aber Buch ist nicht gleich Buch, gar wenn es gilt, ein »Buch für alle und keinen« zu lesen. Und dieses gilt es. Denn es bleibt unumgänglich, Nietzsche erst zu finden, um ihn in dem früher bestimmten Sinne verlieren zu können. Weshalb? Weil in Nietzsches Denken das zur Sprache kommt, was jetzt ist, aber zu einer Sprache, in der die zweitausendjährige Überlieferung der abendländischen Metaphysik spricht, zu einer Sprache, die wir alle sprechen, die Europa spricht, nur mehrfach übersetzt, nur abgeschliffen, nur verflacht, nur vernutzt und hintergrundlos. Platon und Aristoteles sprechen noch in unserer heutigen Sprache. Parmenides und Heraklit denken auch noch in unserem Vorstellen. Nur die Berufung auf das moderne historische Bewußtsein möchte uns vorgaukeln, das seien Personen, die in das Museum der Geistesgeschichte gehören und sich mit Hilfe von Gelehrsamkeit gelegentlich wieder ausstellen ließen. Weil wir kaum

wissen, worin das Wesen der Sprache beruht, deshalb meinen wir natürlich, unser Motorrad zum Beispiel, das draußen vor der Universität auf dem Parkplatz steht, sei wirklicher als ein Gedanke des Platon über die ἰδέα oder des Aristoteles über die ἐνέργεια; Gedachtes, das gleichwohl immer noch in jedem Begriff der heutigen Wissenschaften und nicht nur da, uns anspricht und in den Anspruch nimmt, ohne daß wir dieses kaum bedachte Verhältnis eigens beachten. Man meint immer noch, das Überlieferte sei eigentlich vergangen und nur noch Gegenstand des historischen Bewußtseins. Man meint immer noch, das Überlieferte sei jenes, was wir eigentlich hinter uns haben, während es doch auf uns zukommt, weil wir ihm ausgeliefert und in es geschickt sind. Die bloß historische Ansicht von der Überlieferung und vom Geschichtsgang gehört zu jenen weitreichenden Selbsttäuschungen, in denen wir befangen bleiben müssen, solange wir noch nicht eigentlich denken. Die genannte Selbsttäuschung über die Geschichte verwehrt es uns, die Sprache der Denker zu hören. Wir ver hören uns, weil wir diese Sprache nur als Ausdruck nehmen, in dem sich die Ansichten von Philosophen kundgeben. Aber die Sprache der Denker sagt das, was ist. Sie zu hören, ist in keinem Falle leicht. Für ein solches Hören wird etwas vorausgesetzt, dem wir nur selten recht genügen, nämlich das Anerkennen. Dies beruht darin, daß wir das Gedachte eines jeden Denkers als etwas je Einziges, Niewiederkehrendes, Unerschöpfliches auf uns zukommen lassen und zwar so, daß das Ungedachte in seinem Gedachten uns bestürzt. Das Ungedachte in einem Denken ist nicht ein Mangel, der dem Gedachten anhaftet. Das *Un-Gedachte* ist je nur als das *Un-gedachte*. Je ursprünglicher ein Denken ist, um so reicher wird sein Ungedachtes. Das Ungedachte ist sein höchstes Geschenk, das ein Denken zu vergeben hat. Für die Selbstverständlichkeiten des gesunden Menschenverstandes aber bleibt das Ungedachte eines Denkens lediglich das Unverständliche. Das Unverständliche wird jedoch für den gewöhnlichen Verstand nie zum Anlaß, über seine eigenen Verständnismöglichkeiten stutzig und gar auf seine Grenzen aufmerksam zu werden. Das Unver-

ständliche bleibt für den gewöhnlichen Verstand immer nur das Anstößige, und dies wird ihm sogleich zum Beweis, daß etwas Unwahres und nur Angebliches ihm, der von Haus aus alles schon verstanden hat, zugemutet wird. Was der gesunde Menschenverstand am wenigsten vermag, ist das Anerkennen. Denn dies verlangt die Bereitschaft, daß wir uns durch das Ungedachte im Gedachten der Denker die eigenen Denkversuche immer wieder umwerfen lassen. Einer, der es besser wußte, Kant, spricht für solche Fälle von Umkippen. Aber umkippen kann nur, wer steht und im Stehen geht und im Gehen auf dem Weg bleibt. Dieser Weg führt von selbst in die Zwiesprache mit den Denkern. Hierfür aber ist nicht notwendig, daß diese historisch vorgestellt werden. Wenn man z. B. Kant unter die philosophiegeschichtliche Zensur nehmen wollte hinsichtlich dessen, was er historisch über Aristoteles und Platon sich vorstellte, dann müßte er die Note »völlig ungenügend« bekommen. Dennoch hat Kant und nur Kant Platons Lehre von den Ideen schöpferisch verwandelt. Eines freilich ist für eine Zwiesprache mit den Denkern nötig: die Klarheit über die Art und Weise, wie wir den Denkern begegnen. Hier gibt es im Grunde nur zwei Möglichkeiten: einmal das Entgegengehen und dann das Dagegenangehen. Wenn wir dem Gedachten eines Denkers entgegengehen wollen, müssen wir das Große an ihm noch vergrößern. Dann gelangen wir in das Ungedachte seines Gedachten. Wenn wir gegen das Gedachte eines Denkers nur angehen wollen, müssen wir zuvor durch dieses Wollen das Große an ihm schon verkleinert haben. Dann verlangen wir sein Gedachtes nur noch in das Selbstverständliche unseres Besserwissens. Daran ändert sich nichts, wenn wir nebenher versichern, Kant sei trotzdem ein ganz bedeutender Denker gewesen. Solche Lobsprüche von unten her sind stets Beleidigungen.

Wir könnten die Umtriebe des gesunden Menschenverstandes sich selbst überlassen, wenn nicht seine Hartnäckigkeit sich immer wieder *bei uns selbst* und auch dort einschleichen wollte, wo wir uns mühen, das Selbstverständliche als Maßstab des Denkens preiszugeben. Wir könnten das Aufsässige des gesunden Men-

schenverstandes übergehen, wenn es sich nicht gerade im Fall »Nietzsche« besonders breitmachte. Denn hier sieht es weithin so aus, als verstünde sich das, was Nietzsche uns zu denken gibt, trotz vieler Übertreibungen und dunkler Anspielungen von selbst, sogar in dem Buch »Also sprach Zarathustra«, sogar bezüglich seiner Lehre vom Übermenschen. Und dennoch ist dies bloßer Schein. Denn die Lehre vom Übermenschen, die ihrem Wesen nach nicht Anthropologie sein kann, gehört, wie jede metaphysische Lehre vom Menschen, zur Grundlehre jeder Metaphysik, zur Lehre vom Sein des Seienden. Man könnte darum fragen, weshalb wir Nietzsches Lehre vom Übermenschen nicht sogleich aus dem Hinblick auf seine metaphysische Grundlehre über das Sein darstellen. Es geschieht nicht und dies aus zwei Gründen: einmal, weil Nietzsche selbst seine metaphysische Grundlehre, seine Lehre vom Sein des Seienden, durch die Lehre vom Übermenschen hindurch darstellt und dies gemäß der eindeutigen Wegrichtung der gesamten neuzeitlichen Metaphysik; zum anderen, weil wir Heutigen trotz allem Interesse für Metaphysik und Ontologie noch kaum imstande sind, auch nur die *Frage* nach dem Sein des Seienden recht zu fragen, d.h. so, daß dieses Fragen unser Wesen in Frage stellt, es dadurch fragwürdig macht in seinem Bezug zum Sein und damit offen für dieses.

Von hier aus läßt sich eine mehrfach zu dieser Vorlesung gestellte Frage beantworten. Daß der hier gewagte Hinweis auf Nietzsches Denkweg seine Lehre vom Übermenschen auswählte, zielt keineswegs auf einen Versuch, Nietzsches Metaphysik in eine Lehre vom Menschsein, in eine »existentielle Anthropologie« umzudeuten und aufzulösen, gleich als hätte Nietzsche nur nach dem Menschen gefragt, um dann bisweilen auch und gelegentlich sich auf die Frage nach dem Sein des Seienden einzulassen. Umgekehrt könnte eine Darstellung von Nietzsches Lehre über das Sein des Seienden niemals die Absicht haben, seine Lehre vom Übermenschen als etwas Beiläufiges zu behandeln oder gar als eine vermutlich aufgegebenen Position abzuschieben. Schematisch gesprochen:

Jede philosophische, d.h. denkende Lehre vom Wesen des Menschen ist *in sich schon* Lehre vom Sein des Seienden. Jede Lehre vom Sein ist *in sich schon* Lehre vom Wesen des Menschen. Aber die eine Lehre ist niemals durch eine bloße Umdrehung der anderen zu erreichen. Warum das so ist, worin überhaupt dieses Verhältnis zwischen dem Menschenwesen und dem Sein des Seienden beruht, diese Frage ist doch die einzige Frage, vor die das bisherige Denken allererst gebracht werden muß, eine Frage, die auch Nietzsche noch fremd bleibt. Aber diese Frage ist von einer abgründigen Schwierigkeit und zwar allein schon deshalb, weil wir diese Frage durch eine anscheinend richtige Fragestellung gerade von Grund aus verwirren. Wir fragen nach der Beziehung zwischen dem Menschenwesen und dem Sein des Seienden. Aber – sobald ich denkend sage »Menschenwesen«, habe ich darin schon den Bezug zum Sein gesagt. Ingleichen, sobald ich denkend sage: Sein des Seienden, ist darin schon der Bezug zum Menschenwesen genannt. In jedem der beiden Glieder der Beziehung zwischen Menschenwesen und Sein liegt schon die Beziehung selber. Aus der Sache gesprochen: es gibt hier weder Glieder der Beziehung noch diese Beziehung für sich. Darum verstatet das hier genannte Verhältnis zwischen Menschenwesen und Sein des Seienden in keiner Weise ein dialektisches Manöver, das ein Beziehungsglied gegen das andere ausspielt. Dieser Sachverhalt, daß hier alle Dialektik nicht nur scheitert, sondern daß hier gar kein Ort mehr bleibt für ein Scheitern dieser Art, das ist wohl das Anstößigste, was die heutigen Vorstellungsgewohnheiten und die Akrobatenkünste ihres leeren Scharfsinns aus der Fassung bringt.

Kein Weg des Denkens, auch nicht der des metaphysischen, geht vom Menschenwesen aus und von da zum Sein über oder umgekehrt vom Sein aus und dann zum Menschen zurück. Vielmehr *geht* jeder Weg des Denkens immer schon *innerhalb* des ganzen Verhältnisses von Sein und Menschenwesen, sonst ist es kein Denken. Schon die ältesten Sätze des abendländischen Denkens, von denen wir noch hören werden, sprechen dies aus. Dar-

um ist auch Nietzsches Weg von früh an so gezeichnet. Um dies statt durch langwierige Darlegungen kurz und eindeutig zu zeigen, lese ich den ersten und letzten Satz des »Lebenslaufes« vor, den der neunzehnjährige Nietzsche als Primaner in Schulpforta niedergeschrieben hat. Schulpforta bei Naumburg an der Saale war eine der berühmtesten und wirkungsreichsten Schulen der vorigen Jahrhunderte. Die Niederschrift des genannten Lebenslaufes fand sich 1935 in einer Truhe auf dem Boden des Nietzschearchivs in Weimar. Sie wurde 1936 als Handschrift in einem kleinen Heft zum Vorbild für die Jugend veröffentlicht. Das Heft ist inzwischen längst vergriffen und unbekannt geworden. Der erste Satz der Darstellung seines bisherigen Lebens lautet:

»Ich bin als Pflanze nahe dem Gottesacker, als Mensch in einem Pfarrhause geboren.«

Der letzte Satz lautet:

»Und so erwächst der Mensch allem, was ihn einst umschlang; er braucht nicht die Fesseln zu sprengen, sondern unvermutet, wenn ein Gott es gebeut, fallen sie ab; und wo ist der Ring, der ihn endlich noch umfaßt? Ist es die Welt? Ist es Gott?«

Auch *der* Nietzsche, der nach mehreren Umkippungen im letzten Jahr seines Schaffens das furchtbare Buch »Der Antichrist« schrieb, hat für den, der lesen kann und will, immer noch das Selbe gefragt. Freilich – um dieses Fragen zu hören, um seinem Denkweg nahe zu kommen, ist das Anerkennen nötig. Anerkennen ist nicht schon Zustimmung, wohl dagegen die Voraussetzung für jede Auseinandersetzung. Nietzsches Weg wird durch den Namen »der Übermensch« bezeichnet.

Achte Stunde

Der Übermensch ist der Hinübergehende, weg vom bisherigen Menschen, aber weg wohin? Der bisherige Mensch ist der letzte Mensch. Wenn nun aber die Art des Lebewesens »Mensch« im Unterschied zu den übrigen Lebewesen der Erde, Pflanze und Tier, durch das »Rationale« ausgezeichnet ist, die ratio, das Vernehmen und Verrechnen aber im Grunde ein Vorstellen ist, dann muß die besondere Art des letzten Menschen in einer besonderen Art seines Vorstellens beruhen. Nietzsche nennt sie das Blinzeln, ohne daß er dieses in einen ausdrücklichen Bezug zum Wesen des Vorstellens bringt, ohne daß Nietzsche dem Wesensbereich und vor allem der Wesensherkunft des Vorstellens nachfragt. Gleichwohl müssen wir dem von Nietzsche gebrauchten Namen für dieses Vorstellen, dem Blinzeln, gemäß dem Zusammenhang, in dem es steht, sein volles Gewicht lassen. Wir dürfen das Blinzeln nicht mit dem bloß äußerlich genommenen und beiläufigen Augenzwinkern gleichsetzen, womit man sich bei besonderen Gelegenheiten zu verstehen gibt, daß man das Gesagte und Geplante und überhaupt das, was sich begibt, im Grunde nicht mehr ernst nimmt. Dieses Augenzwinkern kann nämlich nur deshalb sich ausbreiten, weil bereits alles Vorstellen in sich den Charakter des Blinzeln hat. Das Vorstellen stellt allem nur das Blinkende, das Scheinende des vorder- und oberflächigen Anscheines zu und vor. Nur das so Vor-gestellte und jeweils so Be-stellte steht in Geltung. Diese Art des Vorstellens entsteht nicht erst durch das Blinzeln, sondern umgekehrt: das Blinzeln ist bereits eine Folge des vordem schon herrschenden Vorstellens. Welchen Vorstellens? Es ist jenes Vor-Stellen, das den metaphysischen Grund des Weltalters ausmacht, das man die Neuzeit nennt, die jetzt nicht zu Ende geht, sondern gerade erst beginnt, insofern das in ihr waltende Sein erst jetzt in das vorgesehene Ganze des Seienden sich entfaltet. Dieser metaphysische Grund der Neuzeit läßt sich in wenigen Sätzen nicht darlegen. Ich verweise dafür auf einen Vortrag, den ich im Jahre 1938 von dieser Stelle aus gehalten habe und der in

den »Holzwegen« S. 69–104 unter dem Titel »Die Zeit des Weltbildes« veröffentlicht ist [Hg.: GA Bd. 5, S. 75–113].

»Wir haben das Glück erfunden – sagen die letzten Menschen und blinzeln.«

Wir werden von allen Seiten her mit Hilfe unserer Soziologie, Psychologie und Psychotherapie und mit noch einigen anderen Mitteln dafür sorgen, daß demnächst alle Menschen auf die gleiche Weise in den gleichen Zustand des gleichen Glückes gestellt werden und die Gleichheit der Wohlfahrt aller sichergestellt wird. Aber dieser Erfindung des Glückes zum Trotz werden die Menschen von einem Weltkrieg in den nächsten gejagt. Man blinzelt den Völkern zu, der Friede sei die Beseitigung des Krieges. Indessen könne allerdings der Friede, der den Krieg beseitigt, nur durch einen Krieg gesichert werden. Gegen diesen Kriegsfrieden wiederum wird aber eine Friedensoffensive eröffnet, deren Angriffe sich kaum als friedlich bezeichnen lassen. Der Krieg: die Sicherung des Friedens; aber der Friede: die Beseitigung des Krieges. Wie soll der Friede durch das gesichert werden, was er beseitigt? Hier ist etwas im tiefsten Grunde aus den Fugen geraten, oder vielleicht ist es noch nie in den Fugen gewesen. Währenddessen bleiben aber »Krieg« und »Frieden« wie zwei Hölzer, die die Wilden fortgesetzt aneinander reiben, um Feuer zu schlagen. Währenddessen muß der letzte Mensch sich in einem Vorstellen bewegen, durch das über alles nur geblinzelt wird und nur geblinzelt werden kann zufolge eines unheimlichen Geschickes, das dem modernen Menschen verwehrt, über sich und seine Art des Vorstellens hinauszusehen. Darum sucht er notgedrungen in seiner Art des Vorstellens, im Blinzeln, die Form der Maßnahmen, die eine Weltordnung schaffen sollen. Sind die Kongresse und Konferenzen, die Ausschüsse und Nebenausschüsse etwas anderes als die blinzeln Organisation der blinzelnenden Verabredung des Mißtrauens und der Hinterhalte? Jede Entscheidung innerhalb dieses Vorstellens trägt ihrem Wesen nach zu kurz. Zugleich kann doch der Mensch nicht im Entscheidungslosen sich zu einer Scheinruhe und Sicherheit niederlassen. Gleichwohl

bleibt der Grund dieser Zerrissenheit des Menschen im Schatten eines unheimlichen Weltgeschickes verhüllt. Die Verhüllung selbst wird noch durch die Vormacht des Öffentlichen zugedeckt, so daß der Riß dieser Zerrissenheit den Menschen in seinem Wesen noch nicht erreicht trotz des unsäglichen Leides, trotz der Not, die allzu viele ertragen. Der aus dem Riß dessen, was ist, aufsteigende Schmerz erreicht den Menschen noch nicht in seinem Wesen. Wie hieß es doch in der ersten Stunde dieser Vorlesung? »Schmerzlos sind wir...«

Sollte nach all dem Gesagten dieses blinzeln Vorstellen selber schon außerhalb der bloßen Willkür oder gar Nachlässigkeit der Menschen liegen? Sollte in diesem Vorstellen ein eigenartiges, über den Menschen hinweggreifendes Verhältnis vorwalten zu dem, was ist? Sollte dieses Verhältnis von einer Art sein, daß es dem Menschen verweigert, das Sein in seinem Wesen sein zu lassen?

Sollte dieses Vorstellen jeweils das, was ist, das Seiende zwar vor sich stellen, aber dabei doch im Grunde sich allem, was ist und wie es ist, widersetzen? Sollte dieses Vorstellen dem, was es sich zustellt, im Grunde nachstellen, um es herabzusetzen und zu zersetzen? Welches ist die Denkungsart, die alles so vorstellt, daß sie allem im Grunde nachstellt? Welches ist der Geist dieses Vorstellens? Welche Art Denken ist es, die allem auf solche Weise nachdenkt? Welcher Art ist das Nachdenken des bisherigen Menschen?

Nietzsche gibt uns eine Antwort auf unsere Frage nach demjenigen Vorstellen, das alles Blinzeln des letzten Menschen im vorhinein durchherrscht. Sie steht im drittletzten Stück des zweiten Teiles von »Also sprach Zarathustra« (1883). Dieses ist überschrieben »Von der Erlösung«. Hier heißt es:

»Der Geist der Rache: meine Freunde, das war bisher der Menschen bestes Nachdenken; und wo Leid war, da sollte immer Strafe sein.«

Rache, rächen, wreken, urgere heißt: stoßen, treiben, verfol-

gen, nachstellen. Das Nachdenken, das Vorstellen des bisherigen Menschen ist durch die Rache, durch das Nachstellen bestimmt. Wenn nun aber Nietzsche vom bisherigen Menschen und dessen Vorstellen weg- und hinübergehen will zu einem anderen und höheren Menschen, welches ist dann die Brücke, die auf den Weg eines Hinübergehens führt? Worauf denkt Nietzsche dann, wenn er diese Brücke sucht, um vom letzten Menschen weg hinüber zum Übermenschen zu gelangen? Was ist es, was dieser Denker eigentlich und einzig dachte, auch dann dachte, wenn er es nicht bei jeder Gelegenheit und nicht jedesmal in der gleichen Weise aussprach? Nietzsche gibt die Antwort auf unsere Frage in dem selben zweiten Teil von »Also sprach Zarathustra«, in dem Stück »Von den Taranteln«. Hier läßt er Zarathustra sagen:

»Denn *das der Mensch erlöst werde von der Rache*: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung und ein Regenbogen nach langen Unwettern.«

NEUNTE STUNDE

Übergang von der achten zur neunten Stunde

Wir fragen: was heißt Denken? – Aber wir reden über Nietzsche. Diese Feststellung ist richtig und gleichwohl irrig. Denn wir irren so an dem vorbei, was gesagt wird. Somit ist das, worüber geredet wird, und das, was gesagt wird, nicht das Gleiche. Die richtige Vorstellung von dem, worüber geredet wird, verbürgt noch nicht, daß wir auf das, was gesagt ist, uns schon eingelassen haben. Gesagt wird das, was Nietzsche denkt. Als Denker denkt er das, was ist, inwiefern es ist und wie es ist. Er denkt das, was ist, das Seiende in seinem Sein. Das Denken der Denker wäre demnach der Bezug zum Sein des Seienden. Wenn wir also dem nachgehen, was der Denker Nietzsche denkt, dann bewegen wir uns in diesem Bezug zum Sein. Wir denken. Vorsichtiger gesprochen: wir versuchen, auf diesen Bezug zum Sein uns einzulassen. Wir versuchen, das Denken zu lernen.

Wir reden über Nietzsche, aber wir fragen: was heißt Denken? Allein wir verfolgen doch nur, was Nietzsche vom Übermenschen sagt. Und selbst dabei fragen wir nur soweit nach dem Wesen des Übermenschen, insofern er der Übergehende ist. Wir achten auf den Übergang. Wir fragen aus dieser Hinsicht nach dem, von wo weg, und nach dem, wohin der Übergehende geht. Und damit fragen wir nach der Brücke für das Übergehen. Aber wir fragen durchaus nicht nach dem Sein des Seienden. Überdies sind wir bei der Frage nach der Brücke für das Übergehen auf eine besondere und vereinzelte Sache gestoßen. Denn was ist für Nietzsche die Brücke zur höchsten Hoffnung, d.h. zur Wesensgestalt des Menschen, der über den bisherigen hinausgeht? Diese Brücke ist ihm: »die Erlösung von der Rache«. Der Geist der Rache nämlich kennzeichnet nach Nietzsche den bisherigen und vollends den

letzten Menschen. Die Überwindung der Rachsucht ist nun aber offenkundig eine Sonderfrage, die das sittliche Handeln, die Sittlichkeit von Haltung und Gesinnung des Menschen betrifft. Die Erörterung der Rachsucht und ihrer Überwindung gehört in die Ethik und Moral. Wie sollen wir uns dann, wenn wir dieser besonderen Frage nach der Rache und ihrer Überwindung nachgehen, im eigentlichen Denken Nietzsches bewegen, d.h. in dem Bezug zu dem, was ist? Die Frage nach der Rache und ihrer Überwindung mag zwar sehr gewichtig sein, aber sie bleibt doch weit entfernt von der Frage nach dem, was ist. Die Frage nach der Rache ist doch nicht die Frage nach dem Sein. Sehen wir zu. Lernen wir denken.

Neunte Stunde

Nietzsches Denken gilt der Erlösung vom Geist der Rache. Sein Denken gilt einem Geist, der als Freiheit von der Rache vor jeder bloßen Verbrüderung, aber auch vor allem Nur-bestrafen-wollen, vor aller Friedensbemühung und vor jedem Betreiben des Krieges liegt, vor dem Geist, der die Pax, den Frieden, durch Pakte begründen und sichern will. Der Raum dieser Freiheit von der Rache liegt ebenso vor jedem Pazifismus wie vor jeder Gewaltpolitik. Er liegt ebenso vor jedem schwächlichen Gleitenlassen der Dinge und dem Sichdrücken um das Opfer, wie vor dem blinden Handeln um jeden Preis. Im Raum der Freiheit von der Rache sieht Nietzsche das Wesen des Übermenschen. Auf diesen Raum geht der Hinübergehende zu – der Übermensch – »Caesar mit der Seele Christi«.

Dem Geist der Freiheit von der Rache gilt Nietzsches angebliche Freigeisterei. Wenn wir auch nur im Ungefähren diesen Grundzug seines Denkens beachten, muß das bisherige Bild von Nietzsche, das bereits in das gängige Meinen eingedrungen ist, in sich zerfallen.

Wir versuchen, den Weg des Hinübergehenden und somit den Übergang vom letzten Menschen zum Übermenschen zu kennzeichnen. Wir fragen nach der Brücke vom einen zum anderen. Die Brücke ist nach dem eigenen Wort Nietzsches die Erlösung von der Rache.

Nun könnte man, wie schon angedeutet wurde, meinen, die Frage nach der Rache und die nach der Erlösung von ihr sei eine Sonderfrage der Moral und der moralischen Erziehung; die Zergliederung jedoch der Rachsucht als des Grundzugs des bisherigen Menschen, des bisherigen Denkens sei eine Aufgabe der »Psychologie«. In der Tat bewegen sich Nietzsches Erörterungen dem Wortlaut und sogar den Titeln nach in den überlieferten Vorstellungsbezirken der Moral und der Psychologie. Der Sache nach denkt jedoch Nietzsche das, was unter die Titel »Moral« und »Psychologie« fällt, überall von der Metaphysik her, d.h. im Hinblick auf die Frage, wie das Sein des Seienden im Ganzen sich bestimme und den Menschen angehe. »Moral« und »Psychologie« sind im Metaphysischen gegründet. Zur Rettung des Menschenwesens vermag die Psychologie für sich genommen, auch als Psychotherapie, nichts; Moral vermag als bloße Lehre und Forderung nichts, wenn nicht der Mensch zuvor in ein anderes Grundverhältnis zum Sein gelangt, wenn der Mensch nicht von sich aus, soweit es an ihm liegen darf, sich dahin aufmacht, sein Wesen überhaupt erst einmal offen zu halten in die wesenhaften Bezüge zum Sein, gleichviel, ob dieses sich ihm eigens zuspricht oder den Menschen noch sprachlos, weil schmerzlos sein läßt. Aber schon dann, wenn wir auch nur dieses »sprachlos und schmerzlos sind wir« durch- und austragen, sind wir im Wesen schon offen für den Anspruch des Seins. Aber selbst diese Offenheit für das Sein, die das Denken vorbereiten kann, vermag für sich nichts zur Rettung des Menschen. Für diese ist die eigentliche Offenheit des Bezugs zum Sein zwar notwendige, aber keine hinreichende Bedingung. Doch gerade dann, wenn das Denken bei seinem Leisten bleibt, nämlich den Nebel gegenüber dem Seienden als solchem aufzureißen, muß es darauf denken, daß

dieser Riß nicht überdeckt wird. Hegel hat dies einmal, wenngleich in der bloß metaphysischen Hinsicht und Dimension, so ausgedrückt: »ein geflickter Strumpf besser als ein zerrissener, nicht so das Selbstbewußtsein«. Der gesunde, auf den Nutzen gerichtete Menschenverstand steht auf der Seite des »geflickten« Strumpfes. Die Besinnung auf den Bereich dagegen, worin das Seiende sich zeigt – er ist für die neuzeitliche Philosophie die Subjektivität –, steht auf der Seite der Zerrissenheit – nämlich des Bewußtseins. Dieses Zerrissene ist durch seinen Riß offen für den Einlaß des Absoluten. Für das Denken gilt: ...Die Zerrissenheit hält den Weg offen in das Metaphysische.

In den weitesten Bereich der Metaphysik müssen wir Nietzsches Denken über die Rache und die Erlösung von der Rache zum voraus verlegen, ja sogar in den Kernbezirk dieses Bereiches. Ein Hinweis darauf muß hier notgedrungen im Groben verbleiben und im ständigen Bezug zu dem Wort von der wachsenden Wüste.

Wir gelangen mit einem solchen Hinweis freilich auf Schritt und Tritt und d.h. bei jedem Satz in ein schwieriges Gelände, das jedoch nicht abseits in den fast luftleeren Räumen toter Begriffe und ausschweifender Abstraktionen liegt. Dieses Gelände liegt in einem Land, auf dessen Boden sich alle Bewegungen unseres modernen Zeitalters vollziehen. Daß man diesen Boden, geschweige denn das Land nicht sieht oder besser gesagt, nicht sehen will, ist noch kein Beweis dafür, daß sie nicht sind.

Um zu erkennen, daß und inwiefern Nietzsche die Rache und die Erlösung von der Rache im vorhinein metaphysisch denkt, d.h. aus dem Sein, das alles Seiende bestimmt, müssen wir darauf achten, in welcher Wesensprägung das Sein des Seienden in der Epoche der Neuzeit erscheint. Die gemeinte Wesensprägung des Seins kommt in einer klassischen Form durch wenige Sätze zur Sprache, die Schelling im Jahre 1809 in seinen »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände« niedergelegt hat. Die folgenden drei Sätze sind im Text gegen das Voraufgehende

ausdrücklich durch einen Gedankenstrich abgesetzt und dadurch noch eigens in ihrer grundsätzlichen Bedeutung herausgehoben. Die Sätze lauten:

»Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein [nämlich das Wollen] passen alle Prädicate desselben [nämlich des Urseins]: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden« (W.W. Abt. I, Bd. VII, 350 Ende).

Schelling findet die Prädikate, die das Denken der Metaphysik von altersher dem Sein zuspricht, nach ihrer letzten und höchsten und somit vollendeten Gestalt im Wollen. Der Wille dieses Wollens ist jedoch hier nicht gemeint als Vermögen der menschlichen Seele, sondern das Wort »Wollen« nennt hier das Sein des Seienden im Ganzen. Jedes Seiende und das Seiende im Ganzen hat das Vermögen seines Wesens im Willen und durch den Willen. Das klingt für uns befremdlich; es bleibt auch befremdlich, solange uns die wesentlichen und einfachen Gedanken der abendländischen Metaphysik fremd bleiben, d.h. solange wir die Gedanken nicht denken, sondern immer nur über sie berichten. Man kann z.B. die Aussagen von Leibniz über das Sein des Seienden auf das genaueste historisch feststellen und gleichwohl nicht das mindeste von dem erkennen, was er dachte, als er das Sein des Seienden von der Monade aus und diese als Einheit von perceptio und appetitus, als Einheit von Vorstellen und Anstreben bestimmte. Was Leibniz hier denkt, kommt bei Kant und Fichte als der Vernunftwille zur Sprache, dem Hegel und Schelling, jeder auf seinem Weg, nachdenken. Das Selbe nennt und meint Schopenhauer, wenn er die Welt als Wille und Vorstellung denkt; das Selbe denkt Nietzsche, wenn er das Ursein des Seienden als Wille zur Macht bestimmt. Daß hier überall durchgängig das Sein des Seienden als Wille erscheint, beruht nicht auf Ansichten, die einige Philosophen vom Sein sich bilden. Was dieses Erscheinen des Seins als Wille bedeutet, das kann man durch keine Gelehr-

samkeit ausfindig machen. Es läßt sich nur durch ein Denken erfragen und nur denkend in seiner Fragwürdigkeit würdigen und d.h. als Gedachtes im Gedächtnis bewahren.

Das Sein des Seienden erscheint für die neuzeitliche Metaphysik als Wille. Insofern aber der Mensch seinem Wesen nach als das denkende Tier vorstellenderweise auf das Seiende in seinem Sein und damit auf dieses bezogen und dadurch vom Sein her bestimmt wird, muß diesem Bezug des Seins (d.h. jetzt des Willens) zum Menschenwesen gemäß auch das Menschsein auf betonte Weise als ein Wollen erscheinen.

Wie denkt nun Nietzsche das Wesen der Rache, wenn er sie metaphysisch denkt? Wir erläutern die Frage durch die folgende: welchen Wesens ist die Rache, wenn sie als Nachstellen alles Vorstellen bestimmt? Das Vorstellen stellt das zu, was ist. Es stellt und setzt fest, was als seiend gelten darf. Die Bestimmung dessen, was ist, steht so in gewisser Weise unter der Botmäßigkeit eines Vorstellens, das allem nachstellt, um es nach seiner Weise aufzustellen und im Stand zu halten.

Als das, was ist, gilt von altersher das Anwesende. Wie aber steht es mit dem Vorstellen dessen, was in gewisser Weise nicht mehr ist und doch noch ist? Wie steht es mit dem Vorstellen dessen, was war? An dem »es war« stößt sich das Vorstellen und sein Wollen. Gegenüber dem, was »war«, kann das Wollen nichts mehr ausrichten. Gegenüber allem »es war« hat das Wollen nichts mehr zu bestellen. Dieses »es war« widersetzt sich dem Wollen des genannten Willens. Das »es war« wird zum Stein des Anstoßes für alles Wollen. Es ist derjenige Stein, den der Wille nicht mehr wälzen kann. So wird das »es war« zur Trübsal und zum Zähneknirschen jeden Wollens, das, als ein solches, immer vorwärts will und gerade dies nicht kann gegenüber dem, was als vergangen fest- und zurückliegt. Das »es war« ist so das Widrige für alles Wollen. Darum steht im Willen selber angesichts dieses Widrigen der Widerwille auf gegen das »es war«. Durch diesen Widerwillen nistet sich aber das Widrige im Wollen selbst ein. An diesem Widrigen in ihm selbst trägt das Wollen schwer; es leidet

an diesem Widrigen, d.h. der Wille leidet an sich selber. Das Wollen erscheint sich selber als dieses Leiden an dem »es war«, als das Leiden am Vergangenen. Doch das Vergangene entstammt dem Vergehen. Insofern der Wille am Vergehen leidet, als dieses Leiden jedoch gerade er selbst, nämlich der Wille ist, bleibt der Wille in seinem Wollen dem Vergehen überantwortet. Der Wille will so das Vergehen selbst. Er will damit das Vergehen seines Leidens und somit das Vergehen seiner selbst. Der Widerwille gegen alles »es war« erscheint als der Wille zum Vergehen, der will, daß alles wert sei, daß es vergehe. Der im Willen erstehende Widerwille ist so der Wille gegen alles, was vergeht, d.h. was entsteht, was aus Entstehen zu einem Stand kommt und besteht. Der Wille ist so ein Vorstellen, das allem, was geht und steht und kommt, im Grunde nachstellt, um es in seinem Stand herabzusetzen und schließlich zu zersetzen. Dieser Widerwille im Willen selber ist nach Nietzsche das Wesen der Rache.

»Diess, ja diess allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr »Es war.« (Also sprach Zarathustra, II. Teil, Von der Erlösung).

Aber die Rache nennt sich niemals selbst bei ihrem eigenen Namen, am wenigsten dort, wo sie sich gerade rächt. Die Rache nennt sich »Strafe«. Sie setzt dadurch ihr feindseliges Wesen in den Schein des Rechtes. Sie verdeckt ihr widerwilliges Wesen durch den Schein der Zuweisung des Verdienten.

»Strafe« nämlich, so heisst sich die Rache selber: mit einem Lügenwort heuchelt sie sich ein gutes Gewissen« (a.a.O.).

Inwiefern hinter diesen Aussagen Nietzsches über Rache und Strafe, Rache und Leid, Rache und Erlösung von der Rache die unmittelbare Auseinandersetzung mit Schopenhauer steht und mittelbar diejenige mit allen weltverneinenden Haltungen, ist hier nicht zu erörtern. Unser Augenmerk müssen wir auf anderes richten, damit wir die Tragweite des Gedankens von der Rache überblicken und von hier aus erkennen, wo Nietzsche die Erlösung von der Rache eigentlich sucht. So werden die Grenzen sichtbar, innerhalb deren Nietzsche die Rache denkt. Hierdurch

erst verdeutlicht sich der Bereich seines Denkens im ganzen. So muß sich dann zeigen, inwiefern Nietzsche doch das Sein des Seienden im ganzen bedenkt, wenn er von der Rache spricht. Es muß sich zeigen, daß Nietzsche überhaupt nichts anderes bedenkt als das Sein des Seienden, wenn er den Geist der Rache und die Erlösung von der Rache bedenkt. Ist all dem so, dann führt uns Nietzsches Frage nach der Rache, recht bedacht, in die Grundstellung seines Denkens, d. h. in den Kernbezirk seiner Metaphysik. Gelangen wir dahin, dann sind wir in dem Bereich, aus dem das Wort: »Die Wüste wächst...« gesprochen ist. Wenn der Geist der Rache aber alles bisherige Denken bestimmt, dieses Denken jedoch in seinem Wesen Vorstellen ist, dann muß sich von hier aus eine weite Sicht auf das Wesen des Vorstellens auf tun. Der Ausblick wird frei auf das, worin sich das bisherige Denken bewegt, auch noch das Denken Nietzsches.

Um zu sehen, wie weit Nietzsches Gedanke von der Rache metaphysisch trägt, oder besser gesagt, getragen wird, ist es nötig zu beachten, wie er das Wesen der Rache sieht und bestimmt. Nietzsche sagt:

»Diess, ja diess allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ›Es war‹.«

Daß eine Kennzeichnung der Rache auf das Widerwärtige und Widersetzliche an ihr und somit auf das Widerwillige abhebt, scheint die Sache zu fordern. Aber Nietzsche denkt weiter. Er sagt nicht einfach: Rache ist Widerwille, so wie wir den Haß als etwas Widersetzliches und Herabsetzendes kennzeichnen. Nietzsche sagt: Rache ist des Willens Widerwille. Indessen wurden wir schon darauf hingewiesen, daß Wille in der Sprache der neuzeitlichen Metaphysik nicht nur das menschliche Wollen meint, sondern daß »Wille« und »Wollen« der Name für das Sein des Seienden im ganzen ist. Nietzsches Kennzeichnung der Rache als »des Willens Widerwille« trägt diese in den Bezug zum Sein des Seienden. Daß dem so ist, wird vollends klar, wenn wir darauf achten, wogegen des Willens Widerwille eigentlich will:

Rache ist: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr »Es war«.

Beim ersten, auch beim zweiten und noch beim dritten Lesen dieser Wesensbestimmung der Rache wird man die Beziehung der Rache auf »die Zeit« für überraschend, für unverständlich und schließlich für willkürlich halten. Man muß dies sogar. Man muß es so lange, als man außer acht läßt, einmal: wohin hier das Wort »Wille« weist, sodann, was hier der Name »Zeit« meint. Doch Nietzsche gibt selbst die Antwort auf die Frage, wie er das Wesen der Zeit denkt. Nietzsche sagt: Rache ist »des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ›Es war‹.« Wir müssen diesen Satz Nietzsches so sorgfältig durchdenken, als hätten wir einen Satz des Aristoteles vor uns. Und wir haben sogar, was die Wesensbestimmung der Zeit betrifft, einen Satz des Aristoteles vor uns. Gewiß hat Nietzsche sich dessen nicht erinnert, als er den Satz niederschrieb. Die Bemerkung soll auch nicht sagen, Nietzsche sei von Aristoteles abhängig. Ein Denker hängt nicht von einem Denker ab, sondern er hängt, wenn er denkt, dem zu-Denkenden, dem Sein, an. Und nur insoweit er dem Sein anhängt, kann er für das Einfließen des schon Gedachten der Denker offen sein. Es bleibt darum das ausschließliche Vorrecht der größten Denker, sich beeinflussen zu lassen. Die Kleinen dagegen leiden lediglich an ihrer verhinderten Originalität und verschließen sich deshalb dem weither kommenden Ein-Fluß. Nietzsche sagt: Rache ist »des Willens Widerwille gegen die Zeit...« Es heißt nicht: gegen etwas Zeitliches; es heißt nicht: gegen einen besonderen Charakter an der Zeit, sondern es heißt schlechthin: Widerwille gegen die Zeit. Allerdings folgen sogleich die Worte nach: »gegen die Zeit und ihr ›Es war‹.« Dies besagt doch: und gegen das ›Es war‹ an der Zeit. Man wird darauf hinweisen, daß zur Zeit nicht nur das »es war« gehört, sondern auch das »es wird sein« und auch das »es ist jetzt«. Gewiß. Zur Zeit gehört nicht nur Vergangenheit, sondern auch Zukunft und Gegenwart. Also meint Nietzsche, wenn er auf das »es war« abhebt, die Zeit doch in einer besonderen Hinsicht und keineswegs »die« Zeit als solche schlecht-

hin. Aber wie ist es mit »der Zeit«? Sie ist doch kein Paket, worin Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart nur zusammengepackt sind. Die Zeit ist kein Pferch, in den das »nicht mehr jetzt«, das »noch nicht jetzt« und das »jetzt« zusammengesperrt sind. Wie steht es mit »der« Zeit? Es steht so mit ihr, daß sie geht. Und sie geht, indem sie vergeht. Das Gehen der Zeit ist freilich ein Kommen, aber ein Kommen, das geht, indem es vergeht. Das Kommende der Zeit kommt nie, um zu bleiben, sondern um zu gehen. Das Kommende der Zeit ist immer schon mit dem Zeichen des Vorbeigehens und des Vergehens gezeichnet. Darum gilt das Zeitliche schlechthin als das Vergängliche. Darum nennt das »Es war« nicht nur einen Abschnitt der Zeit neben den beiden anderen, sondern: die eigentliche Mitgift, die die Zeit vergibt und hinterläßt, ist das Vergangene, das »Es war«. Die Zeit vergibt nur das, was sie hat. Und sie hat nur das, was sie selber ist.

Wenn Nietzsche also sagt: Rache ist »des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr »Es war««, dann hebt er mit dem »Es war« nicht eine vereinzelte Bestimmung von der Zeit ab, sondern er kennzeichnet die Zeit im Hinblick auf das, was sie in ihrem ganzen Zeitwesen auszeichnet. Das ist das Vergehen. Mit dem »und« in der Wendung »die Zeit und ihr »Es war«« leitet Nietzsches Satz nicht zur bloßen Anfügung von etwas Besonderem über, sondern dieses »und« bedeutet hier soviel wie: »und das heißt«. Rache ist des Willens Widerwille gegen die Zeit und das heißt: gegen das Vergehen und dessen Vergangenes.

Diese Kennzeichnung der Zeit als Vergehen, als Ab-Fließen des Nacheinander, als An- und Wegrollen jedes »jetzt«, aus dem »noch nicht »jetzt«« in das »nicht mehr »jetzt«« und demzufolge die Kennzeichnung des Zeitlichen als des Vergänglichen – dies alles in einem prägt die in der gesamten Metaphysik des Abendlandes geläufige Vorstellung von »der« Zeit.

ZEHNTE STUNDE

Übergang von der neunten zur zehnten Stunde

»Denn dass der Mensch erlöst werde von der Rache: dies ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung...«

Ob diese höchste Hoffnung, an die Nietzsche denkt, noch etwas hoffen läßt, oder ob diese höchste Hoffnung nicht gerade die eigentliche Verwüstung in sich birgt, können wir so lange nicht ausmachen, als wir es unterlassen, den Versuch zu wagen, mit Nietzsche über die Brücke zu gehen. Dieser Gang über die Brücke ist nun aber nicht einer unter vielen anderen Schritten im Denken Nietzsches. Der Gang über die Brücke ist der eigentliche und das heißt hier stets der einzige Schritt des ganzen Denkens, worin sich Nietzsches Metaphysik entfaltet. Die heutige Stunde, mit der wir die Vorlesung unterbrechen, soll dazu dienen, diesen einen Denkschritt Nietzsches mitzuvollziehen. Die Brücke ist die Erlösung von der Rache. Die Brücke führt von der Rache weg. Wir fragen: wohin? Dorthin, wo es für die Rache keinen Raum mehr gibt. Dies kann kein beliebiger Ort sein und ist es auch nicht. Denn der Gang über die Brücke führt uns auf den Gipfel der Metaphysik Nietzsches.

Die Erlösung von der Rache bleibt im voraus durch das mitbestimmt, was die Rache selber ist. Für Nietzsche bleibt sie der Grundzug alles bisherigen Nachdenkens. Dies sagt: die Rache prägt die Art und Weise, wie der bisherige Mensch sich überhaupt zum Seienden verhält. Nietzsche denkt das Wesen der Rache aus diesem Verhältnis her. Insofern der Mensch sich zum Seienden verhält, stellt er das Seiende jeweils schon in dessen Sein vor. Vom Seienden aus gesehen, geht das Vorstellen von Seiendem immer schon über das Seiende hinaus. Stellen wir z. B. das Münster vor, dann ist uns nicht nur vorgestellt: Kirche, Bauwerk,

sondern Anwesendes, nämlich in seinem Anwesen. Das Anwesen des Anwesenden wird jedoch nicht zuletzt und *auch* noch vorgestellt sondern *zuvor*. Es steht vor allem anderen vor uns, wir sehen es nur nicht, weil wir darinnen stehen. Es ist das uns eigentlich Zuvorkommende. Das Vorstellen von Seiendem ist, von diesem aus geschätzt, immer schon über das Seiende hinaus – *μετά*. Dieses *μετά* erblickt, d. h. gedacht zu haben, ist der einfache und darum unerschöpfliche Sinn des ganzen griechischen Denkens. Das Vorstellen von Seiendem ist in sich metaphysisch. Wenn Nietzsche die Rache als den Grundzug des bisherigen Vorstellens denkt, denkt er sie metaphysisch, also nicht nur psychologisch, nicht nur moralisch.

Das Sein des Seienden erscheint in der neuzeitlichen Metaphysik als der Wille. »Wollen ist Ursein«, sagt Schelling. Zu den von altersher festliegenden Prädikaten des Urseins gehören »Ewigkeit und Unabhängigkeit von der Zeit«. Demgemäß ist nur jener Wille das Ursein, der als Wille unabhängig ist von der Zeit und ewig. Dies meint aber nicht nur die äußerliche Kennzeichnung, daß der Wille unabhängig von der Zeit ständig vorkommt. Ewiger Wille heißt nicht bloß: ein Wille, der ewig dauert, sondern besagt: der Wille ist nur dann Ursein, wenn er als *Wille* ewig ist. Das ist er, wenn er als Wille die Ewigkeit des Wollens ewig will. Der in diesem Sinne ewige Wille hängt in seinem Wollen und Gewollten nicht mehr dem Zeitlichen nach. Er ist von der Zeit unabhängig. Er kann sich deshalb auch an der Zeit nicht mehr stoßen.

Die Rache, sagt Nietzsche, ist des Willens Widerwille. Das Widersetzliche in der Rache, ihr Widerwilliges, ist jedoch nicht nur durch ein Wollen vollzogen, sondern es bleibt vor allem stets auf den Willen bezogen, d. h. metaphysisch: auf das Seiende in seinem Sein. Daß es sich so verhält, wird deutlich, wenn wir bedenken, *wogegen* die Rache als Widerwille will. Nietzsche sagt: Rache ist des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr »Es war«. Was heißt hier: »die Zeit«? Die genauere Besinnung in der vorigen Stunde ergab: wenn Nietzsche in seiner Wesensumgrenzung

der Rache die Zeit nennt, dann stellt er unter dem Namen »Zeit« dasjenige vor, was das Zeitliche zu einem Zeitlichen macht. Was ist das Zeitliche? Wir kennen es alle ohne viel Nachdenken. Wir werden eindeutig daran erinnert, wenn man hört, daß ein Mensch »das Zeitliche gesegnet habe«. Das Zeitliche ist das Vergängliche. Die Zeit aber ist das Vergehen des Vergänglichen. Dieses Vergehen wird genauer vorgestellt als das Abfließen des Nacheinander des »jetzt« aus dem »noch nicht jetzt« in das »nicht-mehr jetzt«. Die Zeit läßt das Vergängliche vergehen, so zwar, daß sie selber vergeht, was sie wiederum nur kann, wenn sie durch das ganze Vergehen hindurch besteht. Die Zeit besteht, indem sie vergeht. Sie ist, indem sie ständig nicht ist. Diese Vorstellung von der Zeit kennzeichnet den in der gesamten Metaphysik des Abendlandes maßgebenden Begriff von »der« Zeit.

Zehnte Stunde

Woher stammt nun aber diese langher geläufige Vorstellung von der Zeit als dem Vergehen, vom Zeitlichen als dem Vergänglichen? Ist diese Kennzeichnung der Zeit wie etwas Absolutes vom Himmel gefallen? Ist sie selbstverständlich, nur weil sie längst geläufig ist? Wie kam denn diese Vorstellung von der Zeit ins Laufen? Wie gelangte sie in den Umlauf des abendländischen Denkens?

Es ist Zeit, es ist an der Zeit, diesem Wesen der Zeit und seiner Herkunft endlich nachzudenken, damit wir dorthin gelangen, wo sich zeigt, daß in aller Metaphysik etwas Wesenhaftes, nämlich ihr eigener Grund, ungedacht bleibt. Das ist der Grund, dessentwegen wir sagen müssen, daß wir noch nicht eigentlich denken, solange wir nur metaphysisch denken. Wenn die Metaphysik nach dem Wesen der Zeit fragt, wird sie vermutlich und muß sie doch wohl in der Weise fragen, die ihrer Art zu fragen überhaupt gemäß ist. Die Metaphysik fragt: τί τὸ ὄν; (Aristoteles): was ist das

Seiende? Ausgehend vom Seienden fragt sie nach dem Sein des Seienden. Was ist am Seienden seiend? Worin besteht am Seienden dessen Sein? Mit Bezug auf die Zeit besagt dies: was ist an der Zeit eigentlich seiend? Dieser Fragestellung entsprechend wird die Zeit als etwas, das doch irgendwie *ist*, als etwas Seiendes vorgestellt und so auf ihr Sein hin befragt. Diese Fragestellung hat Aristoteles in seiner »Physik« Δ 10–14 auf eine klassische Weise entwickelt. Die Antwort, die Aristoteles auf die von ihm gestellte Frage nach dem Wesen der Zeit gibt, bestimmt auch noch Nietzsches Zeitvorstellung. Auf die aristotelische Grundvorstellung von der Zeit, die im griechischen Denken vorgezeichnet ist, gründen sich alle nachfolgenden Zeitauffassungen. Dies schließt nicht aus sondern ein, daß sich bei den einzelnen Denkern, z.B. bei Plotin, bei Augustinus, bei Leibniz, bei Kant, bei Hegel, bei Schelling, verschiedene Auslegungsrichtungen desselben Sachverhaltes geltend machen. Wie verhält sich die Sache der Zeit? Was ist an der Zeit seiend? Sobald das metaphysische Denken diese Frage stellt, hat sich für dieses Denken bereits entschieden, was es unter »seiend« versteht, in welchem Sinn es das Wort »sein« denkt. »Seiend« heißt: anwesend. Seiendes ist um so seiender, je anwesender es ist. Es wird je und je anwesender, je bleibender es bleibt, je währender das Bleiben ist. Was ist an der Zeit anwesend und damit gegenwärtig? Gegenwärtig ist an der Zeit je nur das »jetzt« ($\nu\upsilon\nu$, nunc). Das Künftige *ist* das »noch nicht jetzt«; das Vergangene *ist* das »nicht mehr jetzt«. Das Künftige ist das noch Abwesende, das Vergangene ist das bereits Abwesende. Seiend: anwesend an der Zeit ist je nur der schmale Grat des jeweiligen flüchtigen »jetzt«, das aus dem »noch nicht jetzt« herankommend in das »nicht mehr jetzt« weg geht. Daß man heute im Sport z.B. mit Zehntel von Sekunden, in der modernen Physik aber mit Millionstel von Sekunden rechnet, heißt nicht, daß wir die Zeit dadurch schärfer fassen und so die Zeit gewinnen, sondern dieses Rechnen ist der sicherste Weg, die wesenhafte Zeit zu verlieren, d.h. immer weniger Zeit zu »haben«. Genauer gedacht: der wachsende Zeitverlust ist nicht durch dieses

Rechnen mit der Zeit verursacht, sondern: dieses Rechnen mit der Zeit begann in dem Augenblick, da der Mensch plötzlich in die Un-Ruhe kam, daß er keine Zeit mehr hatte. Dieser Augenblick ist der Beginn der Neuzeit.

Was ist an der Zeit seiend, anwesend? Das jeweilige »jetzt«. Aber das je jetzige »jetzt« west an, indem es vergeht. Zukünftiges und Vergangenes sind *Nicht*-Anwesendes, solches, von dem man nie einfach sagen darf, es wese an. Das Künftige und das Vergangene sind nach Aristoteles darum ein $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu\ \tau\iota$, also kein $\omicron\upsilon\kappa\ \delta\upsilon\nu$, keinesfalls ein völlig Nichtseiendes, wohl aber solches, dem es an Anwesen mangelt. Genau das Selbe sagt Augustinus z.B. in einer Erklärung des 38. Psalms, wo es heißt: Nihil de praeterito revocatur: quod futurum est transiturum expectatur (Nichts wird vom Vergangenen zurückgerufen, was Künftiges ist, wird als Vorbeigehendes erwartet). Und hernach, an der gleichen Stelle, heißt es fast wörtlich aristotelisch von der Zeit: et est et non est (Opp. ed. Migne IV, 419). Das Wesen der Zeit wird hier vom Sein her vorgestellt und zwar, was wohl zu beachten bleibt, von einer durchaus besonderen Auslegung des »Seins«, nämlich als Anwesenheit. Diese Auslegung des Seins ist uns längst als geläufige selbstverständlich geworden.

Weil Sein für alle Metaphysik seit dem Anfang des abendländischen Denkens besagt: Anwesenheit, muß das Sein, wenn es in höchster Instanz gedacht werden soll, als das reine Anwesen gedacht werden, d.h. als die anwesende Anwesenheit, als die bleibende Gegenwart, als das ständige stehende »jetzt«. Das mittelalterliche Denken sagt: nunc stans. Das aber ist die Auslegung des Wesens der Ewigkeit.

Denken wir jetzt für einen Augenblick an die Erläuterung, die Schelling dem Satz: »Wollen ist Ursein« anfügt. Darin heißt es, die Prädikate des Urseins seien unter anderem »Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit«.

Wenn in aller Metaphysik das Sein als Ewigkeit und Unabhängigkeit von der Zeit gedacht wird, dann heißt dies nichts anderes als: das Seiende ist in seinem Sein unabhängig von der Zeit, Zeit

im Sinne des Vergehens vorgestellt. Das Vergängliche kann nicht der Grund des Ewigen sein. Zum eigentlich Seienden in seinem Sein gehört Unabhängigkeit von der Zeit im Sinne des Vergehens. Aber wie steht es mit der hier nicht weiter bedachten Bestimmung des Seins selbst als Anwesenheit und gar als anwesender Anwesenheit? Wie steht es mit dem Sein als Anwesenheit, von dem her doch die Zeit als das Vergehen und sogar die Ewigkeit als gegenwärtiges »jetzt« vorgestellt sind? Waltet in dieser Bestimmung des Seins nicht der Hinblick auf Anwesenheit, Gegenwart, also auf Zeit und zwar auf ein Wesen der Zeit, das wir freilich nie mit Hilfe des überlieferten Zeitbegriffes auch nur ahnen, geschweige denn denken können? Wie steht es also mit Sein und Zeit? Muß nicht das eine und das andere, Sein sowohl wie Zeit zumal, müssen nicht beide in ihrem Bezug fraglich, allererst fraglich und endlich fragwürdig werden? Zeigt sich dann aber nicht, daß im innersten Kern dessen, was als die Leitbestimmung aller abendländischen Metaphysik gilt, im Wesen des Seins etwas Wesenhaftes ungedacht geblieben ist? Durch die Frage »Sein und Zeit« ist auf das Ungedachte in aller Metaphysik gewiesen. Auf diesem Ungedachten beruht die Metaphysik; das in ihr Ungedachte ist darum kein Mangel der Metaphysik. Noch weniger läßt sich die Metaphysik deshalb, weil sie auf diesem Ungedachten beruht, für falsch erklären oder gar als ein Irrgang, ein Irrweg zurückweisen.

Die Rache ist für Nietzsche des Willens Widerwille gegen die Zeit. Dies sagt jetzt: die Rache ist des Willens Widerwille gegen das Vergehen und sein Vergangenes, gegen die Zeit und ihr »Es war«. Der Widerwille geht nicht gegen das bloße Vergehen, sondern gegen das Vergehen, insofern es das Vergangene nur noch vergangen sein, es in die Erstarrung dieses Endgültigen einfrieren läßt. Der Widerwille der Rache geht gegen die Zeit, insofern sie alles in das »Es war« aufgehen läßt und so das Gehen vergehen läßt. Der Widerwille der Rache richtet sich nicht gegen das bloße Gehen der Zeit, sondern gegen ihr Vergehenlassen des Gehens im Vergangenen, gegen das »Es war«. An dieses »Es war«

bleibt der Widerwille der Rache gekettet; so wie auch in allem Haß sich die abgründigste Abhängigkeit von dem verbirgt, wovon der Haß sich im Grunde ständig unabhängig machen möchte, was er jedoch nie kann und immer weniger kann, je mehr er haßt.

Was ist aber dann die Erlösung von der Rache, wenn die Rache den Menschen an das verfestigte Vergangene kettet? Die Erlösung ist die Lösung von dem, was dem Widerwillen der Rache zuwider ist. Die Erlösung von der Rache ist nicht die Befreiung vom Willen überhaupt. In diesem Falle führt die Erlösung als Aufhebung des Wollens, da der Wille das Sein ist, in das nichtige Nichts. Die Erlösung von der Rache ist die Befreiung vom Widrigen für den Willen, damit er gerade erst Wille sein kann.

Wann ist das, was für den Willen das Widrige bleibt, das »Es war«, beseitigt? Nicht dann, wenn es überhaupt kein Vergehen mehr gibt. Die Zeit läßt sich für den Menschen nicht beseitigen. Wohl aber schwindet das Widrige für den Willen dann, wenn das Vergangene nicht im bloßen »Es war« erstarrt und als dieses Starre unbeweglich dem Wollen entgegen starrt. Das Widrige verschwindet, wenn das Vergehen kein bloßes Vergehenlassen ist, wodurch das Vergangene in das bloße »Es war« versinkt. Der Wille wird frei von diesem Widrigen, wenn er als Wille frei wird, d.h. frei für das Gehen im Vergehen, aber für ein solches Gehen, das dem Willen nicht entgeht, sondern wieder kommt, indem es das Gegangene wiederbringt. Der Wille wird frei vom Widerwillen gegen die Zeit, gegen ihr bloß Vergangenes, wenn er von allem das Gehen und das Kommen, wenn er von allem dies Gehen und Wiederkommen ständig will. Der Wille wird frei vom Widrigen des »Es war«, wenn er die ständige Wiederkehr von allem »Es war« will. Der Wille ist erlöst vom Widerwillen, wenn er die ständige Wiederkehr des Gleichen will. So will der Wille die Ewigkeit des Gewollten. Der Wille will die Ewigkeit seiner selbst. Wille ist Ursein. Das höchste Produkt des Urseins ist die Ewigkeit. Das Ursein des Seienden ist der Wille als das ewig wieder-

kehrende Wollen der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist der höchste Triumph der Metaphysik des Willens, der ewig sein Wollen selbst will. Die Erlösung von der Rache ist der Übergang vom Widerwillen des Willens gegen die Zeit und ihr »Es war« zum Willen, der ewig die Wiederkehr des Gleichen will und in diesem Wollen sich selbst als den Grund seiner selbst. Die Erlösung von der Rache ist der Übergang zum Ursein alles Seienden.

Hier wird eine Zwischenbemerkung nötig, die freilich eine bloße Bemerkung bleiben muß. Als Wille der ewigen Wiederkehr des Gleichen kann der Wille zurückwollen. Denn er trifft hier nie auf ein festliegendes Vergangenes, das er nicht mehr wollen könnte. Der Wille der ewigen Wiederkehr des Gleichen befreit das Wollen von der Möglichkeit, auf Widriges zu stoßen. Denn der Wille der ewigen Wiederkehr des Gleichen will im vorhinein und im Ganzen das Zurück, das heißt die Rück- und Wiederkehr. Die christliche Glaubenslehre kennt eine andere Weise, in der das »Es war« zurückgewollt werden kann, das ist die Reue. Aber diese Reue trägt nur soweit, wie sie tragen soll, zur Erlösung vom »Es war«, wenn sie als Reue im Wesenszusammenhang mit der Vergebung der Sünde bleibt und somit überhaupt und zum voraus auf die Sünde bezogen ist. Sünde aber ist etwas wesentlich anderes als eine moralische Verfehlung. Sünde gibt es nur im Bereich des Glaubens. Sünde ist der Unglaube, der Aufstand gegen Gott als den Erlöser. Wenn die Reue im Verein mit der Sündenvergebung und nur so das Vergangene zurückwollen kann, bleibt auch dieses Zurückwollen der Reue, vom Denken her vorgestellt, metaphysisch bestimmt und ist nur so möglich, d.h. durch den Bezug auf den ewigen Willen des erlösenden Gottes. Daß jedoch Nietzsche den christlichen Weg der Reue nicht geht, hängt mit seiner Auslegung der Christlichkeit und des Christentums zusammen. Diese aber gründet in seiner Auffassung von der Rache und ihrer Tragweite für alles Vorstellen. Nietzsches Auslegung der Rache jedoch gründet darin, daß alles aus dem Bezug zum Sein als Wille gedacht ist.

Die Erlösung von der Rache ist die Brücke, über die der Hinübergehende geht. Wohin geht der Hinübergehende? Er geht auf das zu, was keinen Raum mehr läßt für die Rache als den Widerwillen gegen das nur Vergehende. Der Hinübergehende geht auf den Willen zu, der die ewige Wiederkehr des Gleichen will, auf den Willen, der als dieser Wille das Ursein alles Seienden ist.

Der Übermensch geht über den bisherigen Menschen hinaus, indem er in den Bezug zum Sein eingeht, das als Wille der ewigen Wiederkehr des Gleichen ewig sich selber will und nichts außerdem. Der Übermensch geht auf die ewige Wiederkehr des Gleichen zu, und zwar deshalb, weil sein Wesen von daher stammt. Nietzsche prägt das Wesen des Übermenschen in die Gestalt des Zarathustra. Wer ist Zarathustra? Er ist der Lehrer der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die Metaphysik des Seins des Seienden im Sinne der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist der tragende Grund des Buches »Also sprach Zarathustra«. Schon in den frühen Entwürfen zum IV. Teil und Abschluß des Werkes aus dem Jahre 1883 sagt Nietzsche es klar (XII, 397, 399–401): »Zarathustra verkündet die Lehre der Wiederkunft.« Zarathustra erzählt »aus dem Glück des Übermenschen heraus das Geheimnis, dass alles wiederkehrt.«

Zarathustra lehrt die Lehre vom Übermenschen, weil er der Lehrer der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist. Zarathustra lehrt beide Lehren »zugleich« (XII, 401), denn sie gehören in ihrem Wesen zusammen. Weshalb gehören sie zusammen? Nicht weil sie diese besonderen Lehren sind, sondern weil in diesen beiden Lehren das zugleich gedacht ist, was anfänglich zusammengehört und deshalb unumgebar zusammengedacht wird, das Sein des Seienden und sein Bezug zum Wesen des Menschen.

Dieses aber, nämlich der Bezug des Seins zum Menschenwesen als Beziehung dieses Wesens zum Sein ist hinsichtlich seines Wesens und seiner Wesensherkunft noch nicht bedacht. Deshalb vermögen wir dies alles auch noch nicht zureichend und gemäß zu benennen. Aber weil die Beziehung von Sein und Menschenwesen alles trägt, insofern sie das Erscheinen des Seins sowohl wie

das Wesen des Menschen zum Austrag bringt, deshalb muß diese Beziehung schon am Anfang der abendländischen Metaphysik zur Sprache kommen.^a Sie ist genannt in den Hauptsätzen, die Parmenides und Heraklit sagen. Was sie sagen, steht nicht nur am Anfang, sondern es ist der Anfang des abendländischen Denkens selber, der Anfang, den wir immer noch allzu unbefangen, allzu unangefangen, nur historisch vorstellen.

In den Bezug des Seins zum Menschenwesen müssen wir Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen und vom Übermenschen zurückdenken, um beide Lehren aus ihrem einheitlichen fragwürdigen Grunde bedenken zu können. Erst von hier aus ermessen wir ganz, was es heißt, daß Nietzsches Auslegung des Wesens der Rache metaphysisch sei. Das Wesen der Rache als Wille und als Widerwille gegen das Vergehen ist vom Willen als dem Ursein her gedacht, vom Willen, der sich als die ewige Wiederkehr des Gleichen ewig selbst will. Dieser Gedanke trägt und bestimmt die innere Bewegung des Werkes »Also sprach Zarathustra«. Es bewegt sich im Stil der ständig wachsenden Zögerung und Verzögerung. Dieser Stil ist kein literarisches Instrument; er ist nichts geringeres als der Bezug des Denkers zum Sein des Seienden, das zur Sprache kommen muß. Nietzsche dachte bereits den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen, als er sein 1882 erschienenes Buch »Die fröhliche Wissenschaft« schrieb. Im vorletzten Stück n. 341 »Das größte Schwergewicht« ist der Gedanke zum erstenmal ausgesprochen; das letzte Stück »Incipit tragoedia« enthält bereits den Beginn des im folgenden Jahr erscheinenden ersten Teils von »Also sprach Zarathustra«. In diesem Buch aber wird der tragende Gedanke erst im III. Teil gesagt, nicht als ob Nietzsche diesen Gedanken bei der Niederschrift des I. und II. Teils noch nicht gedacht hätte. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen wird im III. Teil sogleich am Beginn im 2. Stück genannt, das mit guten Gründen überschrieben ist: »Vom Gesicht und Räthsel«. Der vor-

^a aber diese Beziehung ist nicht *als solche* eigens bedacht – d. h. befragt.

aufgegangene II. Teil aber hatte geschlossen mit dem Stück »Die stillste Stunde«, wo es heißt: »Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: ›Was liegt an dir, Zarathustra! Sprich dein Wort und zerbrich!‹«. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist Nietzsches schwerster Gedanke in einem doppelten Sinne; er ist am schwierigsten zu denken, und er hat das größte Schwergewicht. Er ist am schwersten zu ertragen. Wenn wir uns darum nach jeder Hinsicht hüten, diesen schwersten Gedanken Nietzsches im geringsten zu leicht zu nehmen, so werden wir doch fragen: bringt der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen, bringt diese selbst die Erlösung von der Rache?

Eine Aufzeichnung, die nach der Handschrift aus dem Jahre 1885, spätestens Anfang 1886 stammt, trägt den unterstrichenen Titel »Recapitulation«. Diese wiederholende Zusammenfassung der Metaphysik Nietzsches steht im »Willen zur Macht« als n. 617. Hier heißt es: »Dass *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins*: – *Gipfel der Betrachtung*.«

Aber dieser Gipfel ragt nicht in klaren und festen Umrissen in die Helle des durchsichtigen Äthers. Dieser Gipfel bleibt in schwere Wolken gehüllt – nicht nur für uns, sondern für Nietzsches eigenes Denken. Die Gründe dafür liegen nicht in einem Unvermögen Nietzsches, wenngleich er bei den verschiedenen Versuchen, die ewige Wiederkehr des Gleichen als das Sein alles Werdens nachzuweisen, auf seltsame Abwege getrieben wurde. Die Sache selbst, die mit dem Titel »Die ewige Wiederkehr des Gleichen« genannt wird, ist in ein Dunkel gehüllt, vor dem sogar Nietzsche zurückschrecken mußte. In den frühesten Vorarbeiten zum IV. Teil von »Also sprach Zarathustra« findet sich die Aufzeichnung, die in Wahrheit das Leitwort für die Art der Schriften enthält, die Nietzsche selbst nach dem Zarathustra noch veröffentlicht hat.

Hier heißt es: »Wir schufen den schwersten Gedanken, – *nun laßt uns das Wesen schaffen*, dem er leicht und selig ist! (... Die Zukunft feiern, nicht die Vergangenheit. Den Mythos der Zu-

kunft dichten! In der Hoffnung leben!). Selige Augenblicke! Und dann wieder den Vorhang zuhängen und *die Gedanken zu festen, nächsten Zielen wenden!*« (XII, 400).

Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen bleibt verhängen – nicht nur durch einen Vorhang. Aber das Dunkle dieses letzten Gedankens der abendländischen Metaphysik darf uns nicht dazu verleiten, durch Ausflüchte ihm auszuweichen. Der Ausflüchte gibt es im Grunde nur zwei: entweder sagt man, dieser Gedanke Nietzsches von der ewigen Wiederkehr des Gleichen sei eine Art Mystik und gehöre nicht vor das Denken. Oder man sagt: dieser Gedanke ist schon uralte und läuft auf die zyklische Vorstellung von der Welt hinaus, die sich unter anderem in den Fragmenten des Heraklit nachweisen läßt. Diese zweite Auskunft sagt, wie alle Auskünfte ihrer Art, überhaupt nichts. Denn was soll dies helfen, wenn man von einem Gedanken feststellt, daß er »schon« bei Leibniz und sogar »schon« bei Platon sich findet, wenn man das von Leibniz und von Platon Gedachte in der selben Dunkelheit stehen läßt wie den Gedanken, den man durch solche Verweisungen für geklärt hält!

Was jedoch die erste Ausflucht angeht, nach der Nietzsches Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen eine phantastische Mystik sei, so würde die kommende Zeit wohl, wenn das Wesen der modernen Technik ans Licht kommt, das heißt: die ständig rotierende Wiederkehr des Gleichen, den Menschen darüber belehrt haben, daß die wesentlichen Gedanken der Denker dadurch nichts von ihrer Wahrheit verlieren, daß man es unterläßt, sie zu denken.

Im Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen denkt Nietzsche das, wovon Schelling sagt, daß alle Philosophie dahin strebe, nämlich für das Ursein als Wille den höchsten Ausdruck zu finden. Eines freilich bleibt für jeden Denker zu bedenken. An Nietzsches Versuch, das Sein des Seienden zu denken, wird uns Heutigen in einer fast aufdringlichen Weise deutlich, daß alles Denken, d.h. der Bezug zum Sein, schwierig bleibt. Aristoteles kennzeichnet dieses Mühsame in folgender Weise (1. Kap. des II.

Buches^b der Metaphysik): ὥπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων (993 b, 9–11). »Wie nämlich die Augen der Nachtvögel sich zum scheinenden Licht des Tages verhalten, so auch verhält sich das Vernehmen, das unserem Wesen eignet, zu dem, was von sich her – seinem Anwesen nach – das Scheinendste von allem ist« (nämlich das Anwesen selber alles Anwesenden). Das Sein des Seienden ist das Scheinendste; und doch sehen wir es gewöhnlich überhaupt nicht – und wenn, dann nur mit Mühe.^c

^b Met. α

^c und gar: das Sein als solches

ZWEITER TEIL

*Die Vorlesung im Sommersemester 1952
mit Stundenübergängen*

ERSTE STUNDE

Was heißt Denken? Die Frage klingt entschieden. Sie gibt sich eindeutig. Aber schon eine geringe Besinnung zeigt: die Frage ist mehrdeutig. Deshalb geraten wir auch sogleich ins Schwanken, wenn wir sie fragen. Die Mehrdeutigkeit der Frage vereitelt vollends jeden Versuch, geradezu und ohne weitere Vorbereitung auf die Antwort loszusteuern.

Darum müssen wir die Mehrdeutigkeit der Frage verdeutlichen. Hinter dem Mehrdeutigen der Frage: »Was heißt Denken?« verbergen sich mehrerlei Wege, die Frage zu erörtern. Im Vorblick auf den Gang dieser Vorlesung lassen sich *vier* Weisen, die Frage zu fragen, herausheben.

Was heißt Denken? besagt einmal und erstens: was bedeutet das Wort »Denken«? Was wird mit dem Namen »Denken« benannt?

Was heißt Denken? besagt zum anderen und zweitens: wie wird das Genannte, das Denken, in der überlieferten Lehre vom Denken aufgefaßt und umgrenzt? Worin sieht man seit zweiund-einhalb Jahrtausenden den Grundzug des Denkens? Weshalb steht die überlieferte Lehre vom Denken unter dem merkwürdigen Titel Logik?

Was heißt Denken? besagt sodann und drittens: was gehört alles dazu, damit wir imstande sind, wesensgerecht zu denken? Was wird von uns verlangt, damit wir das Denken jedesmal gut vollbringen?

Was heißt Denken? besagt schließlich und viertens: was ist es, das uns heißt, uns gleichsam befiehlt, zu denken? Was ist es, das uns in das Denken ruft?

Nach diesen vier Weisen können wir die Frage fragen und sie durch die entsprechenden Erörterungen einer Antwort näherbringen. Die aufgezählten vier Weisen, die Frage zu fragen, sind

nicht äußerlich aneinander gereiht. Sie gehören unter sich zusammen. Darum liegt auch das Beunruhigende der Frage »Was heißt Denken?« weniger in der Mehrdeutigkeit als in der Eindeutigkeit, auf die alle vier Weisen hindeuten. Es gilt zu bedenken, ob nur eine unter den vier Arten die rechte ist und die übrigen sich als nachträglich und hinfällig erweisen oder ob alle vier gleich notwendig, weil unter sich einig sind. Aber wie sind sie einig und aus welcher Einigkeit? Kommt die Einheit zur Mannigfaltigkeit der vier Weisen als etwas Fünftes hinzu wie ein Dach? Oder hat eine der vier Weisen, die Frage zu fragen, den Vorrang? Bringt dieser Vorrang in die Zusammengehörigkeit der Fragen eine Rangordnung? Zeigt sich in dieser ein Gefüge, demgemäß die vier Weisen sich ineinanderfügen und gleichwohl der einen, der maßgebenden, sich fügen?

Die vier aufgezählten Weisen, die Frage: »Was heißt Denken?« zu fragen, stehen nicht abgesondert und fremd nebeneinander. Sie gehören aus einer Einigkeit zusammen, die von einer der vier Weisen her gefügt ist. Aber nur in langsamen Schritten können wir gewahr werden, inwiefern es so ist. Den Versuch dazu müssen wir deshalb mit einem Satz beginnen, der vorerst eine Behauptung bleibt. Er lautet:

Der an der vierten Stelle verzeichnete Sinn der Frage: »Was heißt Denken?« sagt uns, wie die Frage in erster Linie auf die maßgebende Weise gefragt sein möchte. »Was heißt Denken?« Dies fragt eigentlich nach dem, was uns in das Denken befiehlt, was uns denken heißt. Die sprachliche Wendung: »Was heißt uns denken?« könnte freilich auch nur besagen wollen: was bedeutet für uns der Name Denken? Aber die eigentlich gefragte Frage: »Was heißt uns denken?« meint nicht dies. Das »uns« wird nicht als Dativus, sondern als Akkusativus verstanden. Was ist Jenes, das uns in das Denken verweist und dazu anweist?

Mithin sucht die Frage offenbar Jenes, was jedesmal den Anstoß gibt, daß wir bei gebotener Gelegenheit und im Hinblick auf eine jeweils besondere Sache denken. Nein. Verweisung von seiten dessen, was uns in das Denken verweist, meint hier

keineswegs nur den jeweiligen Anstoß zum Vollzug eines Denkens.

Was uns in das Denken verweist, weist uns so an, daß wir aus solcher Weisung allererst das Denken vermögen und demgemäß als Denkende sind. Die Frage: »Was heißt Denken?« im Sinne von: »Was heißt uns denken?« liegt allerdings dem gewöhnlichen Meinen fern. Um so weniger dürfen wir kurzerhand darüber hinweggehen, daß sich die Frage: »Was heißt Denken?« zunächst in einer harmlosen Weise anbietet. Sie klingt so, und wir nehmen sie auch unversehens so, als sei mit der Frage lediglich eine genauere Auskunft darüber verlangt, was man denn meine, wenn man von dergleichen wie dem Denken spricht. Hierbei erscheint das Denken als ein Thema, worüber man wie über viele andere handeln kann. Das Denken wird so zum Gegenstand einer Untersuchung. Diese betrachtet einen Vorgang, der am Menschen vorkommt. Der Mensch ist an diesem Vorgang des Denkens besonders beteiligt, insofern er das Denken vollzieht. Allein dies, daß natürlich der Mensch der Vollzieher des Denkens ist, braucht die Untersuchung des Denkens selbst nicht weiter zu beschäftigen. Diese Tatsache versteht sich von selbst. Sie kann als etwas Gleichgültiges außerhalb der Betrachtung über das Denken bleiben. Sie muß es sogar. Denn die Gesetzlichkeit des Denkens gilt doch unabhängig vom Menschen, der jeweils die Denkakte vollzieht.

Frägt dagegen die Frage: »Was heißt Denken?« nach Jenem, was uns allererst in das Denken verweist, dann fragen wir nach solchem, was uns selber angeht, indem es uns auf unser Wesen hin anruft. Wir sind in der Frage: »Was heißt Denken?« selber diejenigen, die unmittelbar angesprochen werden. Wir selber kommen im Text, d. h. im Gewebe dieser Frage vor. Die Frage: »Was heißt uns denken?« hat uns schon in das Gefragte einbezogen. Wir sind durch diese Frage, im strengen Sinne des Wortes, selber in die Frage gestellt. Die Frage: »Was heißt uns denken?« schlägt unmittelbar wie der Blitz bei uns ein. Die so gefragte Frage: »Was heißt Denken?« schlägt sich nicht bloß wie ein Problem der Wissenschaft mit einem Gegenstand herum.

Nun kann man freilich gegenüber dieser anderen, uns befremdenden Fassung der Frage: »Was heißt Denken?« sogleich das folgende einwenden. Der neue Sinn der Frage: »Was heißt Denken?« wird dadurch gewonnen, daß wir derjenigen Bedeutung der Frage, in der sie jedermann sogleich nimmt, wenn er sie hört oder liest, jetzt willkürlich und gewaltsam eine ganz andere Bedeutung unterschieben. Der hierbei gebrauchte Kunstgriff läßt sich leicht entlarven. Er stützt sich offenbar auf ein bloßes Wortspiel. Das Opfer der Spielerei ist das Wort, das als Verbum den Fragesatz »Was heißt Denken?« trägt. Wir spielen mit dem Zeitwort »heißen«.

Man fragt z. B.: wie heißt das Dorf, das dort auf dem Hügel liegt? Wir wollen wissen, wie das Dorf benannt ist. So wird gefragt: wie soll das Kind heißen? Dies besagt: welchen Namen soll es tragen? Heißen bedeutet somit: benannt sein und nennen. »Was heißt Denken?« heißt: was soll man sich bei dem mit dem Namen »Denken« belegten Vorgang vorstellen? So verstehen wir die Frage, wenn wir sie ohne Umschweife und ungekünstelt aufnehmen.

Sollen wir dagegen die Frage in einem Sinne hören, daß sie nach Jenem fragt, was uns in das Denken verweist, dann finden wir uns unvermittelt in eine uns fremde oder wenigstens nicht mehr vertraute Bedeutung des Zeitwortes »heißen« gedrängt.

Das Wort »heißen« wird uns jetzt zum Gebrauch in einer Bedeutung zugemutet, die wir ungefähr durch die Zeitwörter »aufordern, verlangen, anweisen, verweisen« umschreiben können. Wir heißen jemanden, der uns im Weg steht, aus dem Weg zu gehen, Platz zu machen. Aber im »Heißen« liegt nicht notwendig das Fordern oder gar das Kommando, eher das verlangende Auslangen nach etwas hin, wohin wir, indem wir heißen, das Geheißene gelangen lassen.

Heißen besagt im weiten Sinne: in Fahrt, auf den Weg bringen, was auf eine unscheinbare, weil milde Weise geschehen kann und am ehesten auch so geschieht. Im Neuen Testament Matth. VIII, 18 steht: Videns autem Jesus turbas multas circum se, iussit ire trans fretum. Luther übersetzt: »Und da Jesus viel

Volks um sich sah, hieß er hinüber jenseit des Meeres fahren.« Heißen entspricht hier dem lateinischen iubere im Text der Vulgata; iubere besagt eigentlich: wünschen, daß etwas geschehen möge. Jesus »hieß« hinüber fahren; er gab nicht einen Befehl; er erließ keine Verordnung. Was »heißen« an dieser Stelle meint, kommt noch deutlicher ans Licht, wenn wir uns an die ältere griechische Fassung des Evangelientextes halten. Sie lautet: Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν. Das griechische Zeitwort κελεῖν besagt eigentlich: auf den Fahrweg, auf den Weg bringen. Das griechische Wort κέλευθος bedeutet: Weg. Daß im alten Wort »heißen« nicht das Fordern vorwaltet, sondern das Gelangenlassen, daß somit im »Heißen« das Moment des Helfens und Entgegenkommens anklingt, wird dadurch bezeugt, daß das selbe Wort im Sanskrit noch so viel wie »einladen« bedeutet.

Ganz ungewöhnlich ist somit die jetzt umschriebene Bedeutung des Wortes »heißen« auch für uns nicht. Sie bleibt uns gleichwohl ungewohnt, wenn wir der Frage »Was heißt Denken?« begegnen. Wir kommen beim Hören dieser Frage nicht ohne weiteres auf diese Bedeutung des Wortes »heißen«, nach der es meint: anweisen, verlangen, gelangen lassen, auf den Weg bringen, be-wegen, mit Weg versehen. Wir sind in diesen Bedeutungen des Wortes nicht so heimisch, daß wir sie zuerst und gar vor allem hören. Wir bewohnen dieses Sprechen des Wortes »heißen« nicht oder kaum. Deshalb bleibt es für uns ungewohnt. Statt der ungewohnten folgen wir der gewöhnlichen Bedeutung des Zeitwortes »heißen«. In ihr laufen wir zumeist umher, ohne uns viel dabei zu denken. »Heißen« – das heißt nun einmal: so und so benannt sein. In dieser Bedeutung ist uns das Wort geläufig. Deshalb bevorzugen wir, und sogar unwissentlich, die gewöhnliche Bedeutung? Vermutlich deshalb, weil die ungewohnte und dem Anschein nach ungewöhnliche Bedeutung des Wortes »heißen« seine eigentliche ist: diejenige, die dem Wort angestammt und darum insofern die einzige bleibt, als in ihrem Stammesbereich alle übrigen beheimatet sind.

»Heißen« bedeutet kurz gesagt: »befehlen«, vorausgesetzt, daß wir auch dieses Wort in seinem angestammten Sagen hören. Denn »befehlen« meint im Grunde nicht: kommandieren und verordnen, sondern: anbefehlen, anvertrauen, einer Geborgenheit anheimgeben, bergen. Heißen ist das anbefehlende Anrufen, das verweisende Gelangenlassen. Verheißung besagt: einen Zuruf zusprechen, so zwar, daß das hier Gesprochene ein Zugesagtes, ein Versprochenes ist. Heißen meint: zurufend in ein Ankommen und Anwesen gelangen lassen; zusprechend daraufhin ansprechen.

Wenn wir demnach die Frage »Was heißt Denken?« so hören, daß wir fragen: was ist es, das uns daraufhin anspricht, daß wir denken?, dann fragen wir nach dem, was unserem Wesen das Denken anbefiehlt und so unser Wesen selbst in das Denken gelangen läßt, um es darin zu bergen.

So fragend gebrauchen wir allerdings das Wort »heißen« in der uns eher ungewohnten Bedeutung. Allein diese ist nicht deshalb ungewohnt, weil das Sprechen unserer Sprache noch nie in ihr heimisch war, sondern deshalb, weil *wir* in diesem Sagen des Wortes nicht mehr heimisch sind, weil wir es nicht mehr eigentlich bewohnen.

Wir kehren in die ursprünglich bewohnte Bedeutung des Wortes »heißen« zurück, wenn wir fragen »Was heißt uns denken?«

Ist diese Rückkehr Willkür oder Spielerei? Weder das eine noch das andere. Wenn hier schon von einem Spiel die Rede sein darf, dann spielen nicht wir mit Wörtern, sondern das Wesen der Sprache spielt mit uns, nicht nur im vorliegenden Fall, nicht erst heute, sondern längst und stets. Die Sprache spielt nämlich so mit unserem Sprechen, daß sie dieses gern in die mehr vordergründigen Bedeutungen der Worte weggehen läßt. Es ist, als ob der Mensch Mühe hätte, die Sprache eigentlich zu bewohnen. Es ist, als ob gerade das Wohnen der Gefahr des Gewöhnlichen am leichtesten erliege.

An die Stelle der eigentlich bewohnten Sprache und ihrer gewohnten Worte rücken die gewöhnlichen Wörter. Dieses ge-

wöhnliche Sprechen wird das geläufige. Man trifft es überall an und hält es als das allen Gemeine auch schon für das einzig Maßgebende. Was dann aus diesem Gewöhnlichen heraustritt, um das vormalig gewohnte eigentliche Sprechen der Sprache zu bewohnen, gilt sogleich als Verstoß gegen das Maßgebende. Es wird als Willkür und Spielerei gebrandmarkt. Das ist auch alles in der Ordnung, sobald man im Gewöhnlichen den einzig rechtmäßigen Maßstab sieht und das Gewöhnliche überhaupt nicht in seiner Gewöhnlichkeit zu ermessen vermag. Dieser Taumel im Gewöhnlichen, den man unter die Schutzherrschaft des angeblich natürlichen Menschenverstandes stellt, ist weder zufällig, noch dürfen wir es abschätzig bewerten. Dieser Taumel im Gewöhnlichen gehört zu dem hohen und gefährlichen Spiel, auf das uns das Wesen der Sprache gesetzt hat.

Ist es Wortspielerei, wenn wir versuchen, auf dieses Spiel der Sprache zu achten und hierbei das zu hören, was die Sprache eigentlich sagt, wenn sie spricht? Falls dies Hören glückt, kann es geschehen, daß wir, sofern wir behutsam bleiben, eigentlicher in die Sache gelangen, die jeweils in einem Sagen und Fragen zur Sprache kommt.

Wir achten auf die eigentliche Bedeutung des Wortes »heißen« und fragen demnach die Frage »Was heißt Denken?« so: was ist es, was uns in das Denken anweist, was uns zu denken heißt? Allein das Wort »heißen« bedeutet doch auch und zwar gewöhnlich so viel wie nennen, benannt sein. Die geläufige Bedeutung des Wortes »heißen« läßt sich nicht einfach zugunsten der seltenen wegschieben, mag diese auch die eigentliche bleiben. Wollten wir so verfahren, dann wäre dies eine offenkundige Vergewaltigung der Sprache. Überdies steht die zur Zeit geläufige Bedeutung des Wortes »heißen« durchaus nicht unverbunden und fremd neben der eigentlichen. Vielmehr wurzelt und beruht jene, die heute gewöhnliche, in dieser, der anfänglichen und maßgebenden. Denn was besagt das Wort »nennen«?

Wenn wir ein Ding benennen, statten wir es mit einem Namen aus. Doch wie steht es mit dieser Ausstattung? Das Ding ist doch

nicht mit seinem Namen behängt. Andererseits kann niemand bestreiten, daß der Name dem Ding als einem Gegenstand zugeordnet ist. Wenn wir den Sachverhalt so vorstellen, machen wir den Namen gleichfalls zu einem Gegenstand. Wir stellen die Beziehung zwischen Namen und Ding als Zuordnung zweier Gegenstände vor. Die Zuordnung ist ihrerseits etwas Gegenständliches, was man vorstellen und nach seinen verschiedenen Möglichkeiten verhandeln und bezeichnen kann. Die Beziehung zwischen dem Genannten und seinem Namen läßt sich jederzeit als Zuordnung vorstellen. Die Frage bleibt nur, ob wir mit dieser richtig vorgestellten Zuordnung von Ding und Name jemals auf das achten und überhaupt achten können, was das Eigentümliche des Namens ausmacht.

Etwas nennen – das ist: beim Namen rufen. Noch ursprünglicher ist nennen: ins Wort rufen. Das so Gerufene steht dann im Ruf des Wortes. Das Gerufene erscheint als das Anwesende, als welches es in das rufende Wort geborgen, befohlen, geheißen ist. Das so Geheißene, in ein Anwesen Gerufene, heißt dann selber. Es ist genannt, hat den Namen. Im Nennen heißen wir das Anwesende ankommen. Wohin? Das bleibt zu bedenken. In jedem Falle ist alles Nennen und Benanntsein nur deshalb das uns geläufige »heißen«, weil das Nennen selber seinem Wesen nach im eigentlichen Heißen, im kommen-Heißen, im Rufen, in einem Anbefehlen beruht.

Was heißt Denken? Wir haben eingangs vier Arten, diese Frage zu fragen, erwähnt. Wir sagten, die an vierter Stelle aufgeführte Art sei die erste und zwar die erste im Sinne der rangmäßig höchsten, weil maßgebenden. Verstehen wir die Frage »Was heißt Denken?« im Sinne der Frage nach dem, was uns daraufhin anruft, somit heißt, daß wir denken, dann haben wir das Wort »heißen« in seiner eigentlichen Bedeutung vernommen. Dies sagt jedoch zugleich: wir fragen demzufolge die Frage jetzt so, wie sie eigentlich gefragt sein möchte. Vermutlich gelangen wir von hier aus, fast wie von selbst, zu den übrigen drei Arten, die Frage zu fragen. Darum ist es ratsam, die eigentliche Frage so-

gleich um einiges deutlicher zu entfalten. Sie lautet: »Was heißt uns denken?« Was ruft uns daraufhin an, daß wir denken und so als Denkende diejenigen sind, die wir sind?

Was uns auf solche Weise in das Denken ruft, vermag dies wohl nur insofern, als das Rufende selber und von sich aus das Denken braucht. Was uns in das Denken ruft und so unser Wesen in das Denken befiehlt, d. h. birgt, braucht das Denken, insofern das uns Rufende seinem Wesen nach selbst bedacht sein möchte. Was uns denken heißt, verlangt von sich her, daß es durch das Denken in seinem eigenen Wesen bedient, gepflegt, behütet sei. Was uns denken heißt, gibt uns zu denken.

Wir nennen Solches, was zu denken gibt, ein Bedenkliches. Jenes aber, was nicht nur gelegentlich und in einer jeweils beschränkten Hinsicht bedenklich ist, was vielmehr von Hause aus und darum von jeher und immerfort zu denken gibt, ist das schlechthin Bedenkliche. Wir nennen es das Bedenklichste. Was dieses zu denken gibt, die Gabe, die es an uns verschenkt, ist nichts Geringeres als es selbst, es, das uns in das Denken ruft.

Die Frage »Was heißt Denken?« fragt nach dem, was in dem ausgezeichneten Sinne bedacht werden möchte, daß es uns nicht nur etwas, auch nicht nur sich selbst zu bedenken gibt, sondern daß es das Denken erst an uns vergibt, uns das Denken als unsere Wesensbestimmung zutraut und uns so allererst dem Denken vereignet.

ZWEITE STUNDE

Übergang von der ersten zur zweiten Stunde

Die Frage »Was heißt Denken?« läßt sich auf eine vierfache Weise fragen. Sie fragt:

1. Was wird mit dem Wort Denken benannt?
2. Was versteht man, d. h. die bisherige Lehre vom Denken, die Logik, unter Denken?
3. Was gehört dazu, daß wir das Denken recht vollziehen?
4. Was ist es, das uns in das Denken befiehlt?

Wir behaupten: die an der vierten Stelle aufgezählte Frage muß in erster Linie gefragt werden. Sie ist die maßgebende, wenn das Denken in seinem Wesen fragwürdig wird. Dies besagt jedoch nicht, die drei zuerst angeführten Fragen stünden unverbunden außerhalb der vierten. Vielmehr weisen sie in die vierte. Die drei erstgenannten fügen sich der vierten, die selber das Gefüge bestimmt, in dem die vier Frageweisen zusammengehören.

Wir können auch sagen: die an der vierten Stelle aufgezählte Frage: was heißt uns denken? entfaltet sich selber so, daß sie die anderen drei hervorruft. Wie jedoch die vier Fragen in der maßgebenden vierten zusammengehören, läßt sich nicht erklügeln. Es muß sich uns zeigen. Das geschieht nur dann, wenn wir uns auf das Fragen der Frage einlassen. Hierfür müssen wir einen Weg einschlagen. Dieser scheint dadurch vorgezeichnet zu sein, daß die vierte Frage die maßgebende ist. Der Einschlag des Weges muß bei ihr ansetzen, da bei ihr auch die übrigen drei ankommen. Allein es ist keineswegs ausgemacht, ob wir die vierte Frage auf die rechte Weise in erster Linie fragen, wenn wir das Fragen sogleich mit ihr beginnen.

Was der Sache nach und im Wesen das Anfängliche ist, braucht nicht am Beginn zu stehen, kann es vielleicht gar nicht. Anfang und Beginn sind nicht das gleiche. Darum müssen wir uns allererst in den vier Weisen, die Frage zu fragen, umsehen. Dabei zeigt sich die vierte wohl schon als die maßgebende; doch eine andere als sie bleibt die unumgängliche, deren Weg zuvor gefunden und begangen werden muß, damit wir in die vierte als die maßgebende überhaupt gelangen. In diesem Umstand kündigt sich bereits an, daß uns die maßgebende Weise, die Frage »Was heißt Denken?« zu fragen, noch fern liegt und beinahe befremdet. Darum wird es notwendig, uns ausdrücklich erst einmal mit der Mehrdeutigkeit der Frage bekannt zu machen, nicht nur, damit wir die Mehrdeutigkeit überhaupt beachten lernen, sondern daß wir sie auch nicht zu leicht nehmen, nämlich als die bloße Angelegenheit des sprachlichen Ausdrucks.

Die Mehrdeutigkeit der Frage »Was heißt Denken?« hängt in der Mehrdeutigkeit des fragenden Zeitwortes »heißen«. Die hiesige Stadt heißt Freiburg im Breisgau. Sie hat diesen Namen.

Die im Sprechen oft gebrauchte Wendung »das heißt« bedeutet: das soeben Gesagte ist in der Sache so und so gemeint, soll in dieser oder jener Weise verstanden sein. Statt der Wendung »das heißt« gebrauchen wir auch die Wendung »das will sagen«.

Jemand verläßt bei unsicherem Wetter und gar noch allein eine Berghütte zu einer Gipfelbesteigung. Er verirrt sich alsbald im unversehens einfallenden Nebel. Der Mann hat keine Ahnung, was es heißt, sich im Hochgebirge zu bewegen. Er weiß nicht, was alles dazu verlangt wird und darum aufgebracht und beherrscht sein muß.

Eine Stimme heißt uns hoffen. Sie winkt uns das Hoffen zu, läßt dazu ein, befiehlt uns der Hoffnung an, verweist in sie.

Die hiesige Stadt heißt Freiburg i. Br. Sie wird so genannt, weil sie so geheißsen worden. Dies besagt: sie wurde in diesen Namen gerufen. Sie steht fortan im Ruf dieses Namens, dem sie anbefohlen ist. Heißen ist nicht ursprünglich nennen, sondern umgekehrt: das Nennen ist eine Art von Heißen im ursprünglichen

Sinne des Herbeiverlangens und Anbefehlens. Wir gebrauchen für den anrufenden Herbeiruf auch das Wort »Geheiß«. Das Geheiß hat sein Wesen nicht im Namen, sondern jeder Name ist eine Art von Geheiß. In jedem Geheiß waltet ein Ansprechen und damit freilich eine Möglichkeit des Nennens. Wir heißen einen Gast willkommen. Dies besagt nicht: wir belegen ihn mit dem Namen »willkommen«, sondern wir heißen ihn eigens kommen und die Ankunft vollziehen als vertrauten Ankömmling. Somit liegt im Willkommen-heißen als Einladen in die Ankunft zugleich doch ein Benennen, ein Anrufen, das den Angekommenen in den Ruf des gern gesehenen Gastes stellt.

Heißen, gotisch haitan, ist Rufen. Aber Rufen ist anderes denn das bloße Ertönenlassen eines Lautes. Wesentlich anderes wiederum denn das bloße Vorkommen von Schall und Laut ist der Schrei. Er braucht noch kein Ruf zu sein, kann es aber: der Not-schrei. Das Rufen kommt in Wahrheit bereits von dort her, wohin der Ruf ergeht. Im Rufen waltet ein ursprüngliches Auslangen nach... Nur deshalb kann der Ruf verlangen. Der bloße Schrei verhallt und versackt in ihm selber. Er kann weder dem Schmerz noch der Freude einen Aufenthalt bieten. Der Ruf dagegen ist ein Hingelangen, auch wenn er nicht gehört und nicht erhört wird. Im Rufen ist ein Aufenthalt möglich. Schall und Schrei und Ruf müssen wohl unterschieden werden.

Heißen ist das zu- und anrufende, her-bei-verlangende und so anweisende Verweisen in ein Tun oder Lassen oder gar in noch Wesenhafteres. Im Geheiß hat sich bereits und jeweils ein Heißen versammelt. Das Geheiß ist kein vergangener, wohl aber ein ergangener und als solcher noch einladender Anruf, der ruft, auch wenn er nicht verlautet.

Wenn wir das Wort »heißen« in seiner ursprünglich angestammten Bedeutung verstehen, dann hören wir die Frage »Was heißt Denken?« mit einem Schlag anders. Wir hören dann die Frage: was ist Jenes, das uns denken heißt und zwar in dem Sinne, daß es uns allererst in das Denken verweist und uns so unser eigenes Wesen als ein solches zutraut, das west, insofern es denkt?

Was heißt uns denken? Entfalten wir diese Frage, dann fragt sie: woher ruft uns das Geheiß zu denken an? Worin beruht dieses Geheiß? Wie kann es uns in seinen Anspruch nehmen? Inwiefern erreicht uns das Geheiß? Inwiefern langt es bis in unser Wesen, um dieses von uns wiederum als ein denkendes zu verlangen? Welches ist unser Wesen? Können wir dies überhaupt wissen? Wenn es hier kein Wissen gibt, auf welche Weise ist es uns dann eröffnet? Vielleicht gerade so und nur so, daß wir geheißten sind, zu denken?

»Was heißt uns denken?« Wir selber sehen uns in diese Frage gestellt, sobald wir sie fragen und nicht nur hersagen.

Woher anders könnte nun aber das Geheiß in das Denken sonst kommen als von Solchem, was aus sich her das Denken braucht, insofern das Heißende selber nicht nur hie und da, sondern von Hause aus bedacht sein möchte? Was uns zu denken heißt, was uns daraufhin anspricht, daß wir denken, beansprucht für sich das Denken, weil es in sich von sich her zu denken gibt; dies aber nicht gelegentlich, sondern von jeher und einsthin.

Wir nennen, was so zu denken gibt, das Bedenklichste. Es gibt jedoch nicht nur das, was je und je zu bedenken bleibt, sondern es gibt in dem noch weiter reichenden und entschiedenen Sinne zu denken, daß es uns überhaupt das Denken als unsere Wesensbestimmung zutraut^a.

Zweite Stunde

Das Bedenklichste gibt in dem ursprünglichen Sinne zu denken, daß es uns dem Denken anheimgibt. Diese Gabe, die das Bedenklichste an uns vergibt, ist die eigentliche Mitgift, die sich in unserem Wesen verbirgt.

^a Es fähig-vermögend halten und den Vollzug dieses Vermögens anvertrauen | »Brauch«

Fragen wir »Was heißt uns denken?«, dann halten wir in einem zumal sowohl Ausschau nach dem, was die Gabe dieser Mitgift an uns vergibt, als auch nach uns, deren Wesen darin beruht, daß es mit dieser Mitgift begabt ist. Nur insofern als wir mit dem Bedenklichsten begabt *sind*, beschenkt mit dem, was einsther und einsthin bedacht sein möchte, *vermögen* wir das Denken.

Ob wir es jeweils in der gemäßen Weise vermögen, d.h. vollbringen, hängt davon ab, ob wir das Denken mögen, was immer heißt, daß wir uns auf sein Wesen einlassen. Es könnte sein, daß wir solches Lassen zu wenig und zu selten mögen. Dies ist keineswegs deshalb so, weil wir allesamt zu bequem oder anderswie beschäftigt und dem Denken abgeneigt sind, sondern weil das Sich-einlassen auf das Denken in sich etwas Seltenes und wenigen vorbehalten bleibt.

Das Gesagte genüge vorläufig zur Erläuterung der an vierter Stelle genannten Art, nach der wir die Frage »Was heißt Denken?« auf die maßgebende Weise fragen. Bei dieser Erläuterung war nun aber schon ständig vom Denken die Rede. Im ungefähren haben wir dabei das Wort »Denken« bereits verstanden und sei es auch nur in der unbestimmten Bedeutung, daß wir unter Denken solches verstehen, was durch ein Tun des menschlichen Geistes geschieht. Man spricht von Willensakten, aber auch von Denkakten.

Gerade dann, wenn wir fragen »Was heißt uns denken?«, sin-
nen wir nicht nur jenem nach, von woher das Geheiß an uns er-
geht, sondern ebenso entschieden dem, *was* es uns heißt, dem
Denken. So ist uns denn mit dem Geheißenen nicht nur etwas
anbefohlen und zugerufen, sondern es ist in diesem Anruf schon
genannt. Im Wortlaut der Frage, zu deren Text wir gehören, ist
das Wort »Denken« kein bloßer Schall. Wir alle haben uns bei
dem Wort »Denken« schon etwas und sei es noch so Ungefähres
vorgestellt. Freilich kämen wir alle in eine große Verlegenheit,
wenn wir geradehin und eindeutig sagen müßten, was mit dem
Zeitwort »denken« genannt sei. Doch wir müssen dies zum Glück
nicht sagen, sondern wir sollen uns nur auf die Frage *einlassen*.

Geschieht dies, dann fragen wir auch schon: was wird mit dem Wort »Denken« genannt? Aus der maßgebenden vierten Frage her bewegen wir uns bereits auch in der an erster Stelle angeführten.

Was wird mit dem Wort »Denken« genannt? Wir hören die Wörter »Denken«, »Gedachtes«, »Gedanke«. Wir verbinden damit, wie man sagt, einen Sinn. Was uns dabei in den Sinn kommt, ist zunächst etwas Flüchtliges und Verschwommenes. Zumeist können wir es dabei belassen. Es genügt den Anforderungen des gewöhnlichen Sprechens innerhalb der üblichen Verständigung. Sie will keine Zeit damit verlieren, daß wir uns beim Sinn der einzelnen Wörter aufhalten. Sie werden vielmehr unausgesetzt verschleudert und in der Verschleuderung verbraucht. Darin liegt ein seltsamer Vorteil. Mit Hilfe der abgebrauchten Sprache können alle über alles reden.

Wie aber, wenn wir eigens fragen, was im Wort, hier im Wort »Denken« genannt sei? Dann beachten wir das Wort als Wort. So geschah es vorhin schon mit dem Wort »Heißen«. Wir wagen uns dabei in das Spiel der Sprache, auf das unser Wesen gesetzt ist. Dieses Wagnis können wir von dem Augenblick an nicht umgehen, da wir dessen innwerden, daß und inwiefern das Denken und das Dichten, jedes auf seine unverwechselbar eigene Weise, das wesenhafte Sagen *sind*.

Nach der gewöhnlichen Vorstellung brauchen beide die Sprache nur zu ihrem Medium und als Ausdrucksmittel, so wie Bildhauerei, Malerei, Musik sich im Medium von Stein und Holz und Farbe und Ton bewegen und ausdrücken. Vermutlich zeigen aber auch Stein und Holz und Farbe und Ton ein anderes Wesen innerhalb der Kunst, sobald wir davon freikommen, die Kunst ästhetisch, d.h. vom Ausdruck und Eindruck her zu sehen, das Werk als Expression und die Impression als Erlebnis.

Die Sprache ist weder nur das Ausdrucksfeld, noch nur das Ausdrucksmittel, noch nur beides zusammen. Dichten und Denken benutzen nie erst die Sprache, um sich mit ihrer Hilfe auszusprechen, sondern Denken und Dichten sind in sich das anfängli-

che, wesenhafte und darum zugleich letzte Sprechen, das die Sprache durch den Menschen spricht.

Die Sprache sprechen ist etwas völlig anderes als eine Sprache benützen. Das gewöhnliche Sprechen benützt nur die Sprache. Seine Gewöhnlichkeit besteht gerade in diesem Verhältnis zur Sprache. Weil aber das Denken und auf andere Weise das Dichten nicht Wörter benützen, sondern die Worte sagen, darum sind wir, sobald wir uns auf einen Weg des Denkens begeben, auch schon daran gehalten, eigens auf das Sagen des Wortes zu achten.

Worte erscheinen zunächst leicht als Wörter. Die Wörter ihrerseits erscheinen als gesprochene zunächst im Wortlaut. Dieser wiederum ist zunächst ein Schall. Er wird sinnlich wahrgenommen. Das Sinnliche gilt als das unmittelbar Gegebene. Mit dem Laut des Wortes verknüpft sich seine Bedeutung. Dieser Bestandteil des Wortes ist nicht sinnlich wahrnehmbar. Das Nichtsinnliche an den Wörtern ist ihr Sinn, die Bedeutung. Man spricht daher von sinnverleihenden Akten, die den Wortlaut mit Sinn ausstatten. Die Wörter sind dann entweder mit Sinn gefüllt oder bedeutungsvoller. Die Wörter sind wie Eimer und Fässer, aus denen man den Sinn schöpfen kann.

Im wissenschaftlich angelegten Wörterbuch sind diese Sinnbehälter alphabetisch verzeichnet und jeweils nach ihren zwei Bestandteilen, nach der Lautgestalt und nach dem Sinngehalt gebucht und beschrieben. Wenn wir eigens auf das Sagen des Wortes achten, dann halten wir uns an das Wörterbuch. So sieht es zunächst aus. Dieses »zunächst« bestimmt sogar im voraus und im ganzen die übliche Art und Weise, wie man sich das Achten auf das Wort vorstellt. Auf diese Vorstellung gestützt, beurteilt man dann auch das Verfahren eines Denkens, das auf das Wort achtet. Man urteilt über dieses Verfahren bald zustimmend, bald ablehnend, aber mit Vorbehalten. Wie immer diese Urteile ausfallen mögen, sie hängen alle in der Luft, solange keine Klarheit darüber herrscht, worauf sie sich stützen. Sie stützen sich nämlich auf jenes »zunächst«, für das die Wörter nicht nur vorläufig, sondern überhaupt als Wörter und das heißt in Wahrheit wie

Fässer und Eimer erscheinen. Wie steht es mit diesem vielberufenen »zunächst«?

Was uns zunächst begegnet, ist nie das Nahe, sondern immer nur das Gewöhnliche. Ihm eignet die unheimliche Macht, daß es uns des Wohnens im Wesenhaften entwöhnt, oft so entschieden, daß es uns nie in das Wohnen gelangen läßt.

Wenn wir unmittelbar Gesprochenes unmittelbar hören, dann hören wir weder zunächst Worte als Wörter, noch gar die Wörter als bloßen Schall. Damit wir den reinen Schall eines bloßen Lautes hören, müssen wir uns zuvor erst aus allem Verstehen und Nichtverstehen des Gesprochenen herausnehmen. Wir müssen von all dem absehen, abstrahieren, um lediglich den bloßen Lautschall aus dem Gesprochenen heraus- und von ihm abzuziehen, damit wir dieses Abgezogene für sich akustisch ins Ohr bekommen. Der Schall, den man im Auffassungsfeld jenes vermeintlichen »zunächst« für das unmittelbar Gegebene hält, ist ein abstrahiertes Gebilde, das beim Hören des Gesprochenen weder je für sich, noch je zunächst vernommen wird.

Das vermeintlich rein Sinnliche des Wortlautes ist, als bloßer Schall vorgestellt, das Abstrakte. Der bloße Lautschall ist niemals das unmittelbar im Wortlaut Gegebene. Der Schall wird jeweils erst durch eine Vermittlung, durch jenes beinahe unnatürliche Absehen herausgegriffen. Selbst dort, wo wir das Gesprochene einer Sprache hören, die uns völlig fremd ist, hören wir niemals bloße Laute als nur sinnlich gegebene Schälle, sondern wir hören unverständliche Worte. Doch zwischen dem unverständlichen Wort und dem akustisch abstrakt erfaßten bloßen Schall liegt ein Abgrund der Wesensverschiedenheit.

Zunächst sind uns aber beim Hören von Gesprochenem auch nie bloße Wörter gegeben. Hörend halten wir uns im Spielraum des Gesprochenen auf, worin die Stimme des Gesagten lautlos klingt. Aus diesem Spielraum, dessen Wesen wir kaum erblickt, geschweige denn schon bedacht haben, öffnen sich die im Gesprochenen sprechenden und eigens gar nicht hervortretenden Worte.

Die Worte sind keine Wörter und als diese dergleichen wie Eimer und Fässer, aus denen wir einen vorhandenen Inhalt schöpfen. Die Worte sind Brunnen, denen das Sagen nachgräbt, Brunnen, die je und je neu zu finden und zu graben sind, leicht verschüttbar, aber bisweilen auch unversehens quillend. Ohne den immerfort erneuten Gang zu den Brunnen bleiben die Eimer und Fässer leer, oder ihr Inhalt bleibt abgestanden.

Auf das Sagen der Worte achten, ist im Wesen anderes, als es zunächst den Anschein hat, nämlich den Anschein einer bloßen Beschäftigung mit Wörtern. Auf das Sagen der Worte achten, ist für uns Heutige darum noch besonders schwierig, weil wir uns nur schwer aus jenem »zunächst« des Gewöhnlichen lösen und, wenn es einmal geglückt ist, zu leicht wieder dahin zurückfallen.

So wird denn auch diese Zwischenbemerkung über das Wort und die Wörter nicht verhindern können, daß wir die Frage: »Was heißt Denken?« im Sinne von »Was ist mit dem Wort ›Denken‹ benannt?« zunächst äußerlich auffassen. Der Versuch, auf das Sagen des Zeitwortes »denken« zu achten, wird uns vorkommen wie das leerlaufende Zergliedern von herausgegriffenen Wörtern, deren Bedeutung an keinen handgreiflichen Sachbereich gebunden ist. Daß dieser hartnäckige Anschein nicht weichen will, hat Gründe, die wir beachten müssen, weil sie wesensmäßiger Art sind, insofern sie jede Erläuterung und Erörterung der Sprache angehen.

Fragen wir nach dem, was das Wort »Denken« benennt, dann müssen wir offensichtlich in die Geschichte des Wortes »Denken« zurückgehen. Um in den Spielraum des Gesprochenen zu gelangen, aus dem die Worte »Denken«, »Gedachtes«, »Gedanke« sprechen, müssen wir uns auf die Sprachgeschichte einlassen. Diese wird durch die historische Erforschung der Sprachen zugänglich.

Das Achten auf das Sagen der Worte soll jedoch der maß- und richtunggebende Schritt auf den Weg des Denkens sein, das unter dem Namen Philosophie bekannt ist. Läßt sich aber die Philosophie auf die Erklärung von Wörtern, d.h. auf historische Er-

kenntnisse gründen? Dies scheint noch unmöglicher zu sein als der Versuch, den Satz »2 mal 2 ist 4« durch eine Umfrage zu beweisen, die feststellt, daß die Menschen tatsächlich, soweit beobachtet, immer aussagen, 2 mal 2 sei 4.

Die Philosophie läßt sich weder auf die Historie, d. h. auf die Geschichtswissenschaft, noch überhaupt auf eine Wissenschaft gründen. Denn jede Wissenschaft ruht auf Voraussetzungen, die niemals wissenschaftlich begründbar sind, wohl dagegen philosophisch erweisbar. Alle Wissenschaften gründen in der Philosophie, aber nicht umgekehrt.

Gemäß dieser Überlegung bleibt es der Philosophie verwehrt, sich auf dem Wege der Erläuterung von Wortbedeutungen eine angebliche Grundlage zu verschaffen. Die Erläuterungen halten sich an die Sprachgeschichte. Sie verfahren historisch. Die Erkenntnisse der Historie sind wie jede Erkenntnis von Tatsachen nur bedingt, nicht unbedingt gewiß. Sie stehen alle in der Einschränkung, daß ihre Aussagen nur soweit gelten, als nicht neue Tatsachen bekannt werden, die eine Zurücknahme der vorigen Aussagen fordern. Die Philosophie ist jedoch die überhistorische Erkenntnis, die seit Descartes für ihre Sätze eine unbedingte Gewißheit beansprucht.

Bei dieser oft vorgebrachten und anscheinend einleuchtenden Überlegung schieben sich verschiedene Gedankengänge und deren Ebenen ineinander. Die Vorlesung kann davon absehen, das Gewirr zu entwirren, weil sie auf ihrem Wege, wenngleich nur mittelbar, das Verhältnis zwischen der Philosophie und den Wissenschaften sichtbar werden läßt.

DRITTE STUNDE

Übergang von der zweiten zur dritten Stunde

Nur langsam finden wir uns in die Mehrdeutigkeit der Frage »Was heißt Denken?« Sie ist eine vierfache. Sie kommt jedoch aus einem Einfachen. Sie zerfällt darum keineswegs in ein zufälliges Vielerlei. Das Einfache bringt Maß und Gefüge, aber zugleich An-laß und Ausdauer in die vier Weisen, die Frage zu fragen. Die maßgebende Weise ist die vierte: was heißt uns denken? Das Heißende gibt uns das Bedenklichste zu denken. Das Geheiß vergibt das Denken als die Mitgift unseres Wesens an uns. So ist denn der Mensch durch das Geheiß in gewisser Weise auch schon darüber verständigt, was das Wort »Denken« meint. Fragen wir die Frage »Wie steht es mit dem Geheiß, das uns denken heißt?«, dann finden wir uns bereits in die Frage verwiesen: was sagt das Zeitwort »denken?« Wir können dieses Wort jetzt nicht mehr in einer uns angeflogenen Bedeutung beliebig aufgreifen, um diese zu einem Begriff zu entwickeln, auf dem wir eine Lehre über das Denken aufbauen. So wäre alles der Willkür preisgegeben. Was das Wort »Denken« heißt, bestimmt das Geheiß zu denken. Allein das Geheiß, das unser Wesen dem Denken anbefiehlt, ist auch kein Zwang. Das Geheiß bringt unser Wesen ins Freie und dies so entschieden, daß Jenes, was uns in das Denken ruft, allererst Freiheit des Freien gibt, damit menschlich Freies darin wohnen kann. Das anfängliche Wesen der Freiheit verbirgt sich im Geheiß, das den Sterblichen das Bedenklichste zu denken gibt. Die Freiheit ist darum niemals etwas nur Menschliches, so wenig wie etwas nur Göttliches; noch weniger ist sie das bloße Widerspiel einer Nachbarschaft beider.

Insofern das Geheiß uns denken heißt, hat es das Geheißene, nämlich das Denken, auch schon in einen Ruf gebracht. Das Ge-

heiße ist genannt, heißt so und so. Mit welchem Namen ist das Geheißene genannt? Doch wohl mit dem Wort »Denken«.

Allein dieses Wort »Denken« gehört seiner sprachlichen Verlautbarung nach offenkundig in eine vereinzelte Sprache. Das Denken ist jedoch eine allgemein menschheitliche Sache. Man kann aber das Wesen des Denkens nicht aus der bloßen Bedeutung eines vereinzelten Wortes einer besonderen Sprache herausdröseln und das so Gewonnene als verbindlich hinstellen. Gewiß nicht. Daraus ergibt sich nur so viel, daß hier etwas Fragwürdiges zurückbleibt. Von dieser Fragwürdigkeit wird jedoch das gemein-menschliche logische Denken nicht weniger betroffen, gesetzt, daß wir damit ernst machen, fortan nicht mehr zu überhören, daß das Logische, das zum λόγος Gehörige, auch nur ein Wort der vereinzelten und besonderen Sprache der Griechen ist und dies nicht bloß in seiner Lautgestalt.

Was sagt dieses Wort »Denken«? Achten wir auf das Sagen der Worte »Denken«, »Gedachtes«, »Gedanke«. In diesen Worten ist etwas zur Sprache gekommen, nicht erst neulich, sondern schon lange. Aber dieses zur Sprache Gekommene ist nicht durchgekommen. Es ist ins Ungesprochene zurückgegangen, so daß wir nicht ohne weiteres dahin gelangen. In jedem Fall müssen wir, um auf das in den Worten »Denken«, »Gedanke« zur Sprache Gekommene gebührend zu achten, in die Sprachgeschichte zurückgehen. Einen Weg dahin bahnt die Historie. Sie ist heute eine Wissenschaft, in unserem Falle die Sprachwissenschaft.

Das Achten auf das Sagen der Worte soll aber jetzt doch der Weg in das Denken sein. Die Wissenschaft denkt nicht, lautet der Satz aus einer früheren Stunde dieser Vorlesung. Die Wissenschaft denkt nicht im Sinne des Denkens der Denker. Aber daraus folgt keineswegs, daß das Denken sich nicht an die Wissenschaften zu kehren brauche. Der Satz »Die Wissenschaft denkt nicht« enthält keinen Freibrief, der dem Denken erlaubte, sich gleichsam freihändig dadurch zu bewerkstelligen, daß es sich etwas ausdenkt.

Aber das Denken wurde doch in die Nähe des Dichtens gebracht und gegen die Wissenschaft abgesetzt. Allein die Nähe ist etwas wesenhaft anderes als der fade Ausgleich der Unterschiede. Die Wesensnähe zwischen Dichten und Denken schließt den Unterschied so wenig aus, daß sie ihn vielmehr in einer abgründigen Weise erstehen läßt. Wir Heutigen erkennen dies nur mit Mühe.

Für uns gehört die Dichtung seit langem schon zur Literatur, ebenso das Denken. Man findet es in der Ordnung, daß die Dichtung und ihre Geschichte literarhistorisch abgehandelt werden. Es wäre töricht, diesen Zustand, der weit zurückliegende Gründe hat, zu bemängeln oder gar über Nacht abändern zu wollen. Gleichwohl – ist Homer, ist Sappho, ist Pindar, ist Sophokles Literatur? Nein! Aber sie erscheinen uns so und nur so, auch dann, wenn wir dabei sind, literarhistorisch nachzuweisen, daß diese Dichtungen eigentlich nicht Literatur sind.

Literatur ist das buchstäblich Niedergeschriebene und Nachgeschriebene mit der Bestimmung, einer Öffentlichkeit für das Lesen zugänglich zu sein. Auf diesem Wege wird die Literatur zum Gegenstand weit auseinanderlaufender Interessen, die ihrerseits wiederum, und zwar noch einmal literarisch, durch Kritik und Reklame angereizt werden. Daß Einzelne aus dem literarischen Betrieb heraus- und besinnlich oder gar erbaulich zu einer Dichtung hinfinden, reicht jedoch niemals zu, um der Dichtung ihren Wesensort freizugeben. Überdies muß sie zuerst selber diesen Ort bestimmen und erlangen.

Abendländische Dichtung und europäische Literatur sind zwei abgründig verschiedene Wesensmächte unserer Geschichte. Vermutlich haben wir vom Wesen und der Tragweite des Literarischen noch ganz unzureichende Vorstellungen.

Durch das Literarische und in ihm als ihrem Medium sind nun aber Dichten und Denken und Wissenschaft einander angeglichen. Wenn das Denken sich gegen die Wissenschaft absetzt, erscheint es, von dieser her eingeschätzt, wie ein verunglücktes Dichten. Wenn das Denken andererseits der Nähe zum Dichten wissentlich ausweicht, erscheint es gern als die Überwissen-

schaft, die alle Wissenschaften an Wissenschaftlichkeit übertreffen möchte.

Doch gerade weil das Denken nicht dichtet, aber ein ursprüngliches Sagen und Sprechen der Sprache ist, muß es dem Dichten nahe bleiben. Weil aber die Wissenschaft nicht denkt, muß das Denken in seiner jetzigen Lage so eindringlich auf die Wissenschaften achten, wie diese es für sich selber nicht vermögen.

Hiermit erwähnen wir nur den geringeren Bezug des Denkens zu den Wissenschaften. Der wesentliche Bezug wird vielmehr durch einen Grundzug des neuzeitlichen Weltalters bestimmt, in den auch das vorher genannte Literarische gehört. Er läßt sich knapp so kennzeichnen: das, was ist, erscheint heute vorwiegend in *der* Gegenständlichkeit, die durch die wissenschaftliche Vergegenständlichung aller Gebiete und Bereiche eingerichtet und in der Herrschaft gehalten wird. Diese entstammt nicht einem besonderen und eigenen Machtanspruch der Wissenschaften, sondern einer Wesenstatsache, die man heute noch nicht sehen will. Sie läßt sich in drei Sätzen umschreiben.

1. Die neuzeitliche Wissenschaft gründet im Wesen der Technik.
2. Das Wesen der Technik ist selber nichts Technisches.
3. Das Wesen der Technik ist keine nur menschliche Machenschaft, die eine menschliche Überlegenheit und Souveränität bei geeigneter moralischer Verfassung bändigen könnte.

Die wissenschaftlich literarische Vergegenständlichung dessen, was ist, fällt uns nicht auf, weil wir uns darin bewegen. Darum bleibt auch das Verhältnis des Denkens zur Dichtung und zur Wissenschaft heute durchaus verworren und im Wesen verhüllt, zumal das Denken selber am wenigsten mit seiner eigenen Wesensherkunft vertraut ist. Man könnte deshalb die Frage »Was heißt Denken?« nur als ein passend gewähltes Thema für die Unterrichtszwecke einer Vorlesung ansehen. Allein die Frage »Was heißt Denken?« ist, falls dies überhaupt so ausgesprochen

werden darf, eine welt-geschichtliche. Der Name Weltgeschichte bedeutet gewöhnlich dasselbe wie Universalhistorie. Unser Gebrauch des Wortes Welt-Geschichte meint jedoch das Geschick, daß Welt *ist* und der Mensch als ihr Bewohner. Die welt-geschichtliche Frage »Was heißt uns denken?« fragt: wie geht das, was eigentlich ist, den Menschen dieses Weltalters an?

Die Entfaltung der Frage hat uns jetzt unversehens dahin gedrängt, das Verhältnis des Denkens zur Wissenschaft in Betracht zu ziehen. Der Anlaß hierfür kommt aus einem naheliegenden Bedenken. Es läßt sich kurz so darlegen. Die Frage »Was heißt Denken?« bewegt sich für uns unversehens in der zuerst angeführten Weise, die fragt: was ist mit dem Wort »Denken« genannt? Gehen wir dem nach, dann achten wir auf das Sagen des Wortes. Dies führt uns in die Bedeutungsgeschichte der Wörter. Sprachgeschichte ist jedoch nur durch die historische Forschung zugänglich. Historisches und philosophisches Erkennen sind nach alter Lehre grundverschieden.

Unser Achten auf das Sagen der Worte möchte indessen dem Weg des Denkens Grund und Boden verschaffen. Kann aber das Denken, die philosophische, überhistorische Erkenntnis der ewigen Wahrheiten, jemals auf historische Feststellungen gegründet werden? Wie wollen wir diesen Einwand, der unser ganzes Vorhaben schon in seinen ersten Schritten bedroht, aus dem Weg räumen? Wir wollen dieses Bedenken keineswegs aus dem Weg schaffen. Doch wir lassen es inzwischen auf dem Weg stehen, auf dem es ankommt. Denn es könnte sein, daß dieser Weg kein Weg mehr ist. Ohnehin aber dürfte für ratsam gelten, keine langwierige Verhandlung über das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft anzuzetteln, bevor wir nicht wenigstens einige Schritte durch die Frage »Was heißt Denken?« hindurchgegangen sind. Doch vielleicht ist diese Frage sogar von einer Art, die ein Hindurchgehen niemals verstattet, sondern verlangt, daß wir innerhalb ihrer uns ansiedeln.

Dritte Stunde

Wir lassen bei unserem Versuch, auf das Sagen der Worte zu achten, das Verhältnis zur Sprachwissenschaft offen. Ihre jeweiligen Ergebnisse können in jedem Fall eine Gelegenheit sein, aus der wir einen Wink empfangen. Dies bedeutet jedoch keineswegs, daß die Ergebnisse der Sprachwissenschaft, für sich als Urteile einer Wissenschaft genommen, den tragenden Grund für unseren Weg bilden müßten. Was die Sprachwissenschaft aussagt, muß ihr erst geschichtlich gegeben sein und zwar auf einem vorwissenschaftlichen Weg zur Sprachgeschichte. Erst dort und nur dort, wo Geschichte schon gegeben ist, kann ihr Gegebenes zu einem Gegenstand der Historie werden, worin das Gegebene immer noch von sich her bleibt, was es ist. Daraus entnehmen wir die Winke.

Um einen Wink zu vernehmen, müssen wir bereits in den Bereich vor- und hineinhören, aus dem er kommt. Einen Wink zu empfangen, ist schwer und selten; um so seltener, je mehr wir wissen, um so schwerer, je mehr wir nur wissen wollen. Es gibt aber auch Vorboten der Winke. Auf ihre Weisungen sprechen wir eher und leichter an, weil wir sie ein Wegstück weit selbst mit vorbereiten können.

Was ist mit den Worten »Denken«, »Gedachtes«, »Gedanke« genannt? In welchen Spielraum des Gesprochenen weisen sie? Gedachtes – wo ist es, wo bleibt es? Es braucht das Gedächtnis. Zum Gedachten und seinen Gedanken, zum »Gedanc« gehört der Dank. Doch vielleicht sind diese Anklänge des Wortes »Denken« an Gedächtnis und Dank nur äußerlich und künstlich ausgedacht. Dadurch kommt noch keineswegs zum Vorschein, was mit dem Wort »Denken« genannt wird.

Ist das Denken ein Danken? Was meint hier Danken? Oder beruht der Dank im Denken? Was meint hier Denken? Ist das Gedächtnis nur ein Behälter für das Gedachte des Denkens, oder beruht das Denken selber im Gedächtnis? Wie verhält sich der Dank zum Gedächtnis? Indem wir so fragen, bewegen wir uns im

Spielraum des Gesprochenen, das mit dem Zeitwort »denken« anspricht. Aber wir lassen alle Bezüge zwischen den genannten Worten »Denken«, »Gedachtes«, »Gedanke«, »Dank«, »Gedächtnis« offen und fragen jetzt bei der Geschichte der Worte an. Sie gibt uns eine Weisung, mag auch die historische Darstellung dieser Geschichte noch unvollständig sein und vermutlich immer bleiben.

Wir vernehmen den Hinweis, daß im Gesprochenen der genannten Worte das maßgebend und ursprünglich sagende Wort lautet: der »Gedanc«. Aber es meint nicht das, was zuguterletzt noch als geläufige Bedeutung im heutigen Gebrauch des Wortes »Gedanke« übriggeblieben ist. Ein Gedanke meint gewöhnlich: eine Idee, eine Vorstellung, eine Meinung, einen Einfall. Das anfängliche Wort der »Gedanc« sagt: das gesammelte, alles versammelnde Gedenken. »Der Gedanc« sagt soviel wie das Gemüt, der muot, das Herz. Das Denken im Sinne des anfänglich sagenden Wortes »der Gedanc« ist fast noch ursprünglicher als jenes Denken des Herzens, das Pascal in späteren Jahrhunderten und bereits im Gegenzug gegen das mathematische Denken zurückzugewinnen versuchte.

Der Gedanke, im Sinne des logisch-rational Vorgestellten gemeint, erweist sich gegenüber dem anfänglichen Gedanc als eine Verengung und Verarmung des Wortes, wie sie größer kaum vorgestellt werden kann. Zu dieser Verkümmernung des Wortes hat die Schulphilosophie ihr Teil beigetragen, woraus zu entnehmen ist, daß die begrifflichen Definitionen der Wörter zwar technisch-wissenschaftlich nötig, aber für sich nicht geeignet sind, das Gedeihen der Sprache, wie man meint, zu schützen und gar zu fördern.

Aber das Wort »der Gedanc« meint nicht nur das, was wir Gemüt und Herz nennen und in seinem Wesen kaum ermessen. Im Gedanc beruhen und wesen das Gedächtnis sowohl wie der Dank. »Gedächtnis« bedeutet anfänglich durchaus nicht das Erinnerungsvermögen. Das Wort nennt das ganze Gemüt im Sinne der steten innigen Versammlung bei dem, was sich allem Sinnen we-

senhaft zuspricht. Das Gedächtnis besagt ursprünglich soviel wie An-dacht: das unablässige, gesammelte Bleiben bei... und zwar nicht etwa nur beim Vergangenen, sondern in gleicher Weise beim Gegenwärtigen und dem, was kommen kann. Das Vergangene, das Gegenwärtige, das Kommende erscheinen in der Einheit eines je eigenen *An*-wesens.

Insofern das Gedächtnis als die Sammlung des Gemüts, als die An-dacht, nicht ab-läßt von dem, worauf es gesammelt ist, waltet im Gedächtnis nicht nur der Zug des wesenhaften An-denken an etwas, sondern in einem damit der Zug des nicht ab- und nicht loslassenden Behaltens. Aus dem Gedächtnis und innerhalb seiner schüttet dann die Seele den Schatz der Bilder aus, d. h. der Anblicke, von denen sie selbst erblickt ist. Erst von hier aus hebt sich innerhalb des weit und tief gefaßten Wesens des Gedächtnisses das Festhalten gegenüber dem Entgleiten ab, was die Lateiner durch *memoria tenere* benennen. Das Festhalten durch die *memoria* bezieht sich sowohl auf das Vergangene, als auch auf das Gegenwärtige und Künftige. Dem Festhalten macht vorwiegend das Vergangene zu schaffen, weil es ent-gangen ist und in gewisser Weise nichts Haltbares mehr bietet. Deshalb beschränkt sich der Sinn von Behalten in der Folge auf das Vergangene, das vom Gedächtnis immer wieder hervorgeholt wird. Insofern jedoch dieser eingeschränkte Bezug ursprünglich *nicht* das einzige Wesen des Gedächtnisses ausmacht, kommt es, um das besondere Festhalten und Wieder-holen des Vergangenen zu nennen, zu der Wortprägung: Wiedergedächtnis.

Im anfänglichen Wort »der Gedanc« waltet das ursprüngliche Wesen des Gedächtnisses: die Versammlung des unablässigen Meinens alles dessen, was das Gemüt anwesen läßt. Meinen ist hier in der Bedeutung von minne verstanden: die ihrer selbst nicht mächtige und darum auch nicht notwendig erst eigens zu vollziehende Zuneigung des innersten Sinnens des Gemüts nach dem Wesenden.

Als das so verstandene Gedächtnis ist der Gedanc auch schon das, was das Wort »Dank« nennt. Im Dank gedenkt das Gemüt

dessen, was es hat und ist. Also gedenkend und somit als das Gedächtnis denkt das Gemüt sich Jenem zu, dem es gehört. Es denkt sich als hörig, nicht im Sinne der bloßen Unterwerfung, sondern hörig aus der hörenden Andacht. Der ursprüngliche Dank ist das Sichverdanken^a. Erst in ihm und nur aus ihm erfolgt jenes Danken, das wir als Vergelten und Lohnen im guten und im bösen Sinne kennen. Für sich vollzogen, bleibt jedoch der Dank als Lohnen und Abgelten allzuleicht im Bezirk des bloß konventionellen Sichrevanchierens, wenn nicht gar des Geschäftes, hängen.

Der versuchte Hinweis auf das Sagen der Worte »Denken«, »Gedanke«, »Gedächtnis«, »Dank« dürfte wenigstens ungefähr in den Spielraum des Gesprochenen zeigen, aus dessen Ungesprochenem jene Worte anfänglich sprechen. Sie bringen Sachverhalte zum Scheinen, deren Wesenseinheit wir noch nicht durchschauen. Vor allem bleibt eines dunkel. Wir können es auf die folgende Frage bringen:

Erfolgt die Kennzeichnung von Gedanc, Gedächtnis und Dank und zwar nicht nur in den Wörtern, sondern in der Sache vom Denken her, oder empfängt umgekehrt das Denken sein Wesen aus dem anfänglich genannten Gedanc als dem Gedächtnis und dem Dank?

Vielleicht ist diese Frage überhaupt unzureichend gestellt, so daß wir auf ihrer Bahn nicht zum Wesentlichen gelangen. Nur soviel ist deutlich: das, was die Worte Gedanc, Gedächtnis, Dank nennen, ist an Wesensgehalt unvergleichlich reicher als jenes Geläufige, das uns diese Wörter im gewöhnlichen Gebrauch noch bedeuten. Bei dieser Feststellung könnten wir es bewenden lassen. Allein wir gehen nicht nur jetzt über sie hinaus, sondern das Achten auf das Sagen dieser Worte hat uns im vorhinein dafür bereitgehalten, aus ihrem Gesprochenen eine Weisung zu empfangen, die uns der Sache, die in diesen Worten zur Sprache kommt, näher bringt.

^a stets bedenken das Angewiesensein des Denkens
auf das Geheiß
Zugehörigkeit in das Ereignis

Wir nehmen die Weisung aus den anfänglich verstandenen Worten »Denken«, »Gedanc«, »Gedächtnis«, »Dank« auf und versuchen eine freie Erörterung dessen, was uns das reicher sprechende Wort »Denken« sagt. Die Erörterung ist freier, nicht insofern sie ungebundener wird, sondern weil der Blick eine offene Aussicht in die genannten Wesensverhalte und an ihnen die Möglichkeit einer sachgemäßen Bindung gewinnt. Das sorgfältigere Achten auf das im Wort »Denken« Genannte bringt uns unmittelbar aus der ersten Frage in die maßgebende vierte.

Im Gedanc als dem ursprünglichen Gedächtnis waltet schon jenes Gedenken, das sein Gedachtes dem zu-Denkenden zu-denkt, der Dank. Wenn wir danken, danken wir für etwas. Wir danken dafür, indem wir uns bei dem bedanken, dem wir es zu verdanken haben. Was wir zu verdanken haben, dies haben wir nicht aus uns. Es ist uns gegeben. Der Gaben empfangen wir viele und von mancherlei Art. Die höchste und eigentlich währende Gabe an uns bleibt jedoch unser Wesen, mit dem wir so begabt sind, daß wir aus dieser Gabe erst die sind, die wir sind. Darum haben wir diese Mitgift am ehesten und unablässig zu verdanken.

Was jedoch im Sinne dieser Mitgift an uns vergeben ist, ist das Denken. Als Denken ist es dem zugetraut, was es zu denken gibt. Was von sich aus je und je zu denken gibt, ist das Bedenklichste. In ihm beruht die eigentliche Mitgift unseres Wesens, die wir zu verdanken haben.

Wie könnten wir aber diese Mitgift, das Bedenklichste zu denken, gemäßer verdanken als dadurch, daß wir das Bedenklichste bedenken? So wäre denn der höchste Dank vermutlich das Denken? Und der tiefste Undank die Gedankenlosigkeit? So besteht denn der eigentliche Dank niemals darin, daß wir selber erst mit einer Gabe ankommen und Gabe mit Gabe nur vergelten. Der reine Dank ist vielmehr dies, daß wir einfach denken, nämlich das, was es eigentlich und einzig zu denken gibt.

Aller Dank gehört zuerst und zuletzt in den Wesensbereich des Denkens^b. Dieses aber denkt das zu-Denkende demjenigen zu

^b und zuvor umgekehrt.

und an, was in sich, von sich her, bedacht sein möchte und somit von Hause aus das An-denken verlangt. Insofern wir das Bedenklichste denken, danken wir *eigentlich*. Insofern wir denkend auf das Bedenklichste gesammelt sind, wohnen wir in dem, was alles An-denken versammelt.

Wir nennen die Versammlung des Andenkens an das zu-Denkende das Gedächtnis.

Dieses Wort verstehen wir jetzt nicht mehr im gewöhnlichen Sinne. Wir folgen der Weisung des alten Wortes. Wir nehmen es keineswegs nur historisch auf. Wir beachten das in ihm Genannte und sein Ungesprochenes im gleichzeitigen Hinblick auf alles, was inzwischen über das Denken als Dank und Andenken gesagt wurde.

VIERTE STUNDE

Übergang von der dritten zur vierten Stunde

Was heißt Denken? Wir nehmen jetzt die Frage in ihrem zuerst angeführten Sinne und fragen: was sagt das Wort »Denken«? Wo gedacht wird, sind Gedanken. Darunter versteht man Meinungen, Vorstellungen, Überlegungen, Vorschläge, Einfälle. Aber das althochdeutsche Wort *gidanc*, »der *Gedanc*« sagt mehr, nicht nur mehr in der jetzt genannten gewöhnlichen Bedeutung, sondern anderes; nicht bloß anderes im Vergleich zum vorigen, sondern anderes im Wesen als entschieden Unterschiedenes und zugleich Entscheidendes. Der *Gedanc* bedeutet: das Gemüt, das Herz, den Herzensgrund, jenes Innerste des Menschen, das am weitesten nach außen und ins Äußerste reicht und dies so entschieden, daß es, recht bedacht, die Vorstellung eines Innen und Außen nicht aufkommen läßt.

Aus dem wesentlich gehörten Wort »der *Gedanc*« spricht nun aber zugleich das Wesen dessen, was die beiden Wörter nennen, die sich uns beim Hören des Zeitwortes »denken« leicht nahelegen: Denken und Gedächtnis, Denken und Dank.

Der *Gedanc*, der Herzensgrund ist die Versammlung alles dessen, was uns angeht, was uns anlangt, woran uns liegt, uns, insofern wir als Menschen sind. Das, was uns im wesenhaft bestimmenden Sinne anliegt und woran uns liegt, können wir mit einem Wort das Anliegende oder auch das Anliegen nennen. Anliegen heißen diejenigen, deren Anwesen an einer Straße oder an einem Fluß liegt. Das »Anliegen« gebrauchen wir im Sinne von das »An-wesen«. Der Name mag uns jetzt noch ausgefallen vorkommen. Aber er ist in der Sache, die er meint, begründet und längst schon gesprochen. Wir überhören nur das Gesprochene zu leicht.

Wenn wir von Subjekt und Objekt sprechen, so ist damit ein Vor- und Zugrunde-liegen, ein Gegenüber-liegen, immer das An-liegen im weitesten Sinne schon gedacht. Möglicherweise braucht das, was uns anliegt und woran uns liegt, insofern wir unser Menschsein vollbringen, nicht ständig und eigens durch uns vorgestellt zu werden. Gleichwohl ist es im voraus *auf uns zu* versammelt. Wir sind in gewisser Weise, aber nicht ausschließ-lich, diese Versammlung selber.

Versammlung des Anliegens meint hier niemals ein nachträg-liches Einsammeln von Vorliegendem, sondern die alles Tun und Lassen überholende Botschaft dessen, dem wir schon angeboten sind, insofern wir menschlicherweise sind.

Nur weil wir im Wesen schon in das Anliegen versammelt sind, können wir bei dem gesammelt bleiben, was zumal gegen-wärtig und vergangen und ankünftig ist. Das Wort »Gedächtnis« meint anfänglich jenes gesammelte Nicht-Ablassen vom Anlie-genden. In seinem anfänglichen Sagen meint Gedächtnis so viel wie An-dacht. Dieses Wort kann nur deshalb den besonderen Ton des Frommen und der Frömmigkeit haben und die Andacht des Gebetes nennen, weil es schon den wesensweiten Bezug der Sammlung auf das Heile und Huldvolle meint. Der Gedanc ent-faltet sich im Gedächtnis, das als die Andacht währt. Dies an-fänglich gemeinte Gedächtnis gibt seinen Namen später an eine eingeschränkte Benennung ab, die mit Gedächtnis nur noch die Fähigkeit des Behaltens hinsichtlich des Vergangenen meint.

Verstehen wir jedoch das Gedächtnis aus dem alten Wort »der Gedanc«, dann geht uns auch sogleich der Zusammenhang zwi-schen Gedächtnis und Dank auf. Denn im Dank gedenkt das Ge-müt dessen, worin es versammelt bleibt, insofern es dahin ge-hört. Dieses andenkende Gedenken ist der ursprüngliche Dank.

Was das Wort »Denken« sagt, das hören wir vom anfänglichen Wort »der Gedanc« her. Diese Art zu hören, entspricht dem We-senssachverhalt, den das Wort »der Gedanc« nennt. Diese Art zu hören, ist die maßgebende. Wir verstehen dabei das, was »Den-ken« heißt, aus dem Gedanc. Dagegen meinen wir nach dem uns

geläufigen Sprachgebrauch, das Denken entspringe nicht aus dem Gedanken, sondern Gedanken entstünden allererst durch ein Denken.

Hören wir indessen noch achtsamer in den Spielraum des Ge-sprochenen hinein, das uns in den anfänglichen Worten »der Ge-danc«, »das Gedächtnis«, »der Dank« anspricht. Das, was uns je und je zu denken gibt, ist das Bedenklichste. Was es gibt, seine Gabe, übernehmen wir dadurch, daß wir das Bedenklichste be-denken. Hierbei halten wir uns denkend an das Bedenklichste. Wir denken es an. So gedenken wir dessen, dem wir die Mitgift unseres Wesens, das Denken, verdanken. Insofern wir das Be-denklichste denken, danken wir.

Wir denken dem Bedenklichsten das zu-Denkende zu. Aber dieses *Zu-Gedachte* ist nicht etwas, was wir unsererseits erst auf-und mitbringen, um damit eine Gegengabe zu leisten. Wenn wir das Bedenklichste denken, denken wir Jenes an, was das Bedenk-lichste selber uns zu denken gibt. Dieses Andenken, das als Den-ken schon der eigentliche Dank ist, bedarf, um zu danken, nicht eines Vergeltens und Verdienens. Solches Danken ist kein Abgel-ten; doch bleibt es ein Entgegnetragen, wodurch wir Jenes, was eigentlich zu denken gibt, erst eigens in seinem Wesen belassen. So verdanken wir unser Denken in einem Sinne von »verdank-en«, der unserer Sprache kaum noch geläufig und der, soweit ich sehe, nur im alemannischen Sprachbereich noch üblich ist. Wenn die Verhandlung einer Sache abgeschlossen, verabschiedet wird, sagt man, sie werde verdankt. Verabschieden meint hier nicht wegschicken, sondern umgekehrt: die Sache dahin bringen und fortan dort lassen, wohin sie gehört. Diese Verabschiedung heißt die Verdankung.

Wenn ein Denken es vermöchte, das, was je und je zu denken gibt, in sein eigenes Wesen zu verabschieden, dann wäre solches Denken der höchste Dank der Sterblichen. Dieses Denken wäre die Verdankung des Bedenklichsten in seine eigenste Abgeschie-denheit, die das Bedenklichste unversehrbar in seine Fragwür-digkeit verwahrt. Niemand von uns wird sich anmaßen, ein sol-

ches Denken auch nur im entferntesten zu leisten, nicht einmal sein Vorspiel. Wenn es hoch kommt, gelingt eine Vorbereitung zu diesem.

Gesetzt aber, Menschen vermöchten dies einmal, nämlich in der Weise solcher Verdankung zu denken, dann wäre dieses Denken auch schon im Andenken versammelt, das je und je das Bedenklichste andenkt. Das Denken wohnte dann im *Gedächtnis*, dies Wort nach seinem anfänglichen Sagen gehört.

Vierte Stunde

Gedächtnis bedeutet anfänglich das Gemüt und die An-dacht. Aber diese Worte sprechen hier so weit und so wesentlich als nur immer möglich. »Gemüt« meint nicht nur, modern gesprochen, die Gefühlsseite des menschlichen Bewußtseins, sondern das Wesende des ganzen Menschenwesens. Dies wird im Lateinischen durch *animus* im Unterschied zu *anima* benannt.

Anima meint innerhalb dieser Unterscheidung den Bestimmungsgrund jedes Lebewesens, unter anderem auch den des Menschen. Man kann den Menschen als Lebewesen vorstellen. Man stellt ihn seit langem so vor. Man stellt den so vorgestellten Menschen dann in die Reihe von Pflanze und Tier, gleichviel ob man in dieser Reihe eine Entwicklung annimmt oder ob man die Gattungen der Lebewesen anders gegeneinander absetzt. Auch dann, wenn der Mensch als das vernünftige Lebewesen ausgezeichnet wird, erscheint er immer noch so, daß sein Charakter als Lebewesen der maßgebende bleibt, mag auch das Biologische im Sinne des Animalischen und Vegetativen dem Vernunft- und Personcharakter des Menschen untergeordnet bleiben, der sein Geistesleben bestimmt. Alle Anthropologie bleibt von der Vorstellung des Menschen als Lebewesen geleitet. Die philosophische sowohl wie die wissenschaftliche Anthropologie geht in der Bestimmung des Menschen gerade *nicht* vom Wesen des Menschen aus.

Um den Menschen als *Menschenwesen*, nicht als Lebewesen zu denken, müssen wir allem zuvor darauf achten, daß der Mensch jenes Wesen ist, das west, indem es in das zeigt, was ist, in welchem Zeigen das Seiende als solches erscheint. Das, was ist, erschöpft sich aber nicht im je gerade Wirklichen und Faktischen. Zu dem, was ist, d. h. zu dem, was vom Sein her bestimmt bleibt, gehört ebenso, wenn nicht vorwiegender das, was sein kann, was sein muß, was gewesen – ist. Der Mensch ist dasjenige Wesen, das ist, insofern es in das »Sein« zeigt und deshalb selber nur sein kann, insofern der Mensch sich überall schon zum Seienden verhält.

In gewisser Weise konnte man diesen Wesenszug am Menschen nie gänzlich übersehen. Wir werden alsbald hören, wo und wie die Philosophie diesen Zug im Menschenwesen untergebracht hat. Allein es bleibt ein entscheidender Unterschied, ob man diesen Zug am Lebewesen Mensch als eine zum Lebewesen hinzukommende Auszeichnung mitbeachtet oder ob man den Bezug zu dem, was ist, *als* den Grundzug des Menschenwesens des Menschen in den *maßgebenden* Ansatz bringt. Dies geschieht weder dort, wo der Bestimmungsgrund des Menschenwesens des Menschen als *anima*, noch dort, wo er als *animus* vorgestellt wird. *Animus* meint zwar jenes Sinnen und Trachten des Menschenwesens, das überall von dem her, was ist, bestimmt und das heißt gestimmt bleibt. Das lateinische Wort *animus* läßt sich auch durch unser deutsches Wort »Seele« übersetzen. »Seele« meint in diesem Falle nicht das Lebensprinzip, sondern das Wesende des Geistes, den Geist des Geistes, das Seelenfünkeln des Meisters Eckehart. Die so gemeinte Seele ist im Gedicht Mörikes angesprochen: »Denk es, o Seele«. Unter den heutigen Dichtern gebraucht G. Trakl gern das Wort »Seele« in einem hohen Sinne. Die dritte Strophe des Gedichtes »Das Gewitter« beginnt:

»O Schmerz, du flammendes Anschauen
Der großen Seele!«

Was das lateinische Wort *animus* meint, ist im anfänglichen Wort Gedächtnis und Gedanc voller genannt. Doch hier ist zugleich die Stelle unseres Weges, von der aus wir zu einem noch wesentlichen Schritt ansetzen. Er führt in jenen Bereich, wo sich uns das Wesen des Gedächtnisses anfänglicher zeigt, nicht nur dem Wort nach, sondern in der Sache. Wir behaupten keineswegs, das jetzt zu denkende Wesen des Gedächtnisses sei im anfänglichen Wort genannt. Wir nehmen die anfängliche Bedeutung des alten Wortes als einen Wink. Der ihm folgende Hinweis bleibt ein tastender Versuch, den Grund für das Wesen des Gedächtnisses sichtbar zu machen. Der Versuch hat einen Anhalt an dem, was im Beginn des abendländischen Denkens erscheint und seither nie ganz aus dem Gesichtskreis dieses Denkens entschwindet.

Wohin weist es, was wir als das Wesen des Gedächtnisses erläutern? Zunächst sieht es im Umkreis dessen, was das anfängliche Wort »Gedächtnis« nennt, noch so aus, als gehöre das Gedächtnis ausschließlich, im Sinne von Gemüt und Herz, zur Wesensausstattung des Menschen. Man hält es darum für etwas im besonderen Sinne Menschliches. Das ist es auch; aber nicht nur und nicht einmal in erster Linie.

Das Gedächtnis bestimmten wir als die Versammlung des Andenkens. Wenn wir diese Bestimmung bedenken, bleiben wir schon nicht mehr bei ihr und vor ihr nur stehen. Wir folgen dem, wohin sie uns weist. Die Versammlung des Andenkens gründet nicht in einem Vermögen des Menschen, gar in dem des Erinnerns und Behaltens. Alles Andenken an das Gedenkbare wohnt selber bereits in jener Versammlung, durch die im voraus alles geborgen und verborgen ist, was zu bedenken bleibt.

Das Bergende und Verbergende hat sein Wesen im Bewahren, im Verwahren, eigentlich im Wahren. Die Wahr, das Wahrende, bedeutet anfänglich die Hut, das Hütende.

Das Gedächtnis im Sinne des menschlichen Andenkens wohnt in dem, was alles, das zu denken gibt, verwahrt. Wir nennen es die Verwahrnis. Sie verbirgt und birgt das, was uns zu denken gibt. Die Verwahrnis allein *gibt* das zu-Bedenkende, das Bedenk-

lichste, *als Gabe* frei. Die Verwahrnis ist jedoch nichts neben und außer dem Bedenklichsten. Sie ist dieses selber, ist seine Weise, aus der es und in der es gibt, nämlich sich, das selbst je und je zu denken gibt. Das Gedächtnis beruht als das menschliche Andenken an das zu-Bedenkende in der Verwahrnis des Bedenklichsten. Sie ist der Wesensgrund des Gedächtnisses.

Unser Vorstellen bleibt zu früh und zu ausschließlich bei einem zunächst Gegebenen stehen, wenn es das Gedächtnis nur als eine Fähigkeit des Behaltens zu erklären sucht. Das Gedächtnis gehört nicht bloß zum Denkvermögen, worin es stattfindet, sondern alles Denken und jedes Erscheinen des zu-Denkenden finden das Offene, in das sie an- und zusammenkommen, nur dort, wo die Verwahrnis des Bedenklichsten sich ereignet. Der Mensch *be-wohnt* nur die Verwahrnis dessen, was ihm zu denken gibt. Der Mensch erzeugt die Verwahrnis nicht.

Nur das Verwahrende kann bewahren – nämlich das zu-Bedenkende. Das Verwahrende bewahrt, indem es birgt und zugleich vor Gefahr schützt. Wovor bewahrt die Verwahrnis des zu-Bedenkenden? Vor der Vergessenheit. Allein das Verwahrende *muß* nicht in dieser Weise bewahren. Es kann die Vergessenheit des Bedenklichsten zulassen. Wodurch ist uns dies bezeugt? Dadurch, daß das Bedenklichste, das, was einsther und einsthin zu denken gibt, anfänglich in die Vergessenheit zurückgenommen bleibt.

Die Frage erhebt sich, wie wir dann überhaupt das Geringste vom Bedenklichsten wissen können. Aber noch dringender ist die Frage, worin das Wesen der Vergangenheit und des Vergessens beruhe. Wir sind geneigt, weil daran gewöhnt, im Vergessen nur das Nichtbehalten und in diesem einen Mangel zu sehen. Wenn das Bedenklichste in der Vergessenheit bleibt, kommt es nicht zum Vorschein. Es geschieht ihm ein Abbruch. So scheint es wenigstens.

In der Tat beginnt die Geschichte des abendländischen Denkens nicht damit, daß es das Bedenklichste denkt, sondern es in der Vergessenheit läßt. Also beginnt das abendländische Denken

mit einem Versäumnis, wenn nicht gar mit einem Versagen. So scheint es, solange wir in der Vergessenheit lediglich einen Ausfall und somit etwas Negatives sehen. Überdies finden wir hier nicht auf den Weg, wenn wir eine wesentliche Unterscheidung übergehen. Der Beginn des abendländischen Denkens ist nicht das gleiche wie der Anfang. Wohl aber ist er die Verhüllung des Anfangs und sogar eine unumgängliche. Wenn es sich so verhält, dann zeigt sich die Vergessenheit in einem anderen Licht. Der Anfang verbirgt sich im Beginn.

Doch all dies, was jetzt nur vordeutend über das Wesen des Gedächtnisses und seinen Bezug zur Verwahrnis des Bedenklichen, was über Verwahrnis und Vergessenheit, was über Beginn und Anfang angemerkt werden mußte, klingt uns befremdlich, weil wir kaum erst in die Nähe der Sachen und Sachverhalte gelangt sind, aus denen das Gesagte spricht.

Doch bedarf es nur noch weniger Schritte auf dem Weg unserer Frage, um gewahr zu werden, daß in dem Gesagten Sachverhalte zur Sprache kommen, die uns lediglich ihrer Einfachheit wegen schwer zugänglich bleiben. Im Grunde bedarf es hier nicht erst eines besonderen Zugangs, weil das zu-Bedenkende uns trotz allem irgendwie genaht ist. Nur bleibt es durch die uns lange schon angewöhnten Vormeinungen verstellt, die darum so hartnäckig sind, weil sie ihre eigene Wahrheit haben.

Wir versuchten die Frage »Was heißt Denken?« hinsichtlich ihrer zuerst angeführten Weise zu erläutern. Was bedeutet das Wort »Denken«? Es spricht jetzt aus dem Wesenszusammenhang, der mit den Worten Gedanc, Andenken, Dank, Gedächtnis genannt wird.

Aber die hier genannten Sachverhalte sprechen uns nicht unmittelbar an. Sie bleiben im Ungesprochenen und fast Vergessenen. Die Erläuterung der ersten Frage stellt sich uns immer noch so dar, als seien wir durch sie lediglich an altes, aber vergessenes Sprachgut erinnert worden. Können wir das Wort dadurch jemals noch ins Sprechen zurückrufen? Keineswegs. Warum versuchen wir dann überhaupt diesen Hinweis auf das Sagen des Wortes,

wenn wir zugestehen müssen, daß sich die Schätze der Sprache nicht künstlich für einen irgendwie aufgefrischten Gebrauch in Umlauf setzen lassen?

Wollten wir solches erhoffen und betreiben, dann müßten wir die Sprache doch auch nur für ein Instrument halten, das sich bald so, bald anders zurichten läßt. Die Sprache ist aber kein Werkzeug. Die Sprache ist überhaupt nicht das und jenes, nämlich noch etwas anderes als sie selbst. Die Sprache ist Sprache. Das Eigentümliche der Sätze dieser Art liegt darin, daß sie nichts sagen und zugleich das Denken aus der höchsten Entschiedenheit an seine Sache binden. Das Maßlose des möglichen Mißbrauches solcher Sätze entspricht dem Grenzenlosen, in das sie den Auftrag des Denkens verweisen.

Wir gestehen zu: das im Wort »Denken«, »Gedanc« Gesprochene bleibt für uns im Ungesprochenen. Hören wir die Rede vom »Denken«, dann denken wir nicht nur nicht an das, was das Wort sagt, sondern wir stellen uns bei der Rede vom »Denken« durchaus anderes vor. Was dieses Wort »Denken« meint, bestimmt sich nicht aus dem Gesprochenen und Ungesprochenen seiner Sprache. Was das Wort »Denken« heißt, bestimmt sich aus einem anderen Geheiß. Darum gilt es erneut zu fragen »Was heißt Denken?« und zwar in dem Sinne: was versteht man von altersher unter »Denken«?

Was darunter zu verstehen sei, darüber belehrt uns die Logik. Was ist dies, »die Logik«? Wie kommt sie dazu, darüber zu verfügen, was unter Denken zu verstehen sei? Ist gar die Logik selbst das Geheiß, das uns denken heißt? Oder fällt die Logik ihrerseits unter das Geheiß? Was ist es, was uns denken heißt?

Wir wurden von der ersten Frage: was bedeutet das Wort »Denken«? in die zweite verwiesen: was versteht man von altersher unter Denken? Aber die zweite Frage können wir nur innerhalb der maßgebenden vierten fragen. In deren Geleit bewegen wir uns, wenn wir es jetzt mit der zweiten versuchen. Sie lautet: was versteht man nach der bisherigen Lehre vom Denken unter »Denken«? Weshalb trägt diese Lehre den Titel »Logik«?

Mit solchen Fragen betreten wir den Bezirk des Bekannten, wenn nicht gar Bekanntesten. Für das Denken bleibt dies stets die eigentliche Zone der Gefahr; denn das Bekannte verbreitet den Anschein des Harmlosen und Leichten. Dies läßt uns über das eigentlich Fragwürdige hinweggleiten.

Man regt sich sogar darüber auf, daß ich seit dem Hinweis in der Antrittsrede »Was ist Metaphysik?« (1929) immer wieder die Frage nach der »Logik« vorbringe. Die heute hier Anwesenden können allerdings nicht wissen, daß sich seit der Vorlesung »Logik« im Sommer 1934 hinter diesem Titel »Logik« »die Verwandlung der Logik in die Frage nach dem *Wesen* der Sprache« verbirgt, welche Frage etwas anderes ist als Sprachphilosophie.

So können denn die Sachverhalte, die wir in den folgenden Stunden erörtern, nie eindringlich und oft genug der Besinnung empfohlen werden. Ob wir uns auf diese Besinnung einlassen, indem jeder an seinem Teil ihren Weg weiter bahnt, oder ob wir uns über sie als vermeintlich Erledigtes hinwegsetzen, gehört einer Entscheidung an, der nur wenige ins Gesicht sehen mögen.

Der Name »Logik« ist die Abkürzung des vollständigen Titels, der griechisch lautet: *ἐπιστήμη λογική*, das Verstehen, das den *λόγος* betrifft. *Λόγος* ist das Hauptwort für das Zeitwort *λέγειν*. Die Logik versteht das *λέγειν* im Sinne von *λέγειν τι κατά τινος*, über etwas her etwas sagen. Das, worüber her das Sagen kommt, ist in solchem Falle das, was darunter liegt. Das darunter Liegende heißt griechisch *ὑποκείμενον*, lateinisch *subiectum*. Das, worüber her das *λέγειν* etwas sagt, ist das Subjekt des Sagens; das darüber Gesagte ist das Prädikat. Der *λόγος* als *λέγειν τι κατά τινος* ist das Aussagen von etwas über etwas. Das Worüber liegt für jedes Sagen irgendwie vor. Es liegt ihm an. Es gehört zum Anliegenden im weitesten Sinne.

Die Logik nimmt als die Lehre vom *λόγος* das Denken als Aussagen von etwas über etwas. Der Grundzug des Denkens ist nach der Logik dieses Sprechen. Damit ein solches Sprechen überhaupt möglich ist, muß das, worüber etwas ausgesagt wird, das Subjekt, und das Ausgesagte, das Prädikat, im Sprechen verein-

bar sein. Unvereinbares kann in der Aussage nicht in eins gesprochen werden: z.B. das Dreieck und das Lachen. Der Satz »das Dreieck lacht« läßt sich nicht sagen. Sagen gewiß, in der Weise des bloßen Aussprechens einer Wörterfolge. Dies geschah soeben. Aber der Satz läßt sich nicht eigentlich, nicht von seinem eigenen Gesagten her, sagen. Das mit »Dreieck« und »lacht« Genannte bringt etwas Widriges in die Beziehung beider. Die Wörter sprechen zwar, aber sie widersprechen sich. Sie machen so die Aussage unmöglich. Die Aussage muß, um möglich zu sein, im vorhinein den Widerspruch vermeiden. Darum gilt die Regel vom zu vermeidenden Widerspruch als ein Grundsatz des Aussagens. Nur weil das Denken als *λόγος*, als ein Sprechen bestimmt ist, kann der Satz vom Widerspruch jene Rolle als Denkregel spielen.

Man weiß dies alles schon lange, vielleicht schon zu lange, so daß wir uns über die Bestimmung des Denkens als *λόγος* keinen Gedanken mehr aufkommen lassen. Zwar fand man im Verlauf der abendländisch-europäischen Geschichte des Denkens, daß dieses im *λόγος* beheimatete und von der Logik geprägte Denken nicht überall hin- und nicht in jedem Betracht ausreicht. Man traf auf Gegenstände und Gegenstandsbezirke, die ein anderes Denkverfahren fordern, damit sie vorstellbar werden. Insofern aber das Denken sich ursprünglich als *λόγος* vollzieht, kann die Änderung des Denkverfahrens nur in einer Abwandlung des *λόγος* bestehen. Das *λέγειν* des *λόγος* entfaltet sich demgemäß zu einem *διαλέγεσθαι*.

Die Logik wird Dialektik. Für diese ist ein *λόγος* in der üblichen Form der Aussage niemals eindeutig. Als Beispiel diene der Satz »Gott ist das Absolute«. Die hier mögliche Zweideutigkeit kündigt sich in der verschiedenen Betonung an, die eine Aussage dieser Art verstattet: *Gott* ist das Absolute; oder: Gott ist *das Absolute*. Der erste Satz meint: Gott allein kommt die Auszeichnung zu, das Absolute zu sein. Der zweite Satz meint: aus der Absolutheit des Absoluten hat Gott als Gott erst sein Wesen. Der Satz: Gott ist das Absolute, zeigt eine Mehrdeutigkeit. Der Satz ist sei-

nem Aussehen nach eine einfache Aussage, ein λόγος im gekennzeichneten Sinne.

Wir haben jetzt noch nicht zu erörtern, ob die Zweideutigkeit dieses λόγος im Logischen liegt oder ob das Logische des λόγος, somit dieser selbst, anderswo gegründet ist. In jedem Falle bleiben Aussagen wie die soeben genannte: Gott ist das Absolute, nicht starr in sich bestehen, wenn wir sie denkend sagen, d. h. ihr Gesagtes durchgehen. Ihr λόγος sagt nur, was er sagen soll, wenn er sein eigenes λέγειν in sich und für sich durch-geht; hindurch heißt διὰ; das »für sich« drückt sich in der medialen Form des λέγειν aus, im λέγεσθαι. Als διαλέγεσθαι geht das λέγειν, das Aus-sagen, für sich in seinem eigenen Bezirk hin und her, es durch-geht ihn und geht ihn so aus. Das Denken ist jetzt dialektisch.

Man sieht leicht, daß alle Dialektik in ihrem Wesen Logik ist, mag sich die Dialektik als solche des Bewußtseins oder mag sie sich als Realdialektik und schließlich als dialektischer Materialismus entfalten. Denn auch diese müssen stets eine Dialektik der Gegenstände, d. h. immer der Bewußtseinsgegenstände, mithin des Selbstbewußtseins oder einer Vorform desselben bleiben. Auch in der Dialektik wird das Denken von der Aussage, vom λόγος her bestimmt. Dort aber, wo das Denken solchem begegnet, was sich logisch nicht mehr fassen läßt, steht das aus solcher Hinsicht Unfaßbare immer noch im Gesichtskreis des Logischen, nämlich als das Alogische, das Nichtmehr-Logische oder als das Metalogische, das Über-Logische.

FÜNFTE STUNDE

Vor der Vorlesung am 20. Juni 1952 gesprochen

Meine Damen und Herrn!

Heute ist in Freiburg die Ausstellung »Kriegsgefangene reden« eröffnet worden.

Ich bitte Sie hinzugehen, um diese lautlose Stimme zu hören und nicht mehr aus dem inneren Ohr zu verlieren.

Denken ist Andenken. Aber Andenken ist anderes als die flüchtige Vergegenwärtigung von Vergangenenem.

Andenken bedenkt, was uns angeht. Wir sind noch nicht in dem gemäßen Raum, um über Freiheit nachzudenken und auch nur davon zu reden, solange wir *auch* gegenüber dieser Vernichtung der Freiheit den Blick verschließen.

Übergang von der vierten zur fünften Stunde

Wir fragen »Was heißt Denken?« Wir fragen die Frage in einer vierfachen Weise:

1. Was bedeutet das Wort »Denken«?
2. Was versteht man nach der bisherigen Lehre unter Denken?
3. Was gehört dazu, daß wir das Denken wesensgerecht vollziehen?
4. Was ist Jenes, das uns in das Denken ruft?

Die vier Fragen, deren Verschiedenheit wir nicht oft genug durchgehen können, sind jedoch *eine*. Ihre Einheit kommt aus der an vierter Stelle aufgeführten Frage. Sie ist die maßgebende.

Denn sie selber fragt nach dem Maß, womit unser Wesen als ein denkendes vermessen wird. Die dritte Art zu fragen steht der vierten am nächsten. Die vierte Frage fragt nach Jenem, was uns in das Denken befiehlt, was uns das Denken anvertraut. Die dritte Frage fragt nach uns, nach dem, was wir aufbringen müssen, um das Denken zu vermögen. Von der dritten Art, die Frage zu fragen, war bisher kaum die Rede. Es wird auch im folgenden so bleiben. Weshalb? Der Grund wird klarer, wenn wir jetzt in einer Zwischenbemerkung uns kurz darauf besinnen, auf welche Art von Antwort die Frage »Was heißt Denken?« ausgeht. Deutlich sehen wir dies zuerst an der dritten Frage. Sie lautet: was gehört dazu, was ist aufzubringen, damit wir das Denken wesensgerecht vermögen? Die Beantwortung der dritten Frage ist am schwersten. Denn hier kann die Antwort am allerwenigsten durch Angaben und Sätze geliefert werden. Wenn wir mancherlei aufzählen wollten, was dazu gehört, damit wir wesensgemäß denken, dann bliebe immer noch das Entscheidende unentschieden, nämlich ob dieses, was zum Denken gehört, uns angehört, indem wir bereits darauf gehört haben. Solches Hören steht je und je nur bei uns. Wir müssen hier selber darauf kommen, auf welche Weise allein die dritte Art der Frage »Was heißt Denken?« beantwortet wird. Wenn wir das nicht merken, ist alles Reden und Hören vergeblich. Sie können dann die genaueste Nachschrift dieser Vorlesung lieber heute als morgen vernichten.

Allein die Art, wie die dritte Weise der Frage ihre Antwort findet, strahlt auf die Beantwortung der anderen drei Fragen aus, weil diese, mit der dritten, von der vierten her eine einzige Frage sind. Vielleicht ist die Frage »Was heißt Denken?« als Frage einzig und einzigartig. Für uns besagt dies, daß wir, wenn wir sie fragen, am Beginn eines langen und kaum übersehbaren Weges stehen. Die Betonung der Einzigartigkeit dieser Frage meint jedoch keineswegs, daß wir uns die Entdeckung eines bedeutenden Problems zurechnen. Das gewöhnliche Fragen trachtet unmittelbar nach der Antwort. Es sieht mit Recht nur auf diese und darauf, daß sie beigebracht werde. Die Antwort

erledigt die Frage. Wir selber sind durch die Antwort der Frage ledig.

Die Frage »Was heißt Denken?« ist anderer Art. Fragen wir: was heißt radfahren?, dann fragen wir nach etwas, was jedermann kennt. Wer es noch nicht weiß, was das heißt, dem können wir dies Bekannte beibringen. Nicht so: das Denken. Nur dem Anschein nach ist bekannt, was die Frage eigentlich fragt. Die Frage selber ist noch ungefragt. Darum geht die Frage »Was heißt Denken?« nicht darauf aus, eine Antwort zu bewerkstelligen und durch sie das Fragen möglichst kurz und bündig zu erledigen. Vielmehr kommt es bei dieser Frage erst und nur auf das Eine an: die Frage ins Fragwürdige zu bringen.

Schon allein dahin ist der Weg weit. Fraglich bleibt sogar, ob wir auf diesem Weg schon unterwegs sind. Vielleicht vermögen wir Heutigen solches noch nicht. Diese Vermutung meint jedoch anderes als nur das Eingeständnis unserer schwachen Kräfte.

Das Denken, genauer der Versuch und die Aufgabe zu denken, gehen auf ein Weltalter zu, in dem die hohen Ansprüche, die das bisherige Denken zu erfüllen meinte und erfüllen zu müssen vorgab, hinfällig werden. Der Weg der Frage »Was heißt Denken?« verläuft bereits im Schatten dieser Hinfälligkeit. Sie läßt sich in vier Sätzen kennzeichnen:

1. Das Denken führt zu keinem Wissen wie die Wissenschaften.
2. Das Denken bringt keine nutzbare Lebensweisheit.
3. Das Denken löst keine Welträtsel.
4. Das Denken verleiht unmittelbar keine Kräfte zum Handeln.

Solange wir das Denken noch unter diese Ansprüche stellen, überschätzen und überfordern wir das Denken. Beides hindert uns daran, auf eine ungewöhnliche Anspruchslosigkeit zurückzugehen und in ihr inmitten eines Kulturbetriebes auszuharren, der tagtäglich nach der Zufuhr des Neuesten schreit und nach Auf-

peitschendem jagt. Aber der Weg des Denkens, der Weg der Frage »Was heißt Denken?« bleibt auf dem Gang in das nächste Weltalter unumgebar. Dieses können wir zwar nicht inhaltlich vorauswissen, doch die Möglichkeit besteht, Zeichen seiner Herkunft und Ankunft zu bedenken.

Das Denken ist das *Vorläufigste alles vorläufigen Tuns* des Menschen in der Epoche, da die europäische Neuzeit allererst beginnt, sich auf dem Erdball zu entfalten und zu vollenden. Im übrigen ist es keine bloß äußerliche Frage der Bezeichnung, ob man das jetzige Zeitalter als das Ende der Neuzeit ansieht oder ob man erkennt, daß heute der vielleicht langwierige Prozeß der Vollendung der Neuzeit *erst einsetzt*.

Die Frage »Was heißt Denken?« ist ein Versuch, auf jenen unumgänglichen Weg zu gelangen, der in das Vorläufigste führt. Die Frage läuft sogar dem Denken selber, dem Vorläufigsten, noch voraus. So scheint sie denn eine Frage von der Art zu sein, wie sie die neuzeitliche Philosophie gern beanspruchte, insofern sie auf die radikalste und somit voraussetzungslose Frage ausging, die für das ganze Gebäude des Systems der Philosophie auf alle Zeiten hinaus den unerschütterlichen Grund legen sollte. Allein die Frage »Was heißt Denken?« ist nicht voraussetzungslos. Sie ist es so wenig, daß sie gerade auf das, was man hier Voraussetzung nennen möchte, zugeht und darauf sich einläßt.

Der maßgebende Sinn der Frage kommt zur Sprache, wenn wir fragen: was heißt uns denken? Welches ist das Geheiß, das menschliches Denken in seinen Anspruch nimmt? In dieser Frage ist, wie man es ausdrücken könnte, doch schon vorausgesetzt, daß das Denken seinem Wesen nach ein Geheißenes ist und nur vom Geheiß her in seinem Wesen gehalten und gleichsam verhalten wird. Die Frage: »Was ist Jenes, das uns in das Denken heißt?« setzt schon voraus, daß das Denken als Denken in sich auf das Heißende achtet.

Das Denken ist hier somit nicht als ein Vorgang genommen, dessen Verlauf man psychologisch beobachten kann. Das Denken wird auch nicht nur als eine Tätigkeit vorgestellt, die sich nach

Normen und Werten richtet. Nach Gültigem und auf Regelgebendes kann sich das Denken nur dann richten, wenn es überhaupt in sich geheißen ist, verwiesen auf das zu-Denkende. Die Frage: »Was ist Jenes, das uns zu denken heißt?« bringt, wenn sie zureichend gefragt wird, zugleich in das Frag-Würdige, *daß* das Denken als Denken ein wesenhaft Geheißenes ist.

Daß etwas ist, daß es so und so ist, pflegt man als Tatsache zu bezeichnen. »Tatsache« ist ein schönes und ein verfängliches Wort. Was damit gemeint ist, darüber hat das bisherige Denken seit langem schon seine feste Ansicht. Sie besteht seit dem Augenblick, da dem Denken eine lang vorbereitete Unterscheidung ins Licht trat, nämlich die Unterscheidung zwischen dem, *was* etwas ist, *τί ἐστιν*, und dem, *daß* es ist, *ὅτι ἔστιν*. Die spätere Terminologie unterscheidet zwischen *essentia* und *existentia*, zwischen *Wesenheit* und *Tatsächlichkeit*. Was von der Erklärung des bisherigen Denkens über die *Tatsächlichkeit* einer *Tatsache* zu halten ist, läßt sich nur entscheiden, wenn wir uns zuvor auf *jene* Unterscheidung besinnen, *durch* die sowohl *existentia* als auch *essentia* erst zu ihrer Bestimmtheit gelangen. Wo und wie ist die Befugnis zu dieser Unterscheidung gegründet? Inwiefern ist das Denken in diese Unterscheidung geheißen? Der Hinweis auf ihre Fragwürdigkeit läßt erneut die Tragweite der vorläufigen Frage »Was heißt uns denken?« ermessen, ohne daß wir uns jetzt zu frühzeitig auf das Geheimnisvolle und zugleich Fruchtbare dieser Frage einlassen. Es kündigt sich darin an, daß *wir* die Frage immer nur denkenderweise fragen und so das Gefragte in die ihm gemäße Frag-Würdigkeit bringen können.

Der Gang der Vorlesung hat uns in die zweite Weise geführt, nach der die Frage entfaltet sein möchte. Sie lautet: was versteht man nach dem bisher geübten und langher vorgezeichneten Sinne unter Denken? Die Vorzeichnung ist daran kenntlich, daß jenes, was man unter Denken versteht, durch eine Lehre dargestellt und überliefert wird, die den Titel »Logik« trägt. Die Lehre vom Denken ist mit Recht so betitelt; denn das Denken ist das *λέγειν* des *λόγος*.

Dieser Name bedeutet hier: etwas über etwas aussagen: »Der Mond ist aufgegangen«. Aussagen meint hier nicht in erster Linie das redende Aussprechen, sondern das Darstellen von etwas als etwas, das Festhalten von etwas als etwas. In solchem Dar- und Feststellen waltet ein Zusammenstellen des Ausgesagten mit dem, worüber ausgesagt wird. Das Zusammen ist genannt im »als« und »über«. Das Zusammenstellen ist als Zusammensetzen ein Satz. Jede Aussage ist ein Satz. Aber nicht jeder Satz ist eine Aussage. »Was heißt Denken?« ist keine Aussage, aber ein Satz, nämlich ein Fragesatz.

Jede Aussage ist als solche ein Satz. Allein es bleibt zu bedenken, ob jedes Sagen ein Aussagen ist, ob überhaupt das Sagen, wie die Grammatik meint, vom Satz her bestimmt werden kann.

Ist das Sagen »Der Mond ist aufgegangen« im ersten Vers des »Abendliedes« von Matthias Claudius eine Aussage und gar ein Satz? Welchen Wesens ist dieses Sagen? Ich weiß es nicht. Ich traue mir auch nicht zu, die Frage zu erörtern. Die Versicherung, das Sagen »Der Mond ist aufgegangen« gehöre in das Gedicht und sei ein Dichten und kein Denken, hilft nicht aus der Verlegenheit. Der richtige Hinweis darauf, jenes Sagen sei ein Vers und kein Satz, hilft nicht weit, solange dunkel bleibt, was es heißt, daß sich dichtendes Sagen zu einem Gedicht versammelt. Vermutlich können wir nie recht bedenken, was Dichten sei, solange wir nicht zureichend gefragt haben: »Was heißt Denken?« Damit kommt das weit Vorlaufende dieser einzigartigen Frage erneut zum Vorschein.

Fünfte Stunde

Fragen wir die Frage: »Was heißt Denken?« auf die an der zweiten Stelle angeführte Art, dann zeigt sich das Denken vom λόγος her bestimmt. Der Grundzug des Denkens legt sich im Aussagen fest.

Fragen wir die Frage: »Was heißt Denken?« auf die an der ersten Stelle angeführte Art, dann verweist uns das Wort »Denken« in den Wesensbereich von Gedächtnis, Andacht und Dank. In beiden Fragen erscheint das Denken aus einer verschiedenen Herkunft seines Wesens. Man ist versucht, diese Verschiedenheit kurzerhand aus dem Unterschied der sprachlichen Benennung zu erklären. Bei den Griechen lautet der Name für die Grundform des Denkens, für die Aussage: λόγος. Bei uns lautet der Name für das, was sich auch im λόγος verbirgt, nun einmal »Denken«. Sprachgeschichtlich hängt das Wort mit Gedanke, Gedächtnis und Dank zusammen. Allein diese Erklärung erklärt noch nichts, gesetzt, daß hier überhaupt ein Erklären etwas fruchtet. Die entscheidende Frage bleibt doch diese: weshalb ereignet sich für das griechische Denken und somit für das abendländische, im besonderen für das europäische Denken und damit für uns noch heute die Prägung seines Wesens von dem her, was griechisch λέγειν und λόγος heißt? Nur weil einmal das Geheiß in das Denken sich als λόγος ereignet hat, entwickelt sich heute die Logistik zur planetarischen Organisationsform alles Vorstellens.

Weshalb ereignet sich die Wesensbestimmung des Denkens nicht aus dem, was im Spielraum der Worte »Gedanc«, »Gedächtnis«, »Dank« zur Sprache kommt, zumal das, was diese Worte nennen, auch den Griechen in seiner Wesenstiefe nicht fremd war? Die Verschiedenheit der angedeuteten Wesensherkunft des Denkens haftet somit keineswegs an dem Unterschied der sprachlautlichen Bezeichnungen. Maßgebend für das, was auch für uns noch den Grundzug des Denkens ausmacht, nämlich das λέγειν des λόγος, die Aussage, das Urteil, ist vielmehr und einzig jenes Geheiß, wodurch das Denken in sein langher gewohntes Wesen geheißen worden ist und noch geheißen wird.

Sobald wir die zweite Frage stellen, was man nach der bisherigen Lehre unter Denken verstehe, sieht es zunächst so aus, als verlangten wir lediglich eine historische Auskunft darüber, welche Ansicht über das Wesen des Denkens zur Herrschaft kam und noch gilt. Fragen wir die zweite Frage jedoch als zweite, d. h. im

einheitlichen Zusammenhang der vier genannten Weisen, dann fragen wir sie unausweichlich im Sinne der maßgebenden vierten. Sie lautet dann: welches ist das Geheiß, das uns in das Denken im Sinne des aussagenden λόγος gewiesen hat und noch weist?

Diese Frage ist keine historische mehr, wohl dagegen eine geschichtliche. Aber auch geschichtlich nicht in dem Sinne, daß sie ein Geschehen als Ablauf vorstellt, in dessen Verlauf mancherlei bewirkt wurde, unter anderem dies, daß das Denken nach der Weise des λόγος zur Geltung und in die Übung kam. Die Frage: »Welches Geheiß hat die Weise des Denkens in das λέγειν des λόγος gewiesen?« ist eine geschichtliche, vielleicht sogar *die* geschichtliche Frage, geschichtlich allerdings im Sinne des Geschickhaften. Sie fragt nach dem, was unser Wesen in die Weise des λόγος-mäßigen Denkens schickt, dahin anweist und darin verwendet und somit mancherlei Wendemöglichkeiten vorzeichnet. So ist die Wesensbestimmung des Denkens bei Platon nicht die gleiche wie bei Leibniz, aber die selbe. Beide gehören in *einen* tragenden Wesensgrundzug zusammen, der auf verschiedene Weise zum Vorschein kommt.

Das Geschickhafte der Schickung in solches Denken und somit diese Schickung selbst gelangen jedoch niemals in unseren Gesichtskreis, solange wir die Geschichte im vorhinein nur als Geschehen und dieses als Ablauf von Wirkungszusammenhängen vorstellen. Es genügt auch nicht, wenn wir das so vorgestellte Geschehen aufteilen in solches, dessen Wirkungszusammenhänge durchsichtig und verständlich sind, und in solches, das unverständlich und undurchsichtig bleibt, solches, was man »Schicksal« zu nennen pflegt. Das Geheiß als Schickung ist so wenig etwas Unverständliches und dem Denken Fremdes, daß es vielmehr gerade das eigentlich zu-Denkende bleibt und als dieses auf ein Denken wartet, das ihm entspricht.

Wir müssen uns schon, um der Frage, was nach der bisherigen Lehre »Denken« heiße, gewachsen zu sein, darauf einlassen, die Frage zu *fragen*. Darin liegt: wir müssen uns eigens in das Ge-

heiß, das uns heißt, nach der Weise des λόγος zu denken, schicken. Solange wir nicht selbst von uns her uns aufmachen, d.h. solange wir nicht selber uns dem Geheiß aufschließen und uns so fragend auf den Weg zu ihm begeben, solange bleiben wir gegen das Geschick unseres Wesens blind. Mit Blinden kann niemand über die Farben reden. Doch böser als die Blindheit ist die Verblendung. Sie meint, sie sähe und sähe auf die einzig mögliche Weise, während doch dieses ihr Meinen ihr alle Sicht verstellt.

Das Geschick unseres geschickhaft-geschichtlichen abendländischen Wesens zeigt sich aber darin, daß unser Weltaufenthalt im Denken beruht, auch dort, wo dieser Aufenthalt durch den christlichen Glauben bestimmt ist, der sich durch kein Denken begründen läßt und dessen auch nicht bedarf, insofern er Glaube ist.

Doch dieses, daß wir das Geschick unseres Wesens kaum sehen und somit auf das Geheiß, das uns in das λόγος-mäßige Denken geheißen hat, nicht achten, hat noch andere Herkunft. Deren Walten liegt nicht an uns. Allein darum sind wir dessen nicht enthoben, einzugestehen, daß unser Verstehen und Erklären, unser Wissen und Kennen, daß unser Denken gegenüber dem Geschick seines eigenen Wesens noch ganz geschicklos bleibt. Je umfassender sich unser Denken selber nur historisch-vergleichend und in *diesem* Sinne geschichtlich sieht, um so entschiedener verhärtet es sich im Geschicklosen, um so weniger gelangt es in den schlicht geschickhaften Bezug zu dem Geheiß, aus dem her das Denken in den Grundzug des λόγος gewiesen wurde.

Unser Zeitalter rast in einer fortgesetzt sich steigernden Sucht zum universalhistorischen Vorstellen der Geschichte als Geschehen umher. Die Raserei wird durch die leichte und schnelle Verfügung über die Quellen und Darstellungsmittel gereizt und genährt. Es klingt übertrieben, aber es ist so: das unausgesprochene Urbild der heute eingänglichen universalhistorischen Darstellung von allem und jedem ist die illustrierte Zeitung. Die mit den umfassendsten Mitteln arbeitende Universalhistorie meint, durch eine vergleichende Darstellung der mannigfaltigsten Kulturen

vom alten China bis zu den Azteken in einen Bezug zur Weltgeschichte zu kommen. Aber diese Weltgeschichte ist nicht das Geschick von Welt-»Sein«, sondern der durch das universalhistorische Vorstellen gesetzte Gegenstand: das allseitig darzustellende Geschehen alles irgendwie erkundbaren menschlichen Leistens und Versagens.

Weltgeschichte ist jedoch das Geschick, daß eine Welt uns in den Anspruch nimmt. Diesen Anspruch des Welt-Geschickes hören wir niemals auf weltgeschichtlichen, d. h. hier stets universalhistorischen Rundfahrten, sondern nur so, daß wir auf das einfache Geheiß unseres Wesensgeschickes achten, um es zu bedenken. Der vorläufigste Versuch zu solchem Achten ist die Frage »Was heißt uns denken?« Wohlgemerkt: die Frage.

Aber müssen wir nicht auch dann, wenn wir nach dem Geheiß zum λόγος-mäßigen Denken fragen, in die Frühzeit des abendländischen Denkens zurückgehen, um zu ermessen, welches Geheiß dieses Denken in seinen Beginn gewiesen hat? Diese Frage scheint auch nur eine historische und überdies eine äußerst gewagte zu sein. Wir wissen doch von dem frühen Denken der Griechen nur wenig und das wenige bruchstückhaft und die Bruchstücke in umstrittener Auslegung. Was wir von den Werken der maßgebenden frühen Denker besitzen, geht in ein Heft von dreißig Druckseiten zusammen. Was soll dies im Vergleich zu den langen Reihen umfangreicher Bände, mit denen uns die Werke der späteren Philosophen zu schaffen machen?

Der unvermeidliche Anschein drängt sich vor, daß der Versuch, die Frage »Was heißt Denken?« nach der an zweiter Stelle genannten Art zu fragen, auch nur auf eine historische Betrachtung des Beginns der abendländischen Philosophie hinauskommt. Wir lassen diesen Anschein bestehen nicht aus einer Gleichgültigkeit dagegen, sondern deshalb, weil er sich am wenigsten dadurch beseitigen läßt, daß wir darüber reden, statt uns auf den Weg der Frage zu begeben.

Welches ist das Geheiß, das unser abendländisches Denken dem ihm eigenen Beginn anbefiehlt und aus diesem her noch das

Denken unseres Zeitalters auf seinen Weg weist? Im geschickhaften Beginn des abendländischen Denkens haben die Denker freilich nicht in der jetzt versuchten Weise nach dem Geheiß gefragt. Das Auszeichnende des Beginns liegt vielmehr darin, daß die Denker den Anspruch des Geheißes vernahmen, indem sie ihm denkend entsprachen. Sollte ihnen aber nicht bei solchem Geschick das Geheiß auch eigens aufgegangen sein, das ihr Denken auf den Weg bringt? Das ist schon deshalb zu vermuten, weil ein Denken nur dadurch auf seinen Weg gewiesen wird, daß sich ihm Jenes, das zu denken gibt, als das zu-Denkende zuspricht. In solchem Zuspruch aber kommt das Heißende als solches zum Vorschein, obzwar nicht zum vollen Scheinen und auch nicht unter dem gleichen Namen. Doch bevor wir dem Geheiß nachfragen, unter dem das gesamte abendländische und europäisch-neuzeitliche Denken steht, versuchen wir auf einen frühen Spruch zu hören, der uns bezeugt, inwiefern das frühe Denken überhaupt auf ein Geheiß anspricht, ohne es doch als ein solches zu benennen und zu bedenken. Vielleicht genügt schon die Besinnung auf dieses eine Zeugnis, um die Frage nach dem beginnlichen Geheiß in der gemäßen, nämlich in einer verhaltenen Weise zu beantworten.

Die Lehre vom Denken heißt Logik, weil das Denken sich im λέγειν des λόγος entfaltet. Wir vermögen es kaum auszudenken, daß dies einmal nicht war, so daß ein Geheiß »nötig« wurde, um das Denken auf den Weg des λόγος in das λέγειν zu bringen. Ein Fragment des Parmenides, das als VI. gezählt wird, beginnt mit folgenden Worten: *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἓν εἶμεναι*. In der gewöhnlichen Übersetzung lautet der Spruch: »Nötig ist zu sagen und zu denken, daß das Seiende ist.«

SECHSTE STUNDE

Übergang von der fünften zur sechsten Stunde

Die Antwort auf die Frage »Was heißt Denken?« ist zwar ein Sagen, aber keine Aussage, die sich in einem Satz festlegen ließe, mit dem wir die Frage als eine erledigte auf die Seite bringen könnten. Die Antwort auf die Frage »Was heißt Denken?« ist zwar ein Sprechen, aber sie spricht aus einem Entsprechen. Es folgt dem Geheiß und hält das Gefragte in seiner Frag-Würdigkeit. Wenn wir dem Geheiß folgen, werden wir des Gefragten nicht ledig.

Die Frage läßt sich nicht nur jetzt nicht, sondern niemals erledigen. Die Frage wird, falls wir dem hier Gefragten, dem Geheiß, entgegengehen, nur immer fragwürdiger. Wenn wir aus dieser Fragwürdigkeit fragen, denken wir.

Das Denken selber ist ein Weg. Wir entsprechen diesem Weg nur so, daß wir unterwegs bleiben. Auf dem Weg unterwegs zu sein, um ihn zu bauen, ist das Eine. Das Andere aber ist, sich von irgendwoher nur an den Weg zu stellen und sich darüber zu unterhalten, ob und inwieweit die früheren und späteren Wegstrecken verschieden und in ihrer Verschiedenheit vielleicht sogar unvereinbar sind, für jeden nämlich, der den Weg niemals geht, ihn zu gehen sich auch nie anschickt, sondern sich außerhalb des Weges aufstellt, um den Weg immer nur vorzustellen und zu be-
reden.

Um in das Unterwegs zu gelangen, müssen wir uns freilich aufmachen. Dies ist in einem doppelten Sinne gemeint: einmal so, daß wir uns der sich öffnenden Wegaussicht und Wegrichtung selber aufschließen, zum anderen so, daß wir uns auf den Weg begeben, d.h. die Schritte tun, durch die der Weg erst ein Weg wird.

Der Denk-Weg zieht sich weder von irgendwoher irgendwohin wie eine festgefahrene Fahrstraße, noch ist er überhaupt irgendwo an sich vorhanden. Erst und nur das Gehen, hier das denken-de Fragen, ist die Be-wegung. Sie ist das Aufkommenlassen des Weges. Dieser Charakter des Denkweges gehört zur Vor-läufigkeit des Denkens, die ihrerseits in einer rätselvollen Einsamkeit beruht, das Wort in einem hohen und nicht sentimentalén Sinne genommen.

Kein Denker ist je in die Einsamkeit eines anderen eingetreten. Gleichwohl spricht jedes Denken nur aus seiner Einsamkeit verborgener Weise in das folgende oder in das vorausgehende Denken. Was wir als die Wirkungen eines Denkens vor- und fest-stellen, sind die Mißverständnisse, denen es unausweichlich anheimfällt. Sie allein gelangen als das angeblich Gedachte zur Darstellung und beschäftigen diejenigen, die *nicht* denken.

Das Antworten auf die Frage »Was heißt Denken?« ist selbst immer nur das Fragen als ein Unterwegsbleiben. Dies scheint leichter zu sein als das Vorhaben, einen Standort zu beziehen. Man schweift nach der Art eines Abenteurers ins Unbestimmte weg. Doch um unterwegs zu bleiben, müssen wir je zuvor und ständig den Weg beachten. Die Bewegung, Schritt vor Schritt, ist hier das Wesentliche. Das Denken baut erst im fragenden Gang seinen Weg. Aber dieser Wegebau ist seltsam. Das Gebaute bleibt nicht zurück und liegen, sondern es wird in den folgenden Schritt eingebaut und diesem vorgebaut.

Nun besteht freilich jederzeit die Möglichkeit, und es ist sogar weithin wirklich so, daß man einen Weg dieser Art im vorhinein nicht mag, sei es, daß man ihn für aussichtslos oder für überflüssig, sei es, daß man ihn für eine Torheit hält. Bei dieser Haltung sollte man darauf verzichten, den Weg auch nur von außen anzusehen. Vielleicht ist es jedoch überhaupt nicht angebracht, ihn öffentlich sichtbar zu machen. Mit diesem Hinweis sei die allgemeine Bemerkung über Wege des Denkens abgebrochen.

Wir versuchen jetzt, den Weg unserer Frage zu gehen, indem

wir sie zwar im Sinne der vierten maßgebenden Art, aber auf die zweite Weise fragen.

Die zunächst vorgelegte Fassung der zweiten Frage lautete: was versteht man nach der bisherigen Lehre, nach der Logik, unter Denken? Dem ersten Anschein nach erkundigt sich die Frage historisch nach dem, was man bisher über das Denken gemeint und gelehrt hat. Doch wir fragen jetzt:

Unter welchem Geheiß steht das abendländisch-europäische Denken, in dessen Bahnen auch wir uns bewegen, sobald wir uns auf das Denken einlassen?

Allein auch so bleibt der unvermeidbare Anschein bestehen, daß die Frage nur auf eine historische Darstellung des Beginns der abendländischen Philosophie hinauskommt. Die Behandlung der Frage mag darin ihr Besonderes behalten, daß sie für die wissenschaftliche Erforschung der Philosophiegeschichte und die hierbei gültigen Leitvorstellungen immer unglaublich bleibt.

Bei Parmenides, einem griechischen Denker, der um die Zeit vom 6. zum 5. vorchristlichen Jahrhundert lebte, steht der Spruch:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἕδν ἔμμεναι.

Nach der gewöhnlichen Übersetzung meint dies:

»Nötig ist zu sagen und zu denken, daß das Seiende ist.«

Dem mit unserer Frage eingeschlagenen Weg entspräche es am besten, wenn wir jetzt ohne alle Nebenbemerkungen und Warnungen den Spruch in dem, was er sagt, nachzudenken versuchten. Doch heute, wo man zu viel weiß und zu rasch meint, wo man alles im Handumdrehen schon verrechnet und eingeordnet hat, kaum daß es gesprochen ist, heute bleibt für die Zuversicht nicht der geringste Platz mehr, die Darstellung einer Sache könnte für sich vermögend genug sein, ein Mitdenken durch das Zeigen der Sache selbst geradehin auf den Weg zu bringen. Darum bedarf es der lästigen Umwege und der Aushilfen, die sonst dem Stil des Denkweges zuwiderlaufen. Dieser Notlage entsprechen

wir, indem wir jetzt versuchen, durch ein immer enger werden-
des Einkreisen den Einsprung in das Sagen des Spruches zu er-
möglichen:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔνν ἔμμενοι.

»Nötig ist zu sagen und zu denken, daß das Seiende ist.«

Sechste Stunde

Man möchte meinen, die Aussage sei ein offenkundiger Gemein-
platz. Was soll man vom Seienden anderes sagen und denken, als
daß es ist? Diese Aussage versteht sich nicht nur von selbst, sie
bleibt auch völlig leer. Sie sagt eigentlich nichts. Was sie sagt,
weiß man schon. »Das Seiende ist« – das klingt wie: der Blitz
blitzt. Natürlich blitzt der Blitz. Was kann er denn anderes?
Nichtssagendes dieser Art soll ein Denker vom Rang des Par-
menides gesagt haben? Er soll dies vollends noch als das gesagt
haben, was sogar notwendig zu sagen und zu denken sei?

Nehmen wir einmal an, Parmenides habe den Satz »Das Seien-
de ist« gesagt und in dem erwähnten Sinne gemeint. Ist denn der
Satz so leer, ist er so leicht nachzusagen, wie es scheinen möchte?
Der Satz ist nicht so leer, daß er nur in der gleichen Gedankenlo-
sigkeit zweimal das gleiche sagt. Denn der Satz erweist sich,
schon im groben bedacht, als zweideutig. Er kann besagen: das
Seiende ist, d. h. es ist nicht nicht. Das Tatsächliche des Seienden
wird ausgesagt. Der Satz kann aber auch besagen: zum Grundzug
des Seienden gehört das »es ist«: das Sein. Das Was des Seienden,
seine Wesenheit, wird mit dem »ist« genannt. Oder der Satz sagt
vielleicht beides zugleich: die Tatsache, daß das Seiende ist und
das, was es ist, sein Wesen. Freilich spricht Parmenides weder von
der »Tatsache« noch vom »Wesen« des Seienden.

Damit wir den Satz nicht zu leicht befinden, sei er versuchs-
weise durch ein Beispiel erläutert. Allerdings bleibt dieses Ver-

fahren im vorliegenden Fall durchaus bedenklich. Im Garten
steht ein Baum. Wir sagen von ihm aus: der Baum ist schön ge-
wachsen. Er ist ein Apfelbaum. Er ist in diesem Jahr wenig ergie-
big. Er ist von den Singvögeln gern besucht. Der Obstzüchter
kann noch anderes von ihm aussagen. Der wissenschaftliche Bo-
taniker, der den Baum als Gewächs vorstellt, kann über den
Baum vielerlei ausmachen. Schließlich kommt noch ein seltsa-
mer Mensch herzu und sagt: der Baum ist, er ist nicht nicht.

Was läßt sich nun leichter sagen und denken? All das, was man
von den verschiedensten Seiten her über den Baum zu berichten
weiß, oder der Satz, der Baum ist? Wenn wir diesen Satz sagen
und wenn er dabei ein λέγειν, ein Denken ist, nicht bloß ein
flüchtiges Daherreden, dann frage ich erneut: was läßt sich leich-
ter über den Baum ausmachen: der schöne Wuchs und alles sonst
Wahrnehmbare oder dies, daß er ist?

Halten wir nur einen Augenblick inne und sagen wir den Satz:
»der Baum ist« aus seinem Gesagten^a, dann haben wir »ist« von
ihm gesagt. Jetzt sind wir gefragt, unbeholfen zwar, aber ent-
schieden: wie steht es mit diesem »ist«, demzufolge der Baum
nicht nicht ist? Wo am Baum oder im Baum oder hinter dem
Baum steckt das, was das »ist« nennt? Gewiß, wir sagen dieses
»ist« hundertmal am Tag. Auch wenn wir es nicht aussprechen,
verhalten wir uns ständig durch dieses Hilfszeitwort hindurch
überall zu dem, was ist. Aber kann dies, daß wir das »ist« so leicht
nehmen, schon einen Beweisgrund dafür abgeben, daß dieses
Wort auch kein Schwergewicht hat? Wer dürfte sich unterfangen,
rundweg und grundlos zu leugnen, daß dieses Hilfszeitwort am
Ende gar das Schwerste und Schwierigste nennt, was zu sagen
bleibt?

Streichen wir das »ist« und den Satz »der Baum ist« einmal für
einen Augenblick durch. Nehmen wir an, er sei noch garnicht
gesagt. Versuchen wir dann einmal zu sagen: der Baum ist schön
gewachsen; der Baum ist ein Apfelbaum; der Baum ist wenig

^a nicht Satzinhalt sondern vom anwesenden Baum selbst her

ergiebig. Ohne jenes »ist« im Satz »der Baum ist« fielen diese Aussagen samt der ganzen botanischen Wissenschaft ins Bodenlose. Nicht nur dies. Jedes menschliche Verhalten zu etwas, jeder menschliche Aufenthalt inmitten von diesem und jenem Bezirk von Seiendem raste unaufhaltsam ins Leere weg, *sprache* nicht das »ist«. Nicht einmal *wegrasen* ins Leere könnte menschliches Wesen, denn es müßte dafür schon im *Da* gewesen sein.

Noch einmal sei es vermerkt: daß wir das »ist« zu leicht nehmen, beweist keineswegs, daß es selber und sein Genanntes nicht eine Schwere in sich birgt, die wir kaum je abzuwägen vermögen. Daß wir freilich dieses »ist« so leicht nehmen können, weist darauf, wie bedroht wir der steten Gefahr einer Täuschung ausgesetzt bleiben. Sie ist um so täuschender, als sie überhaupt nicht zu bestehen scheint.

Dennoch wäre es übereilt, den Anschein eines Nichtbestehens jener Gefahr als etwas Mangelhaftes und Verderbliches abzuschätzen. Vielleicht beruht in jenem Anschein und in der anscheinenden Gleichgültigkeit des »ist«, die es mit sich bringt, die einzige Möglichkeit für die Sterblichen, in die Wahrheit zu gelangen.

Der Satz »das Seiende^b ist« hält sich unendlich weit entfernt von einem leeren Gemeinplatz. Er enthält vielmehr das erfüllteste Geheimnis alles Denkens und zwar in einem ersten Wink des Sagens.

Allein noch bleibt die Frage offen, ob der Spruch des Parmenides nur verlangt, auf die Tatsache zu merken, daß das Seiende ist. Wir haben dies zunächst und auf Grund der geläufigen Übersetzung angenommen. Jede Übersetzung ist aber schon Auslegung. Jede Auslegung muß zuvor auf das Gesagte, auf den in ihm zur Sprache kommenden Sachverhalt eingegangen sein. Dieses Eingehen ist vermutlich in unserem Fall nicht so leicht wie das Eintreten in einen Garten, wo wir dann über einen Baum sprechen.

^b hart nebeneinander das Ontische und das Ontologische

Auf das in jenem Satz »das Seiende ist« Gesagte einzugehen, bleibt deshalb ungewöhnlich schwierig und mühsam, weil wir schon darinnen sind.

Doch bevor wir auf den angeführten Spruch, den wir bei Parmenides finden, eingehen, müssen wir beachten, daß der Spruch überhaupt nicht von Parmenides als der Ausspruch einer von *ihm* gestellten Forderung gesagt wird. Der Spruch ist vielmehr dem Parmenides selber zugesprochen. Denn alsbald folgen die Worte:

τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.

Dies, nämlich jenes *χρή τὸ λέγειν* und anderes, heiße ich dich zu beherzigen.

Ἐγώ, »ich«. Wer ist dieses »Ich«? In jedem Fall ein heißendes Wesen, in jedem Fall ein Geheiß, das zum Denkenden spricht, zu ihm sogar von Wegen spricht. Es weist ihn auf drei Wege: auf einen solchen, den das Denken vor allen anderen zu gehen hat, auf einen solchen, den es dabei auch beachten muß, und auf einen, der für das Denken ungangbar bleibt. Das Geheiß ruft das Denken vor Weg, Unweg und Abweg in eine Wegkreuzung. Allein der Denkweg ist von einer Art, daß diese Wegkreuzung nie durch einen einmaligen Entscheid und Wegeinschlag durchmessen wird und der Weg als einmal zurückgelegter im Rücken gelassen werden könnte. Die Wegkreuzung geht unterwegs und jeden Augenblick mit. Wohin führt dieser seltsame Dreiweg? Wohin anders als in das stets Fragwürdige?

Aus den Worten des Parmenides läßt sich zeigen, daß er unter einem Geheiß steht, daß er einem Zuspruch nachspricht, um ihm zu entsprechen. Doch wir ziehen es vor, unmittelbar auf das Nachgesprochene zu achten und in diesem und durch es hindurch nach dem Zugesprochenen zu fragen, statt von außen her und weitläufig und im Grunde vergeblich zu beweisen, daß hier so etwas wie ein Geheiß spricht.

Hören wir auf das Wort des Denkers:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι.

Aber wie sollen wir hören, ohne zu übersetzen, wie übersetzen, ohne auszulegen? Selbst dann, wenn hier der Spruch eines Denkers aus unserer Muttersprache vorläge, bedürfte er der Auslegung. Wir achten auf den Spruch unterwegs auf dem Weg der Frage »Was heißt uns denken?« und zwar im Sinne des λόγος, dessen Gesetzlichkeit und Wesen die Logik ausspricht. Doch zwingen wir damit den Spruch des Parmenides nicht zum voraus in eine besondere Sicht, die einzig durch jene Aussicht bestimmt wird, die der Weg unserer Frage eröffnet? So ist es allerdings. Allein dies ist kein Mangel, den wir notgedrungen eingestehen müssen. Hier bietet sich höchstens die Schwierigkeit, mit der jede Auslegung zu ringen hat.

Dagegen wird es nötig, bei dieser Gelegenheit auf eine Täuschung hinzuweisen, der man immer wieder allzu leicht anheimfällt. Man meint nämlich, man ginge voraussetzungslos und objektiv auf den Spruch zu, wenn man ihn, ohne etwas zu ahnen oder gar zu bedenken, zur Kenntnis nimmt. Man nimmt ihn zu der Kenntnis hinzu, die man über solche Sachen ohne weiteres zu besitzen meint. Aber dieses ahnungs- und fragenlose und anscheinend von keiner Vormeinung beschwerte Zur-Kennntnis-Nehmen ist die voraussetzungsvollste und voreingenommenste Auslegung, die im vorliegenden Fall möglich ist. Sie beruht auf der hartnäckigen und weitverbreiteten Vormeinung, man könne mit einem Denker ins Gespräch kommen, wenn man ihn aus dem Gedankenlosen her anspricht. Dabei ist das Gedankenlose weniger dort zu suchen, wo ein philosophisch Ungebildeter seine Fragen vorbringt, als vielmehr dort, wo man aus der gesamten philosophischen Weltliteratur wahllos alles dem Anschein nach Verwandte und Passende zusammenzitiert.

Auf welche Weise sollen wir nun aber den Spruch übersetzen? Hier bleibt nur *ein* Weg offen. Wir versuchen, ohne Rücksicht auf die spätere Philosophie und die von ihr geleistete Auslegung dieses Denkers, gleichsam aus der Frische der Worte auf den Spruch zu hören. Freilich muß uns dabei eine gewisse Vertrautheit mit all dem leiten, was uns von Parmenides an Gesagtem

überliefert ist. Dies bleibt bei der folgenden Erörterung im Hintergrund.

Wir behalten jedoch die geläufige Übersetzung im Blick nur zur Abhebung der jetzt versuchten, nicht in der Meinung, damit schon eine Auseinandersetzung mit der bisherigen Auslegung des Parmenides zu leisten. Eine solche Auseinandersetzung könnte sich nicht darin erschöpfen, die einzelnen Interpretationen nach ihren Ergebnissen gegeneinander abzuwägen. So bliebe die Hauptsache vernachlässigt. Sie besteht darin, daß wir auf die unausgesprochenen Voraussetzungen der bisherigen Parmenides-Interpretation kritisch eingehen, wozu hier keine Gelegenheit ist.

Jede Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Interpretationen eines Werkes, nicht nur des philosophischen, ist in Wahrheit eine wechselseitige Besinnung auf die leitenden Voraussetzungen, ist die Erörterung dieser, eine Aufgabe, die man seltsamerweise immer nur am Rande^c zuläßt und durch allgemeine Redensarten überdeckt. Indem wir dies vermerken, weisen wir zugleich noch einmal darauf hin, daß auch und gerade der hier vorgetragene Übersetzungsversuch nur auf dem Weg möglich ist, den wir bereits mit dem Fragen der Frage »Was heißt uns denken?« eingeschlagen haben. Damit ist die Voraussetzung unserer Auslegung nicht nur genannt, sondern der Erörterung anheimgestellt.

Man verstößt aber gegen den Sinn jeder Interpretation, wenn man der Meinung huldigt, es gäbe eine Auslegung, die beziehungslos, d.h. absolut gültig sein könnte. Absolut gültig ist im äußersten Falle nur der Vorstellungsbezirk, innerhalb dessen man den auszulegenden Text zum voraus ansetzt. Die Gültigkeit dieses vorausgesetzten Vorstellungsbezirkes kann nur dann eine absolute sein, wenn ihre Absolutheit auf einer Unbedingtheit und zwar der eines Glaubens beruht.

Die Unbedingtheit des Glaubens und die Fragwürdigkeit des Denkens sind zwei abgründig verschiedene Bereiche.

^c beiläufig

Jede Auslegung ist ein Gespräch mit dem Werk und dem Spruch. Jedes Gespräch kommt indessen sogleich ins Stocken und ins Fruchtlöse, wenn es sich nur im unmittelbar Gesprochenen einrichtet und sich darin versteift, statt daß die Sprechenden durch das Gespräch sich wechselweise erst in *den* Aufenthaltsort einlassen und sich zu ihm hinbringen, von dem her sie jeweils sprechen. Dieses Sicheinlassen ist die Seele des Gespräches. Es führt die Sprechenden ins Ungesprochene. Der Name »Konversation« nennt zwar die wechselweise Zuwendung der Sprechenden. Jede Konversation ist eine Art von Gespräch. Aber das eigentliche Gespräch ist niemals Konversation. Diese besteht darin, daß man sich am jeweils Gesprochenen entlang schlängelt und sich auf das Ungesprochene gerade nicht einläßt. Die meisten Interpretationen von Texten, nicht nur von philosophischen, bleiben im Bezirk der Konversation, oft einer vielseitigen und aufschlußreichen. In vielen Fällen genügt dies auch.

In unserem Fall genügt es nicht. Denn wir fragen. Wir fragen nach dem ungesprochenen Geheiß, das in den Beginn des abendländischen Denkens weist, auf dessen Bahn auch wir Heutigen noch denken, selbst wenn das Abendländische vorerst im Europäischen versunken ist:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι.

»Nötig ist zu sagen und zu denken, daß das Seiende ist.«

SIEBENTE STUNDE

Übergang von der sechsten zur siebenten Stunde

Die Aufgabe ist jetzt, den Spruch des Parmenides zu übersetzen. Nur auf die Übersetzung kommt es an. Von einer *förmlichen*^a Auslegung des Spruches bleiben wir weit entfernt. Doch schon für die Übersetzung gilt es zweierlei zu beachten. Das erste betrifft den Inhalt des Spruches. Das zweite die Art und Weise, nach der wir ihn aus der griechischen Sprache in die unsere herüberbringen.

1. Der Inhalt des Spruches. Er gleitet uns zu leicht in das Selbstverständliche weg. Er bietet unserem gewohnten Vorstellen kaum einen Anhalt, uns dabei noch eigens aufzuhalten. Er gibt uns nichts zu denken. Warum stehen wir in der Gefahr, mit einem Satz wie »Das Seiende ist« so leicht fertig zu sein? Einmal deshalb, weil wir, wenn wir den Satz hören, nichts Denkwürdiges daran finden. Denn wir meinen, Subjekt und Prädikat des Satzes seien in gleicher Weise klar: das Seiende – wer kennt nicht Seiendes? Und das »ist« – wer kehrt sich schon daran, wo man übergenug mit dem zu tun hat, *was* ist, wozu doch auch all jenes gehört, was gewesen ist und was im Kommen ist; all jenes, was nicht mehr ist und was noch nicht ist und somit auch je und je irgendwie ist. Mit diesem »ist« sind wir schon fertig, bevor es gesprochen wird. Nicht nur wir.

Die Gefahr der hier drohenden Leichtfertigkeit hat zum anderen und vor allem ihren Grund darin, daß sogar das Denken sich im Verlauf von zweiundeinhalb Jahrtausenden langsam an die Vorstellung dessen gewöhnt hat, was der Satz sagt. So konnte die Lehre aufkommen, über das, was mit dem »ist« gesagt werde, lie-

^a der *Wesensform* der Auslegung

Be sich auch nichts weiter sagen. Sogar Kant zählt die Worte »Sein« und »Dasein« zu den »beinahe unauflöslchen Begriffen«. Kant spricht darüber in einer immer noch zu gering geschätzten kleinen Schrift, die aus dem Jahre 1763 (18 Jahre vor seinem Hauptwerk »Kritik der reinen Vernunft«) stammt und den Titel trägt: »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.« Kants Urteil, »Sein« gehöre zu den »beinahe unauflöslchen Begriffen«, besteht völlig zu recht, sobald wir mit ihm die Voraussetzung teilen, daß Jenes, was die Worte »Sein« und »Dasein« nennen, zuerst und einzig in einem Begriff gefgriffen werden könne.

Kein Wunder also, wenn vollends wir das Unerhörte dieses Satzes »Das Seiende ist« überhaupt nicht mehr merken, geschweige denn von ihm so angegangen werden, daß hierbei eine Erschütterung unseres ganzen Wesens eintritt, die uns nie mehr verläßt. Der Satz ist durch die Jahrhunderte hindurch in vielerlei Abwandlungen auf mannigfache Weise, ausgesprochen oder unausgesprochen, der leitende Vorwurf des Denkens gewesen und geblieben.

Heute, wo das Reden von »Sein« und »Existenz« beinahe an der Tagesordnung ist, merken wir nur noch das Einförmige an dem Satz: »Das Seiende ist«. Wir stoßen uns höchstens an dem Ungreifbaren des anscheinend Allgemeinen und Abstrakten, das er ausspricht. Freilich vermag nun auch ein noch so lauter Hinweis darauf, daß es sich in Wahrheit ganz anders mit dem verhält, was der Satz sagt, zunächst kaum etwas auszurichten.

Vielleicht aber findet jemand eines Tages den Satz doch erstaunlich und merkt dabei, daß die inzwischen versunkenen Jahrhunderte dem Satz nichts anhaben konnten, daß er unvermerkt so fragwürdig geblieben ist wie von jeher. Deshalb geht er uns zur Stunde noch ebenso unmittelbar an wie einst, mit einem einzigen Unterschied.

Vormals durchstrahlte eine eigene Helle das Gesagte dieses Satzes, so daß sein Fragwürdiges in dieser Helle verschwand. Zuzolge einer seltsamen Verdüsterung, die mit einem Zerfall und

Untergang des Abendlandes nichts zu tun hat, bleibt später jene Helle weg. Das Gesagte des Satzes gelangt ins Selbstverständliche: »Seiendes ist.« Was soll das Seiende anderes als »sein«, wenn es schon ist? Man möchte jetzt nur noch wissen, *warum* Seiendes ist. Man fragt daher: wodurch wird Seiendes bewirkt? Denn es ist doch das Wirkliche und als solches bewirkt und wirkend und überall auf Ursachen bezogen. Daß hierbei »Sein« soviel wie »Wirklichkeit« bedeutet, nimmt man als selbstverständlich in solche Fragestellungen auf.

2. Die Übersetzung des Spruches.

In ihr scheint der Satz »Seiendes ist« vorzukommen. Schon deshalb steht sie unter ungewöhnlichen Bedingungen. Weil das heutige Denken sich noch unmittelbar im Gefolge dieses Spruches bewegt, auch dann, wenn es meint, darauf keine Acht haben zu müssen, ist seine Übersetzung niemals nur ein Problem der historischen Interpretation eines antiken Textes, über den die Philologie sich streitet. Im jetzt vorliegenden Fall versuchen wir die Übersetzung unterwegs des Weges der einen Frage: »Was heißt uns denken?«

Die Übersetzung ist von besonderer Art, insofern sie mit dem übersetzten Spruch nicht nur eine frühere Meinung der Philosophie zur Kenntnis bringt. Aber die Übersetzung ist zugleich wieder nichts Besonderes oder gar Auszuzeichnendes; denn sie verbleibt innerhalb des Fragwürdigen der sie leitenden Frage. Die Erörterung des Spruches hält sich in der Aufgabengrenze des Übersetzens.

Siebente Stunde

Der Spruch wird deutlicher, wenn wir von uns aus drei Doppelpunkte einfügen, durch die eine schärfere Gliederung in das Wortgefüge des Spruches kommt. Zugleich schreiben wir den Spruch in vier abgesetzten Zeilen auf:

χρή:

τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'.

ἔδν:

ἔμμεναι.

Von der gewöhnlichen Übersetzung her, die wir jetzt dem griechischen Text mehr anmessen, lautet der Spruch dann:

»Nötig: das Sagen so Denken auch: Seiendes: sein.«

Durch diese Schreibweise wird der Spruch inhaltlich keineswegs deutlicher. Nach einer höheren Deutlichkeit besteht auch jetzt noch kein Bedürfnis. Denn jeder Verständige versteht, was hier gesprochen wird. Was man vielleicht nicht versteht, ist nur dies, daß ein solcher Spruch überhaupt bei einem Denker vorkommt. Und schon ertappen wir uns dabei, über dieses Unverständliche hinwegzuleiten.

Wie wäre es, wenn wir hier eine Gelegenheit sähen, uns zu verwundern, daß bei einem Denker ein anscheinend so selbstverständlicher Spruch in so betonter Weise gesprochen wird? Wie wäre es, wenn wir uns darüber wunderten und uns durch die Verwunderung darauf hinweisen ließen, daß hier vielleicht etwas Frag-würdiges im Spiel sein könnte?

Nur um uns deutlicher in die Gegend dieses Frag-würdigen zu verhelfen, wurde jetzt die Gliederung des Spruches hervorgehoben. Die eingesetzten Doppelpunkte weisen zunächst von außen her auf die Art, wie die Wörter des Spruches einander zugeordnet sind. Ordnung und Aufstellung heißt griechisch τάξις. Im Spruch folgen die Wörter einander unverbunden. Sie sind nebeneinander gereiht; »neben«, genauer »bei« heißt griechisch παρά. Die Wörterordnung des Spruches ist *parataktisch*, nicht so, wie es die gewöhnliche Übersetzung darstellt: »Nötig ist, zu sagen, daß...« Durch das »zu« und »daß« sind die Wörter eigens verbunden. Das Gebinde ordnet sie zusammen; griechisch heißt »zusammen« σύν. Man spricht von »Synthese«. Die gewöhnliche Übersetzung des Spruches ordnet die Wörter durch Einschub von

Verbindungswörtern zusammen. Die Übersetzung ist hinsichtlich der Wörterordnung syntaktisch.

Die Syntax ist die Satzlehre im weitesten Sinne. Von der Syntax her wird der Aufbau der Sprachen vorgestellt. Wo sich Sprachen begegnen, in denen das Syntaktische fehlt, versteht man ihren Bau meistens als Abweichung vom Syntaktischen oder als ein Nichthingelangen zum Syntaktischen. So findet man das Parataktische besonders bei den Sprachen der primitiven Völker. Das parataktische Sprechen kommt auch in den syntaktisch gebauten Sprachen vor, z. B. bei den Kindern. Die Sache deckt sich dann, da Kinder doch auch als primitiv gelten. Ein Kind sagt z. B. von einem vorbeispringenden Hund: »Wauwau, böse, beißen.« So klingt auch: χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδν ἔμμεναι.

Daß ein Spruch des frühen Denkens parataktisch spricht, paßt sogar ausgezeichnet in das geläufige Bild, das man sich von denjenigen Denkern macht, zu denen auch Parmenides gehört. Er wird unter die Vorsokratiker oder Vorplatoniker gerechnet. Dies ist keineswegs nur eine chronologische Kennzeichnung, sondern eine Abwertung. Denn Platon gilt als der größte Denker nicht nur der Griechen, sondern des Abendlandes. Weshalb? Nicht deshalb, weil sein Gedachtes von der Aufgabe des Denkens her als das Größte je ausgewiesen worden wäre. Ich wüßte nicht, wo dies jemals durch einen Denker geschehen sein könnte. Ich wüßte auch nicht, nach welchem Maßstab es irgendwann möglich sein sollte, ein Denken als *das* Größte abzuschätzen. Als groß vielleicht wohl. Allein vermutlich hat das bisherige Denken nicht einmal dem nachgefragt, worin das Gedachte Platons seine eigene Größe hat, gesetzt, daß das Große eines Denkens jeweils in der Fülle seiner Fragwürdigkeit beruht.

Platon gilt als der größte Denker des Abendlandes, weil der Platonismus, d. h. das, was man aus Platons Denken und mit diesem in der Folge übernahm und abwandelte, unbestreitbar den mächtigsten Einfluß auf das abendländische Denken ausgeübt hat. Doch ist es so ohne weiteres ausgemacht, daß die Größe eines Denkens aus der Länge und Breite seiner Wirkung errechnet

und nach dem Umfang der gewonnenen Zustimmung abgeschätzt werden kann? Wenn schon Wirkung und Einfluß Maßstäbe sein sollen, was wäre dann Platon samt Sokrates ohne Parmenides?

Platon selber hat seine Herkunft weit wesentlicher im Andenken behalten als der nach ihm kommende Platonismus, wie denn die Meister ein unauslöschbares und darum tieferes Wissen ihrer Herkunft besitzen, als die Schüler je aufbringen können.

Den Platonismus aber befällt heute noch der nackte Schrecken, wenn ihm zugemutet wird, hinter die von ihm gedeutete und als einzig verbindlich hingestellte Philosophie Platons zurückzudenken. Wo es geschieht, kann man es nur in der Weise, daß man sagt, das frühe Denken sei noch nicht so weit fortgeschritten wie dasjenige Platons. Wenn man Parmenides als Vorsokratiker vorstellt, dann ist dies noch törichter, als wenn man Kant als Vorhegelianer kennzeichnen wollte.

Doch ebenso irrig ist das umgekehrte Verfahren, zu dem betonte Hinweise auf Denker von der Art des Parmenides leicht verleiten. Man meint dann, die frühen Denker seien als die in der Zeitfolge ersten nun auch die schlechthin überragenden, weshalb es sich empfehle, nur noch vorsokratisch zu philosophieren und das Übrige für Mißverständnis und Verfall zu erklären. Solche kindischen Vorstellungen sind heute wirklich im Umlauf. Wir erwähnen sie nur im Hinblick auf den Weg, den wir zu gehen versuchen.

Unterwegs auf diesem Weg gelangen wir dahin, das Fragen eines Denkers aus seinem eigenen Denken und nur aus diesem nachzudenken und ihm nachzufragen. Die Aufgabe unterscheidet sich in allen Stücken von der oft gestellten Forderung, einen Denker aus ihm selbst zu verstehen. Das ist unmöglich, weil kein Denker, so wenig wie ein Dichter, sich selbst versteht. Wie soll dann ein anderer sich noch anmaßen dürfen, einen Denker zu verstehen? Oder gar noch besser zu verstehen?

Einen Denker aus ihm selber verstehen wollen, meint anderes als den Versuch, das Fragen eines Denkers in die Fragwürdigkeit

seines Gedachten hineinzufügen. Jenes bleibt unmöglich. Dieses ist selten und das Schwerste. Dieses Schwere dürfen wir auf unserem Weg in keinem Augenblick vergessen, in keiner der noch folgenden Stunden. Das Wort von einem Denkversuch ist keine Redensart, die bescheiden tun soll. Diese Benennung erhebt den Anspruch, daß hier ein Weg des *Fragens* begangen wird, auf dem das Fragwürdige als der einzige Aufenthaltsbereich des Denkens übernommen ist.

Beachten wir indessen hinsichtlich unserer schnellfertigen Öffentlichkeit noch anderes. Leicht geschieht, daß man alsbald, morgen schon, das Schlagwort weitergibt: alles kommt auf die Fragwürdigkeit an. Mit diesem Ausruf scheint man unter jene zu gehören, die fragen. Alles Gesagte wird heute entweder sofort schal und gleichgültig oder es bleibt in einer Verfänglichkeit hängen, gegen die der Einzelne nichts vermag.

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδν ἔμμεναι.

Wir sprechen und hören den Spruch parataktisch, aber noch immer in der gewöhnlichen Übersetzung:

»Nötig: das Sagen so Denken auch: Seiendes: sein.«

Allein wir fassen das Parataktische keineswegs als das Noch-nicht-Syntaktische. Wir werten es auch nicht als primitiv. Wir halten es außerhalb eines Vergleiches mit dem Sprechen des Kindes und primitiver Völker. Wir lassen auch offen, ob nicht, wenn ein Kind beim Anblick des Mondes nur »Mond« sagt, oder den Anblick in einem selber gebildeten Wort anspricht, ob hier nicht für einen Augenblick ein ursprünglicheres Sprechen waltet als in einem aufs feinste ausgedrehten Satz eines Literaten. Soll man deshalb die Kindersprache und die Kinderkunst zum Prinzip eines neuen Sprechens und einer neuen Kunst machen? Nein. Solche Vorhaben entspringen aus abstrakten Überlegungen und entsprechen auf das genaueste den Machenschaften des technischen Zeitalters, die etwas anderes sind als das *Wesen* der Technik.

Wenn wir die Wörterordnung des Spruches als parataktisch im weitesten Sinn kennzeichnen, dann geschieht es auch nur aus einer Verlegenheit. Denn der Spruch *spricht* dort, wo keine Wörter stehen, im Zwischenfeld zwischen ihnen, das die Doppelpunkte anzeigen.

Die Sprache des Parmenides ist die Sprache eines Denkens, ist dieses Denken selber. Sie spricht darum auch anders als die noch ältere Dichtung Homers.

Wir folgen jetzt dem Spruch des Parmenides Wort für Wort, ohne zu meinen, er sei nur eine Wörterfolge.

χρή gehört zum Zeitwort *χράω, χρήσθαι*. Darin liegt das Wort *ἡ χεῖρ*, die Hand; *χράω, χράομαι* heißt: ich handhabe und behalte mir so in der Hand, ich gebrauche, ich brauche. Von diesem durch den Menschen geübten Brauchen her versuchen wir auf das *Wesen* des Brauchens hinzuweisen. Es ist keineswegs erst durch den Menschen aufgebracht und vollzogen. »Brauchen« meint auch nicht das bloße Benützen, Ab- und Ausnützen. Das Benützen ist nur die Ab- und Aus-Artung des Brauchens. Wenn wir z. B. ein Ding handhaben, muß die Hand sich dem Ding anmessen. Im Brauchen liegt das sich anmessende Entsprechen. Das eigentliche Brauchen setzt das Gebraachte nicht herab, sondern das Brauchen hat seine Bestimmung darin, daß es das Gebraachte in seinem Wesen läßt. Aber dieses Lassen meint keineswegs das Unbekümmerte der Lässigkeit oder gar die Vernachlässigung. Im Gegenteil: das eigentliche Brauchen bringt das Gebraachte erst in sein Wesen und hält es darin. Der Brauch ist, so gedacht, selber der Anspruch, daß etwas in sein Wesen eingelassen werde und das Brauchen nicht davon ablasse. Brauchen ist: Einlassen in das Wesen, ist Wahrung im Wesen.

Das eigentliche Brauchen ist weder ein bloßes Benützen, noch aber auch nur ein Benötigen. Das bloß Benötigte wird aus der Not eines Bedarfes genützt. Das Benützen und Benötigen bleibt stets hinter dem eigentlichen Brauchen zurück. Dieses ist selten offenbar und überhaupt nicht Sache der Sterblichen. Im günstigen Fall sind Sterbliche vom Schein des Brauchens beschienen. Das

Wesen des Brauchens läßt sich daher auch nie durch eine bloße Abhebung gegen das Benützen und Benötigen hinreichend klären. Wir sprechen von Brauch und Sitte, von Brauchtum. Schon der hier gemeinte Brauch hat sich nie selbst gemacht. Er ist seinerseits anderswoher und vermutlich im eigentlichen Sinne gebraucht.

Wenn nun aber das Wort in der Form *χρή* am Beginn eines denkenden Spruches und gar im vorliegenden genannt wird, dann dürfen wir, ohne einer Willkür anheimzufallen, vermuten, daß das hier genannte »Brauchen« in einem hohen, wenn nicht im höchsten Sinne gesagt ist. Wir übersetzen darum *χρή* durch: »Es brauchet...« Die Übersetzung weist uns an, etwas zu bedenken, was nicht nur unserem Vorstellen ungewohnt ist, sondern fürs erste überhaupt ungedacht bleiben muß.

Es brauchet. Das klingt wie: es regnet, es blitzt, es weht, es dämmt. Man nennt solche Sätze in der Grammatik und Logik impersonale oder subjektlose Sätze. Das *χρή* wäre demnach ein Satz, dem das Subjekt fehlt. Das lateinische *pluit*, es regnet, ist im gleichen Fall. Das Regnen bezieht sich auf keine Person. Der Satz ist demnach impersonal. Oder regnet der Regen so, wie der Blitz blitzt? Oder trifft auch diese Aussage nicht? Wir geraten ins Dunkle.

Mit den Titeln »impersonale, subjektlose Sätze« ist lediglich etwas Negatives festgestellt und vielleicht nicht einmal zureichend. Denn in den deutschen Sätzen dieser Art steht das »es«. Über das »es« sollte man allerdings nie reden, solange dafür nicht der Wesensbereich in den Blick gebracht ist, den das Wort jeweils anspricht. »Es«, so erklärt man, bedeutet das Impersonale. »Es« meint das weder Männliche noch Weibliche. »Es« meint keines von beiden, das Neutrum. Gewiß.

Aber woher ist denn ausgemacht, daß das Personale und daß die Verschiedenheit der Geschlechter dafür ausreichen, um mit Hilfe einer negativen Abhebung gegen sie das »es« sachgerecht zu denken und das heißt: im Fragwürdigen halten? Daß ein solches Sagen wie: es weht, es donnert, es blüht, es taut, es tagt usw. besonders eindringlich und häufig aus dem Bereich des Wetters

spricht, gibt zu denken. Wir müssen hierbei »das Wetter« im weiten und wesentlichen Sinne der Witterung und der Gewitter verstehen, die zum Angesicht des Himmels gehören. Man wird nicht behaupten wollen, die Grammatik und Logik habe das Wesen dieser seltsamen Sätze hinreichend und d. h. zugleich mit der nötigen Zurückhaltung aufgeheilt. Das ist wohl auch nicht ihre Sache.

»Es brauchet«. Wer oder was ist »Es«? fragen wir und fragen zu früh und fragen zu grob. Denn wir halten es wiederum ohne Grund und Bedenken für entschieden, daß diesem »Es« ausschließlich entweder durch: was »Es«? oder durch: wer »Es«? nachgefragt werden könne und dürfe. »Es brauchet« nennt zwar nicht wie »es blitzt« eine Himmelserscheinung. Die Wendung »Es brauchet« gehört als Übersetzung des *χρή* im Spruch eher in die Nähe von »Es gibt«. Diese häufig gesagte Wendung wurde genannt, als wir jenes zu kennzeichnen versuchten, was vor allem anderen zu denken gibt: das Bedenklichste. Es gibt uns zu denken. (Zum »es gibt...« vgl. Sein und Zeit, § 43 S. 212 und § 44 S. 214 [GA Bd. 2, S. 281 und S. 283]; ferner: Über den Humanismus, S. 22 f. [GA Bd. 9, S. 334 f.])

»Es gibt« nennt offenkundig das genaue Gegenteil zum »Es brauchet«; denn das, was brauchet, muß doch und möchte »haben« und kann gerade nicht »geben«. Wer indessen noch solches vorbringt, hat schon wieder vergessen, was im hohen Sinn des Brauchens liegt: einlassen ins Wesen und darin wahren. Dies sollte kein Geben sein?

Wie, wenn allererst durch das zureichend gedachte »Es brauchet« sich näher bestimmte, was das »Es gibt« sagt?

Wie, wenn erst aus dem hinreichend erfragten Brauch und Brauchen das »Es« im »Es brauchet« zum Scheinen kommen möchte?

Darum verweisen wir noch einmal auf den hohen Sinn des hier gesagten Brauchens. Deutlicher wird sein Sagen erst aus dem Ganzen des Spruches, der im Sinne des *χρή* spricht. Dennoch kann uns eine freiere Besinnung auf das »Es brauchet« der Sache näher bringen.

»Es brauchet...« meint Wesentlicheres als: es ist nötig. Denn im Spruch des Parmenides handelt es sich weder um ein Bedürfnis im gewöhnlichen Sinne, noch um eine grobe Nötigung, noch gar um ein Müssen im Sinne eines blinden Zwanges. Solche Bedeutungen können in der Wendung »Es brauchet« anklingen. Aber selbst dann müssen wir jedesmal erst fragen, woher dieser Anklang stammt, ob dabei nicht ein tiefer gedachtes »Es brauchet« zu Wort kommt. So ist es bei Hölderlin. Aus seinem Gedicht seien zwei Stellen angeführt. Wir meinen mit den folgenden Hinweisen keineswegs, Hölderlin sage das gleiche wie das *χρή*, so als ließe sich das Denken des Parmenides dadurch auslegen, daß man ihm Verse aus Hölderlins Dichtungen unterlegt.

In der letzten Strophe seiner Hymne »Der Ister« sagt Hölderlin:

»Es brauchet aber Stiche der Fels
Und Furchen die Erd',
Unwirthbar wär es, ohne Weile;«
(Hell. IV, 222)

Unwirthbar ist es dort, wo die Möglichkeit fehlt, ein Mahl, Trank und Speise zu reichen. Hier ist kein Verweilen für die Sterblichen^b im Sinne des Wohnens. Zum Bewirten und Verweilen der Sterblichen gehören das Wasser aus dem Fels und das Korn vom Acker:

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

Die Stiche des Stachels sprengen den Fels. Sie brechen den Wassern die Bahn. Stechen heißt griechisch *κέντεῖν*; *κέντρον* ist der Stachel. Die Kentauren haben vom Stechen ihr Wesen. Dieses Stechen und Bahnbrechen gehört »dem Belebenden« an. So schaut es auch Hölderlin, was eine seiner geheimnisvollen Übersetzungen von Pindar-Fragmenten (Hell. V, 2. Aufl., 272) deut-

^b auch für die *Himmlichen*

lich bezeugt. Hier heißt es: »Der Begriff von den Centauren ist wohl der vom Geiste eines Stromes, sofern der Bahn und Gränze macht, mit Gewalt, auf der ursprünglich pfadlosen aufwärts-wachsenden Erde. Sein Bild ist deshalb an Stellen der Natur, wo das Gestade reich an Felsen und Grotten ist,...«

»Es brauchet aber Stiche der Fels / Und Furchen die Erd'.« Wir würden allzu flüchtig hören und zu kurz denken, wollten wir das »Es brauchet« hier nur deuten als: es benötigt aber... Denn der Fels benötigt als Fels nicht die Stiche, so wenig wie die Erde die Furchen. Aber das Wesen des Wirtlichen und des Wohnens ist es, daß zu ihm Wasserquellen und Ackerfrucht gehören. »Es brauchet« sagt hier: eine Wesenszugehörigkeit besteht zwischen Fels und Stichen, zwischen Furchen und Erde *innerhalb* des Wesensbereiches, der sich mit dem Bewohnen der Erde eröffnet. Das Wohnen der Sterblichen hat seinen eigenen Ort. Dessen Ortschaft wird jedoch nicht zuerst durch die pfadlosen Stellen der Erde bestimmt. Sie ist durch anderes ausgemessen und eröffnet. Von dorthier empfängt das Wohnen der Sterblichen erst sein Maß.

ACHTE STUNDE

Übergang von der siebenten zur achten Stunde

Das Wort, das dem Spruch des Parmenides den Grundton gibt, lautet: $\chi\rho\eta$. Wir übersetzen es jetzt durch: »Es brauchet«. Auch wenn wir den Spruch erst nur im groben durchhören, spricht er vom Sagen und Denken, vom Seienden, vom Sein. Er spricht vom Höchsten und Tiefsten, vom Weitesten und Nächsten, vom Verhülltesten und Scheinendsten, was in sterblicher Sage überhaupt sagbar ist. Dies gibt uns den Anlaß und das Recht zu vermuten, daß auch das Wort $\chi\rho\eta$ in einem hohen Sinne gesprochen wird.

Brauchen heißt zunächst: etwas in dem belassen, was es ist und wie es ist. Dieses Belassen verlangt aus sich, daß das Gebrauchte in seinem Wesen gepflegt werde, wobei wir jeweils den Ansprüchen entsprechen, die das Gebrauchte von sich her kund gibt. Wenn wir das Brauchen in dieser uns näher liegenden Bedeutung verstehen, nach der es ein menschliches Tun benennt, bleibt es schon gegen andere Weisen des Tuns abgehoben, mit denen es leicht und gern verwechselt und vermischt wird: gegen das Benützen und gegen das Benötigen. Das $\chi\rho\eta$ kann jedoch im gewöhnlichen Sprachgebrauch auch solches meinen.

Die Weite des Ausschlages seiner Bedeutung gehört überhaupt zum Wesen jedes Wortes. Dies wiederum beruht im Geheimnis der Sprache. Sie läßt beides zu: einmal, daß sie zu einem bloßen, von jedermann gleichförmig benutzbaren Zeichensystem herabgesetzt und dieses als verbindlich durchgesetzt wird; zum anderen, daß die Sprache in einem großen Augenblick ein einziges Mal Einziges sagt, das unerschöpflich bleibt, weil es stets anfänglich ist und deshalb unerreichbar für jede Art von Nivellierung. Beide Möglichkeiten der Sprache liegen so weit abseits voneinander, daß ihre Fremdheit gegeneinander auch dann noch unzurei-

chend ausgemessen wäre, wollte man sie als äußerste Gegensätze kennzeichnen.

Zwischen den genannten Möglichkeiten, in denen Sprache spricht, schwankt das gewohnte Sprechen. Es verfängt sich in einem Mittelmäß. Das Mittelmäßige wird zum Regelmäßigen. An dieses hängt sich das Gewöhnliche, das wie das Gewohnte aussieht. Spreizt sich dann das gewöhnliche Sprechen zur allein verbindlichen Regel alles Sagens auf, dann erscheint jedes Wort, das von ihr abweicht, sogleich als Willkür und Verstoß. In solchem Anschein bleibt nun auch das *χρή* stehen, wenn wir bei seiner Übersetzung statt: »Es ist nötig« sagen: »Es brauchet...«

Doch könnte es einmal an der Zeit sein, daß die Sprache nicht an die Kette des gewöhnlichen Sprechens gelegt, sondern von ihrem hohen Sagen her auf ihren Grundton gestimmt bleibt, ohne daß hierbei das gewohnte Sprechen als ein Abfall oder als niedrig ausgewertet wird. In solchem Falle reichte es dann auch nicht mehr zu, nur von einem hohen Sagen zu sprechen, denn auch dies ist, jedenfalls der Bezeichnung nach, immer noch vom Niederen aus geschätzt.

Wozu dieser Hinweis auf die Sprache? Um uns erneut einzuschärfen, daß wir uns in ihr und mit ihr auf einem schwankenden Boden, besser im Wellengang eines Meeres bewegen.

χρή: »Es brauchet...«. Nach seiner hohen Bedeutung gedacht, sagt brauchen: einlassen ins Wesen und verwahren des Eingelassenen. Um unser Ohr in die Richtung dieser Wortbedeutung zu bringen, versuchen wir, das »Es brauchet« durch zwei Stellen aus Hölderlins Dichtung zu verdeutlichen.

Die eine Stelle gehört in die Hymne »Der Ister«:

»Es brauchet aber Stiche der Fels
Und Furchen die Erd',
Unwirthbar wär es, ohne Weile;«

Hier nennt das »brauchet« eine Wesenszugehörigkeit von Fels und Stichen, von Erde und Furchen. Diese Wesenszugehörigkeit aber ist ihrerseits aus dem Wesen des Wirtlichen und der Weile

bestimmt. Bewirtung und Verweilung kennzeichnen das Wohnen der Sterblichen auf dieser Erde. Das Wohnen seinerseits gründet jedoch nicht in sich.

Achte Stunde

Die andere Stelle aus Hölderlins Gedicht finden wir in der Hymne »Die Titanen«. Sie lautet:

»Denn unter dem Maasse
Des Rohen brauchet es auch
Damit das Reine sich kenne.«
(Hell. IV, 210)

»Unter dem Maasse« heißt für Hölderlin: unter dem Himmel. Nach der späten Dichtung, die beginnt: »In lieblicher Bläue blühet...« ist aber das Angesicht des Himmels jenes, worin sich der unbekannte Gott verbirgt. »Unter dem Maasse«, d. h. unter dem so geschauten Himmel, ist der Ort, wo die Sterblichen die Erde bewohnen. Auf Erden selbst gibt es kein Maass. Der Erde ist es nicht zu entnehmen, zumal die Erde nie für sich selbst bewohnbare Erde sein kann.

»... unter dem Maasse
Des Rohen brauchet es auch.«

Das Rohe kommt zum Reinen nicht auch noch hinzu. Das Reine benötigt das Rohe nicht. Wohl dagegen gehört dazu, daß das Reine sich als das Reine und somit als das Andere offenbar werde und so erst als es selber wese, das Rohe. »... unter dem Maasse«, d. h. auf Erden unter dem Himmel, kann das Reine selber nur als das Reine sein, insofern es das Rohe zu sich in die Wesensnähe einläßt und darin behält. Dadurch ist das Rohe nicht bejaht. Dennoch besteht es zurecht, nämlich wesensgerecht als das so Gebrauchte.

Dies alles bleibt schwer zu denken. Mit bloßer Dialektik von Ja und Nein läßt es sich nie fassen. Auch bleibt es stets von möglichen Mißdeutungen umlauert. Denn weder handelt es sich um eine grobe Rechtfertigung des Rohen, für sich genommen, noch erscheint das Rohe lediglich in der Rolle dessen, was niedergeschlagen werden soll, damit ein Reines, für sich genommen, sei. Denn »unter dem Maasse« gibt es weder die Selbstherrlichkeit des Reinen noch die Eigenmächtigkeit des Rohen losgetrennt von seinem Anderen, das es brauchet.

Wiederum nennt das »Es brauchet« einen Wesenseinlaß, aus dem her den Sterblichen das Wohnen auf dieser Erde gewährt und verbürgt, d. h. geborgen wird. Ein noch tieferes Wesen des »Brauchens« verbirgt sich in der achten Strophe der Hymne »Der Rhein«. Dem nachzudenken, sind wir unvorbereitet.

Wenn wir das *χρή* im Spruch des Parmenides durch »Es brauchet« übersetzen, entsprechen wir einer Bedeutung des *χρή*, die im Grundwort anklingt. *Χράομαι* ist das handhabende Verwenden, das sich an das Gehandhabte immer so gewendet hat, daß es dessen Wesen entspricht und es so durch die Handhabung erscheinen läßt.

Doch die hohe Bedeutung des *χρή*, »Es brauchet«, die im Spruch spricht, kann das Denken nur erst ahnen. Das im Spruch des Parmenides zu denkende, von ihm nirgends erläuterte »Es brauchet« birgt einen noch wesentlich tieferen und weiteren Sinn als das Wort in der Sprache Hölderlins. Diese vermögen wir vielleicht erst dann eigens zu hören, wenn wir das »Es brauchet« ermessen, das im *χρή* des Parmenides-Spruches zu sprechen beginnt.

Das Brauchende läßt das Gebrauchte in das Eigene seines Wesens ein und verwahrt es darin. Dieses Einlassen und Wahren kennzeichnet das hier genannte Brauchen, schöpft jedoch dessen Wesen in keiner Weise aus. Das so zu denkende Brauchen ist nicht mehr und nie Sache menschlichen Tuns und Bewirkens. Indessen gehört umgekehrt das sterbliche Tun und Lassen in den Anspruchsbereich des *χρή*. Das Brauchen befiehlt das Gebrauchte seinem eigenen Wesen an. In diesem Brauchen verbirgt sich

ein Anbefehlen, ein Heißen. Im *χρή* des Spruches des Parmenides ist ein Geheiß genannt, wenngleich nicht eigens gedacht oder gar erörtert. Jedes anfängliche und eigentliche Nennen sagt Ungesprochenes und zwar so, daß es ungesprochen bleibt.

χρή: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε

»Es brauchet: das Sagen so Denken auch...«

Hier sind die griechischen Zeitwörter *λέγειν* und *νοεῖν* nach dem Wörterbuch richtig übersetzt. Nach seiner Auskunft bedeutet *λέγειν*: sagen und *νοεῖν*: denken. Doch was heißt »Sagen«? Was heißt »Denken«? Das Wörterbuch, das *λέγειν* als sagen und *νοεῖν* als denken verbucht, tut so, als sei dies, was »sagen« und »denken« meine, die ausgemachteste Sache der Welt. In gewisser Weise ist dies auch der Fall.

Nur ist dieser gewöhnliche Fall nicht der Fall des Parmenides-Spruches. Auch nicht der einer Übersetzung, vor die sich eine denkende Zwiesprache mit dem Spruch gestellt sieht.

Wir merken gar nicht, wie gewaltsam und grob wir durch die gewöhnliche Übersetzung, gerade weil sie lexikalisch richtig ist, alles auf den Kopf stellen und in die Verwirrung zwingen. Wir lassen uns gar nicht einfallen, daß am Ende oder besser hier am Beginn des abendländischen Denkens der Spruch des Parmenides uns zum erstenmal zuspricht, was Denken heißt. Darum verfehlen wir die Sache, wenn wir in der Übersetzung das Wort Denken verwenden. Denn wir unterstellen damit, der griechische Text spreche bereits über das Denken als eine klar entschiedene Sache, während er doch erst zum Wesen des Denkens hingeleitet. Wir dürfen weder *λέγειν*, für sich genommen, noch *νοεῖν*, für sich genommen, durch »denken« übersetzen.

Allein wir hörten oft genug, die Logik sei als die Lehre vom *λόγος* und dessen *λέγειν* die Lehre vom Denken. Im *λέγειν*, für sich genommen, ist demnach schon das »denken« gemeint. Gewiß. Das gilt sogar in der gleichen Weise vom *νοεῖν*. Denn auch dieses Wort wird bei Platon und Aristoteles zur Kennzeichnung des Denkens gebraucht.

Denken ist zumal $\delta\iota\alpha\text{-}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ und $\delta\iota\alpha\text{-}\nu\omicron\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$. Beide, $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ und $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$, zeigen sich als die entschiedenen Wesenszüge des Denkens. Aber wo? und wann? Doch erst zur Zeit der Vollendung des griechischen Denkens bei Platon und Aristoteles. Allein wir fragen zurück nach dem Geheiß, das erst $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ und $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ in jenes Wesen hervorgerufen hat, das sich dann in der Folge auf eine Weise beschränkt, deren Entscheid die Logik fortan als Wesen des Denkens verwaltet.

... $\tau\omicron\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon$: »das $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ so (das) $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ auch«, d. h. beide in ihrer Zusammengehörigkeit machen das aus, von woher sich das Wesen des Denkens allererst in einem seiner Grundzüge zu lichten beginnt.

Daß in der geläufigen Übersetzung etwas Unzuträgliches, wenn nicht gar Unmögliches mitgeschleppt wird, müßte schon durch eine fast äußerliche Beobachtung an den Tag kommen. Um ihr zu folgen, bedarf es freilich einer Voraussetzung, nämlich der, Parmenides sei ein Denker, der, zumal in einem solchen Spruch, mit Bedacht seine Worte setzt. Wir müssen uns aber jetzt, um die gemeinte Schwierigkeit zu sehen, an die gewöhnliche Übersetzung halten.

»Nötig: das Sagen und so Denken auch, daß das Seiende ist.«

Dies, daß das Seiende ist, soll gesagt und gedacht werden. Das Gewichtige und Erstaunliche des Satzes: »Das Seiende ist« wurde betont. Kann man nun einen solchen Satz überhaupt jemals sagen und ihn hernach erst denken? Müssen wir nicht umgekehrt den Satz zuerst, wenn auch noch so unbestimmt, gedacht haben, um ihn dann zu sagen, gesetzt, daß das Wort $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ weit entfernt ist von der Bedeutung: gedankenlos etwas daherreden? Offenbar soll der Spruch nicht dies verlangen, daß man zuerst nur davon rede, daß das Seiende ist, um hinterher darüber nachzudenken.

Wie kann aber gleichwohl der Spruch das $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ vor dem $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ nennen, wo beide nicht bloß durch ein unbestimmtes »nötig ist« gefordert werden, sondern das ausmachen, was das »Es brauchet« ins Wesen einläßt und darin behält? Wir kommen über dieses Hindernis, das die geläufige Übersetzung vor uns aufrichtet, nur

dann hinweg, wenn wir $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ und $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ nicht gedankenlos übersetzen, weder $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ durch »sagen«, noch gar $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ durch »denken«.

Aber $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ bedeutet unbestreitbar: sagen, berichten, erzählen. Gewiß. Doch wir fragen zurück: was heißt denn in aller Welt »sagen«? Daran, daß $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ »sagen« bedeutet, dürfen wir nicht rütteln. Doch ebenso fest steht, daß $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, als »sagen« verstanden, nicht das Sprechen meint im Sinne der Betätigung der Sprachwerkzeuge, als da sind: Mund und Zunge, das Gehege der Zähne, Kehlkopf und Atmung usf.

Man sage es doch endlich zuvor, was »sagen« heißt. Man bedenke doch endlich, *weshalb* und auf welche Weise die Griechen das »Sagen« durch das Wort $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ benennen. Denn $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ bedeutet in keiner Weise »sprechen«. Die Bedeutung von $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ ist nicht notwendig auf die Sprache und ihre Geschehnisse bezogen. Das Zeitwort $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ ist das selbe Wort wie das lateinische *legere* und unser deutsches »legen«. Wenn jemand einen Antrag vorlegt, dann meinen wir damit nicht, daß er das Papier auf den Tisch befördert, sondern daß er den Antrag bespricht. Wenn jemand einen Vorgang erzählt, dann ist dies ein Darlegen. Wenn wir für uns eine Sache bedenken, überlegen wir sie. Vorlegen, darlegen, überlegen, alles hier und so genannte Legen ist jenes griechische $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$. Dieses Wort bedeutet den Griechen niemals, gleichsam wie aus dem blanken Nichts heraus, soviel wie »sagen«, sondern umgekehrt: die Griechen verstehen das Sagen vom Vorlegen, Darlegen, Überlegen her und nennen dieses »Legen« *darum* $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$.

Demgemäß bestimmt sich auch die Bedeutung des Wortes $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Parmenides selber sagt uns mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit an anderer Stelle, was $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ meint. Im Fragment VII wird der Denker vom Unweg des Denkens ferngehalten und zugleich vor dem anderen auch gangbaren Weg gewarnt, vor jenem nämlich, den die Sterblichen gewöhnlich gehen. Er führt jedoch nie von sich aus auf das zu-Denkende zu. Die Warnung vor dem gewöhnlichen Weg der Sterblichen bedeutet aber keineswegs die

Verwerfung dieses Weges. Das Warnen vor... ist eine Art des Bewahrens vor... Im Warnen spricht ein Geheiß, acht zu geben und acht zu haben auf etwas. Im folgenden Text wird der Denker vor dem gewöhnlichen Weg der Sterblichen gewarnt, davor nämlich, das gewöhnliche Meinen, das über alles und jedes sein Urteil schon fertig hat, für *den* Weg des Denkens zu halten, gleich als ob das Allgemeingültige und die Gewöhnung in dieses schon das Wahre sein müßte. Die Warnung lautet:

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡχῆσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρίναι δὲ λόγῳ...

»Und nicht zwingt Gewöhnung dich, vielgeläufige, auf
diesen Weg, (nämlich)
weiden zu lassen blickloses Auge und lärmiges Gehör
und Zunge, unterscheide vielmehr im Überlegen...«

Hier wird λόγος gegen alles nicht überlegende Gaffen und Herumhören und gegen das Geschwätz scharf abgehoben. Γλῶσσα, die Zunge, das bloße Daherreden, steht im Text unmittelbar und beinahe hart im äußersten Gegensatz zu λόγος, Überlegung. Verlangt wird, statt zungenfertig von allem und jedem daherzureden, ein λέγειν des λόγος und durch dieses erst das κρίναι: eines gegen das andere abheben, hervorheben oder zurückstellen. In solcher Krisis beruht das Kritische.

Doch wieder fragen wir: was heißt λέγειν? Es bleibt alles weit entfernt von einer etymologischen Spielerei, wenn wir darauf hinweisen: λέγειν heißt zwar sagen, aber das Sagen ist für die Griechen wesenhaft ein Legen. Wie seltsam, das Sagen soll ein Legen sein? Wie befremdlich ist die Zumutung, das Sprechen der Sprache als ein Legen vorzustellen. Wollen wir mit diesem Hinweis alle Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie in ihren Fundamenten erschüttern und als einen Schein entlarven? Allerdings. Doch was ist das Legen selber? Mit dieser Frage beginnt erst die Erläuterung des Wesens von λέγειν als Legen. Diese Erläuterung kann hier nicht ausführlich gegeben werden (vgl. Lo-

gos, ein Beitrag zur Festschrift für Hans Jantzen, 1951, herausgegeben von Kurt Bauch).

Wenn wir etwas hin- und vorlegen, bringen wir es zum Liegen. Es ist dann ein Vorliegendes. Etwas kann jedoch vor uns liegen, ohne daß erst wir herzukommen, um es zu legen. Vor uns liegt: das Meer, das Gebirge. Liegen heißt griechisch *κεῖσθαι*. Das Vorliegende ist das *ὑποκείμενον*, lateinisch *subiectum*. Ein Vorliegendes ist das Meer oder ein Dorf oder ein Haus oder jegliches Derartige sonst. Nur einen winzigen Teil des so Vorliegenden hat der Mensch in die Lage gebracht und selbst dieses Wenige immer nur unter Beihilfe des schon Vorliegenden. Die Mauersteine eines Hauses stammen aus dem gewachsenen Fels.

Das so gemeinte Liegende denken die Griechen jedoch keineswegs in einem Gegensatz zum Stehenden. Nicht erst ein gefälltter Baum, sondern auch und gerade der dastehende Baum ist ein Vorliegendes wie das Meer. Demgemäß bedeutet auch das griechische Wort *θέσις* nicht in erster Linie Setzen und Setzung, sondern das Gesetzte; was sich gesetzt, was sich niedergelassen hat und als solches vorliegt. *Θέσις* ist die Lage, in der etwas liegt.

Wenn z. B. Platon am Ende des VI. Buches der *Politeia* bei der Kennzeichnung des Verfahrens der Mathematik von den *ὑποθέσεις* spricht, dann bedeutet *θέσις* weder Hypothese (Annahme) im modernen Sinne, noch bedeutet es auch nur »bloße Voraussetzung«; vielmehr ist *ὑπόθεσις* die Grundlage; die Lage des Grundes, das, was für die Mathematiker schon vorliegt: das Ungerade, das Gerade, die Figuren, die Winkel. Diese Vor-Lage als das schon Vorliegende, die *ὑποθέσεις*, werden gekennzeichnet als *ὡς παντὶ φανερά* 510d: als das jedermann schon Offenkundige, wobei man es bewenden läßt.

Das schon Vor-Liegende ist jedoch keineswegs das weiter Zurück-Liegende im Sinne des Entfernten. Das Vor-Liegende ist am nächsten *bei* allem. Es ist das zuvor Herbei-Gekommene^a. Doch wir sehen es gewöhnlich in seinem Anwesen nicht.

^a dazu das *συμβεβηκός*

Platon aber sieht an jener berühmten Stelle das, was jeder Denker jedesmal neu sehen muß, sonst wäre er kein Denker: daß alles Vorliegende zweideutig ist. Zum erstenmal und zwar maßgebend kommt dieses Zweideutige, wie sich zeigen wird, im Spruch des Parmenides an den Tag.

Auch dort, wo die Bedeutung der griechischen *θέσις* in die Nähe dessen gelangt, was wir ein Setzen und Stellen nennen, auch dort meint für die Griechen das Gesetzte stets das zum Vorliegen Gekommene und also Vorliegende. Das Gestellte ist das in seinen Stand Freigelassene, nicht das durch unser Leisten Bewirkte und so von uns Abhängige. Zufolge des späteren Gebrauches der Namen Thesis, Antithesis, Synthesis, zumal bei Kant und im deutschen Idealismus, hören wir im Wort Thesis sogleich und nur das spontane Tun und die Bewegung des vorstellenden Subjektes. Von hier aus fällt es uns schwer, das Sagen des griechischen Wortes rein zu vernehmen, wonach die *θέσις* auf Liegen und Vorliegen bezogen bleibt.

Das Wesentliche am Liegen ist nicht der Gegensatz zum Stehen, sondern in beidem, im Liegenden und im Stehenden, waltet dies als das Wesentliche, daß es, von sich aus herbeikommend, erscheint. So sprechen wir heute noch im Buchhandel von einer Neuerscheinung. Das Buch ist erschienen, d. h. es liegt jetzt vor, es ist da, als Anwesendes kann es uns jetzt angehen. Der Verlag, der das Buch verlegt, bringt es herbei.

Das Legen, *λέγειν*, betrifft das Liegende. Legen ist Vorliegenlassen. Wenn wir etwas von etwas sagen, lassen wir es als das und das vorliegen und d. h. zugleich erscheinen. Das zu-einem-Vorschein-Bringen und Vorliegenlassen ist das griechisch gedachte Wesen des *λέγειν* und des *λόγος*.

Das Wesen des Sagens bestimmt sich nicht aus dem lautlichen Zeichencharakter der Wörter. Das Wesen der Sprache lichtet sich aus dem Bezug des Vorliegenden zum Vorliegenlassen. Doch dieses Wesen der Sprache bleibt den Griechen verhüllt. Sie haben dieses Wesen der Sprache nie eigens hervorgehoben oder gar in das Fragwürdige gebracht. Aber ihr Sagen bewegt sich in diesem Wesen.

Die hier genannten Verhältnisse wiegen so schwer und tragen so weit, daß sie im Einfachen bleiben. Darum übersieht man sie fortgesetzt und mit einer kaum vorstellbaren Hartnäckigkeit. Der heutigen Vielwisserei fehlt noch jeder Sinn, um das Gewicht der hier gewiesenen Verhältnisse abzuschätzen. Wenn wir im Spruch des Parmenides *τὸ λέγειν* übersetzen durch: das Sagen, dann ist dies lexikalisch richtig, aber es sagt nichts. Im Gegenteil. Die Übersetzung verstrickt uns in eine unmögliche Zumutung, die wir an Parmenides stellen müssen, daß nämlich zuerst das Sagen nötig sei und dann das Denken zu folgen habe. Übersetzen wir *τὸ λέγειν* jedoch im Sinne des vorhin Erläuterten, dann heißt *χρή: τὸ λέγειν*... Es brauchet: das Legen, Vorliegenlassen...

Jetzt wird erst die Aussicht auf das folgende frei. Aber auch jetzt nicht und jetzt noch weniger dürfen wir das folgende *νοεῖν* mit »denken« übersetzen, das die geläufige Übersetzung genau so gedankenlos hinredet wie das *λέγειν* als »sagen«.

Wenn wir *νοεῖν* durch »vernehmen« übersetzen, verfahren wir vorsichtiger, als wenn wir schnurstracks »denken« sagen und dabei unterstellen, das Gesagte verstehe sich von selbst. Allein damit, daß wir jetzt in der Übersetzung von *νοεῖν* das Wort »denken« durch »vernehmen« nur ersetzen, ist wiederum nichts gewonnen, solange wir uns nicht auf die mit *νοεῖν* genannte Sache einlassen. Vor allem dürfen wir »vernehmen« nicht sogleich für die vollständig angemessene Übersetzung halten, zumal dann nicht, wenn wir »vernehmen« nur in dem Sinne meinen, der in der Aussage anklingt: wir vernehmen ein Geräusch.

Hier meint »vernehmen« dasselbe wie: aufnehmen. Das so übersetzte *νοεῖν* gelangt dann, um aushilfsweise eine Unterscheidung Kants zu gebrauchen, in die Bedeutungsrichtung des Vernehmens im Sinne einer Rezeptivität, die gegen die Spontaneität unterschieden wird, aus der wir von uns her uns so und so zum Vernommenen stellen. Im rezeptiven Vernehmen bleiben wir passiv, ohne die aktive Stellungnahme zum Vernommenen. Doch gerade ein solches passives Hinnehmen meint das *νοεῖν* nicht. Deshalb betonte ich in Vorlesungen vor Jahren, im *νοεῖν*

als Vernehmen liege zugleich der Zug des Vor-nehmens von etwas.

Im νοεῖν geht uns das Vernommene so an, daß wir es eigens vornehmen, mit ihm etwas anfangen. Aber wohin nehmen wir das zu-Vernehmende auf? Wie nehmen wir es vor? Wir nehmen es in Acht. Das in Acht Genommene wird jedoch gerade so, wie es ist, belassen. Das In-die-Acht-nehmen macht sich an dem so Genommenen nicht zu schaffen. Das »In Acht nehmen« ist: in der Acht behalten.

Νοεῖν ist das In-die-Acht-nehmen von etwas. Das Hauptwort zu νοεῖν, nämlich νόος, νοῦς, bedeutet ursprünglich fast genau das, was wir früher als die Grundbedeutung von Gedanc, Andacht, Gedächtnis erläuterten. Die in der griechischen Sprache geläufigen Wendungen ἐν νόῳ ἔχειν und χαίρει νόῳ können wir nicht übersetzen durch: in der Vernunft behalten und durch: er freute sich in der Vernunft, sondern: χαίρει νόῳ, er freute sich im Herzen; ἐν νόῳ ἔχειν, im Andenken behalten.

NEUNTE STUNDE

Übergang von der achten zur neunten Stunde

Χρὴ τὸ λέγειν ... »Es brauchet das Sagen...« Was heißt λέγειν? Das Wort bedeutet schon bei Homer erzählen und berichten. Es bedeutet aber zugleich und von früh an und zwar weithin und in den mannigfaltigsten Bedeutungen seiner Wortsippe soviel wie legen. Man kann dies, daß λέγειν zugleich sagen und legen bedeutet, einfach feststellen. Diese beiden Bedeutungen liegen so weit auseinander, daß sie sich gar nicht stören. Λόγος, ein Wort, das dann bis in die höchsten Höhen der theologischen Spekulation reicht, und λέχος, ein Wort, das nur eine so gewöhnliche Sache wie ein Ruhelager bezeichnet, haben doch nicht das geringste miteinander zu tun. Warum soll man sich also durch die nun einmal bestehende Mehrdeutigkeit des Wortes λέγειν stören lassen? Wir laufen ohnedies so vielbeschäftigt im Geläufigen umher, daß wir meinen, auch der Weltlauf ließe sich durch geläufige Maßnahmen meistern.

Wir können aber auch angesichts dessen, daß λέγειν zugleich sagen und legen bedeutet, nachdenklich werden. Freilich erscheint diese Nachdenklichkeit einem heutigen Menschen als sehr abseitig, wenn nicht gar als verschroben, in jedem Falle als nutzlos. Doch vielleicht läßt er sich einmal daran erinnern, daß diesem merkwürdigen Wort λέγειν und λόγος, d. h. dem, was es nennt, die abendländische Logik entstammt.

Ohne das λέγειν dieser Logik müßte der heutige Mensch sein Motorrad entbehren. Es gäbe auch keine Flugmaschinen und keine Turbinen und keine Atomenergiekommissionen. Ohne dieses λέγειν und seinen λόγος gäbe es auch nicht die Trinitätslehre des christlichen Glaubens, nicht die theologische Auslegung des Begriffes der zweiten Person in der Gottheit. Ohne dieses λέγειν und

seinen λόγος gäbe es kein Zeitalter der Aufklärung. Ohne dieses λέγειν gäbe es keinen dialektischen Materialismus. Die Welt sähe ohne den λόγος der Logik anders aus. Doch es wäre müßig, sich ausmalen zu wollen, wie die Welt dann aussähe.

Allein, ist es nicht ebenso überflüssig, der nun einmal bestehenden Sonderbarkeit nachzugehen, daß das griechische Wort λέγειν hier »legen« und dort »sagen« bedeutet? Es ist überflüssig, darauf einzugehen. Es ist sogar nutzlos. Das Nutzlose gehört nirgendshin. Darum ist es überall, wo immer es auftaucht, am verkehrten Platz. Daraus ergeben sich eigentümliche Folgerungen. Da wir uns hier nicht anmaßen, dem Nutzlosen gewachsen zu sein, begnügen wir uns mit der Möglichkeit, die Erörterung über das λέγειν als »legen« und »sagen« könnte irgendwann wenigstens etwas nützen. Darum fragen wir zum Schluß noch einmal.

Wir fragen: was ereignet sich, wenn λέγειν zugleich legen und sagen bedeutet? Sind diese Bedeutungen nur durch irgendeinen Zufall nebeneinander und unter das gemeinsame Dach des gleichen Wortlautes geraten? Oder steht es anders? Hat sich gerade dies, was das Sagen in seinem Wesen ist und λέγειν heißt, als ein Legen zum Scheinen gebracht? In welcher Wesensgestalt ist die Sprache ans Licht gelangt, wenn ihr Sagen als ein Legen übernommen und vollbracht wird?

So wäre denn vor allem zu klären, was legen heißt. Merkwürdig bleibt, daß wir dergleichen wie das Legen, das wir täglich und stündlich in den mannigfaltigsten Weisen ausüben, erst noch klären müssen. Worauf es beim Legen ankommt und wobei dieses selber jeweils ankommt, ist, daß das zu-Legende liegt und dadurch fortan zu dem gehört, was *schon* vorliegt. Dieses ist zumal dann das in erster Linie Vorliegende, wenn es *vor* allem Legen und Stellen, das der *Mensch* bewerkstelligt, schon liegt, indem es all dem, was der Mensch anlegt, hinlegt und zerlegt, im Vorliegen schon zuvorkommt.

Für die Griechen ist das Sagen ein Legen. Im Sagen west die Sprache. Wenn sich den Griechen das Wesen der Sage vom Legen her bestimmt, dann muß ihnen am Legen und Liegen und Vor-

liegen in einem ausgezeichneten Sinne gelegen sein und dies so entschieden, daß sich den Griechen sogar das, was *ist*, nicht nur das Sagen darüber, aus dem Legen und Liegen her eröffnet und bestimmt. Meer und Gebirge, Stadt und Insel, Tempel und Himmel liegen vor und erscheinen aus ihrem Vorliegen.

Sollte nun der Mensch, wenn er sich im so Vorliegenden vorfindet, dem Vorliegenden nicht dadurch rein entsprechen, daß er das Vorliegende so vorliegen läßt, wie es liegt? Und sollte dieses Vorliegenlassen dann nicht dasjenige Legen sein, in dessen Spielraum sich alles übrige Legen, das der Mensch betreibt, abspielt? So würde denn das Legen jetzt plötzlich als ein Bezug sichtbar, der den Aufenthalt des Menschen auf dieser Erde von Grund aus durchwaltet, ohne daß wir je gefragt hätten, woher dieser Bezug stammt. So wäre denn das λέγειν als Legen und Liegenlassen inmitten des Geläufigen und des Geheueren des menschlichen Daseins etwas Un-geheueres?

Und das λέγειν als Sagen? Sagen ist die Sache der Sprache. Was sagt die Sprache? Ihr Gesagtes, das, was sie spricht und was sie schweigt, bleibt immer und überall das, was ist, sein kann, gewesen und im Ankommen ist; und all dies am unmittelbarsten und reichsten dort, wo die Wörter »ist« und »sein« gar nicht eigens in die Verlautbarung gelangen. Denn das, was im eigentlichen Sinne jeweils zur Sprache kommt, ist wesentlich reicher als das, was in die hörbaren und sichtbaren Gestalten der Verlautbarung eingeht und als solches dann im Geschriebenen der Schrift wieder verstummt. Gleichwohl bleibt alles Sagen verborgener Weise auf Jenes bezogen, das nennbar bleibt durch ein »Es ist«.

»Es ist ein Licht, das der Wind ausgelöscht hat.

Es ist ein Heidekrug, den am Nachmittag ein Betrunkener verläßt.

Es ist ein Weinberg, verbrannt und schwarz mit Löchern voll Spinnen.

Es ist ein Raum, den sie mit Milch getüncht haben.

Der Wahnsinnige ist gestorben...«

Das steht nicht in einem Lehrbuch der Logik, sondern anderswo.

Das Legen, als Vorliegenlassen in der weitesten Weise gedacht, bezieht sich auf das Vorliegende im weitesten Sinne, das lautlos spricht: es ist.

Legen und Sagen beziehen sich in der selben Weise des Erscheinenlassens auf das Selbe. Sagen erweist sich als ein Legen und heißt λέγειν.

Χρὴ τὸ λέγειν τε ... »Es brauchet das Vorliegenlassen so auch νοεῖν.« Dieses Wort bedeutet ursprünglich nicht »denken«, so wenig wie das λέγειν. Beide haben sich erst aus ihrem ursprünglichen Wesen her verschwistert und werden dann in der Folge auf das verengt, was die Logik als Wesen des Denkens verhandelt. Im νοεῖν waltet ein Vernehmen, das jedoch im voraus kein bloßes Hinnehmen von etwas ist. Das νοεῖν ver-nimmt im vor-hinein so, daß es in die Acht nimmt. Die Acht ist die Wacht, die das Vorliegen in die Wahr nimmt, selber jedoch einer Verwahrung bedarf, die im λέγειν als dem Versammeln vollzogen wird. Daher bedeuten νόος und νοῦς ursprünglich nicht das, was sich später als die Vernunft herausbildet; νόος bedeutet das Sinnen, das etwas im Sinn hat und sich zu Herzen nimmt. Darum bedeutet νοεῖν auch das, was wir unter wittern und Witterung verstehen. Zwar gebrauchen wir dieses Wort eher von den Tieren, vom Wild.

Das menschliche Wittern ist das Ahnen. Weil wir nun aber längst alles Wissen und Können vom Denken der Logik her verstehen, wird auch die »Ahnung« mit diesem Maßstab gemessen. Der Kandidat im Examen z.B. hat keine Ahnung von der Sache. Ahnung meint hier die dürftige Vorstufe zum rechten Wissen. Aber das alte Wort »ahnen« sagt anderes. Es stammt wie »äußern« von »außen« von der Präposition »an«. Das Wort »ahnen« wird ursprünglich impersonal gebraucht: »es anet mir« oder sogar »es anet mich«: etwas kommt mich an, überkommt mich. Das eigentliche Ahnen ist die Weise, durch die Wesenhaftes uns ankommt und sich uns so in die Acht gibt, damit wir es darin behal-

ten. Dieses Ahnen ist nicht die Vorstufe an den Treppen des Wissens. Es ist die Halle, die alles Wißbare verhehlt, d.h. verbirgt.

Wir übersetzen νοεῖν durch: in die Acht nehmen.

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τε...

»Es brauchet das Vorliegenlassen so (das) In-die-Acht-nehmen auch...«

Neunte Stunde

Wir übersetzen λέγειν durch: Vorliegenlassen; νοεῖν aber durch: In-die-Acht-nehmen. Diese Übersetzung ist nicht nur sachge-rechter, sondern zugleich deutlicher. Wir halten das Wesentliche in vier Punkten auseinander und fest:

1. Durch die Übersetzung leuchtet ein, weshalb und in welcher Weise das λέγειν dem νοεῖν voraufgeht und darum zuerst genannt wird. Das Vorliegenlassen muß uns überhaupt etwas zu-bringen, was dann^a als ein Vorliegendes in die Acht genommen werden kann. Das λέγειν geht dem νοεῖν auch nicht nur insofern voraus, als es zuerst vollzogen werden muß, damit das νοεῖν etwas vorfinde, was es in Acht nehmen kann. Vielmehr geht das λέγειν über das νοεῖν auch schon hinweg, insofern es das, was das νοεῖν in die Acht nimmt, zugleich wieder sammelt und als Versammeltes verwahrt; denn λέγειν ist als legen zugleich legere, d.h. lesen. Darunter versteht man gewöhnlich nur, daß wir eine Schrift und Geschriebenes auffassen und durchgehen. Dies geschieht jedoch so, daß wir die Buchstaben versammeln. Ohne dieses Versammeln, d.h. ohne die Lese im Sinne der Ähren- und Weinlese, ver-

^a = daraufhin – das »dann« ist nicht im Sinne einer zeitlichen Abfolge zu verstehen, sondern im Sinne von »daraufhin« und dies wörtlich gedacht. Dies will sagen: das νοεῖν ist auf das λέγειν gegründet. Das Zusammengehören von λέγειν und νοεῖν schließt ein Fundierungsverhältnis zwischen beiden nicht aus sondern ein.

möchten wir nie, auch nicht durch ein noch so scharfes Beobachten von Schriftzeichen, ein Wort zu lesen.

2. λέγειν und νοεῖν sind daher nicht nur in einer Aufreihung einander zugeordnet, jetzt λέγειν, dann νοεῖν, sondern eines fügt sich in das andere. Das λέγειν, das Vorliegenlassen, entfaltet sich von sich her zum νοεῖν. Das hier genannte Vorliegenlassen ist alles andere, nur kein gleichgültig vorübergehendes Liegenlassen. Wenn wir z. B. das Meer vor uns liegen lassen, wie es liegt, dann sind wir im λέγειν bereits dabei, das Vorliegende in der Acht zu halten. Wir haben das Vorliegende schon in die Acht genommen. Das λέγειν ist unausgesprochen auf das νοεῖν angelegt.

Umgekehrt bleibt das νοεῖν stets ein λέγειν. Wenn wir Vorliegendes in die Acht nehmen, achten wir sein Vorliegen. Im Achten sammeln wir uns auf das Vorliegende und versammeln das in die Acht Genommene. Wohin? Wohin anders als auf es selber, damit es so erscheine, wie es von ihm selbst her vorliegt. Die Sprache des Spruches ist denn auch überaus sorgfältig. Sie verknüpft nicht lediglich das λέγειν mit dem νοεῖν durch ein bloßes καί, durch ein »und«, sondern der Spruch lautet: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε. Dieses τε - τε hat eine rückbezügliche Bedeutung und sagt: λέγειν und νοεῖν, Vorliegenlassen und In-die-Acht-nehmen gehen aufeinander und ineinander ein und zwar wechselweise. Die Beziehung zwischen λέγειν und νοεῖν ist keine Anstückung sonst fremder Sachen und Verhaltensweisen aneinander. Die Beziehung ist ein Gefüge und zwar von solchem, was je von sich her, das eine dem anderen zugewendet, d.h. verwandt ist. Wir übersetzen demgemäß τὸ λέγειν τε νοεῖν τε durch: das Vorliegenlassen so (nämlich wie dieses) das In-die-Acht-nehmen auch (nämlich wie jenes).

3. Durch diese Übersetzung wird nicht nur die Bedeutung der beiden Wörter λέγειν und νοεῖν sachgemäßer herausgehoben, sondern der ganze Spruch wird von da her erst in dem hörbar, was er spricht. Der Spruch setzt nicht voraus, was Denken heißt, sondern er verweist allererst in die Grundzüge dessen, was in der Folge sich dann als Denken bestimmt. Durch das Gefüge von λέ-

γειν und νοεῖν wird das, was Denken heißt, erst angesagt. Die mögliche Eingrenzung des Denkens auf seinen durch die Logik festgemachten Begriff bereitet sich hier erst vor. Das λέγειν sowohl als auch das νοεῖν, beide aus ihrem Gefüge, vollbringen das, was später eigens und nur für eine kurze Zeit ἀληθεύειν genannt wird: entbergen und entborgenhalten das Unverborgene.

Das verhüllte Wesen von λέγειν und νοεῖν beruht darin, daß sie dem Unverborgenen und seiner Unverborgenheit entsprechen. Von hier aus ahnen wir, inwiefern das χρή, unter dem das Gefüge von λέγειν und νοεῖν steht, durch die Ἀλήθεια gesprochen wird. Um dies klarer zu sehen, bedürfte es einer Übersetzung des ganzen Einganges dessen, was man das »Lehrgedicht« des Parmenides zu nennen pflegt. Wir müssen erst ein anderes bedenken. Es führt freilich auf das Genannte^b zu, das, ohne eigens erörtert zu sein, in Jenem durchscheint, worauf der Schluß der Vorlesung hinweist.

Das Gefüge von λέγειν und νοεῖν ist indessen von einer Art, daß es nicht in sich beruht. Das Vorliegenlassen und das In-die-Acht-nehmen verweisen in sich selbst auf solches, was sie an-geht und sie dadurch erst vollständig bestimmt. Darum läßt sich das Wesen des Denkens weder durch das λέγειν, für sich genommen, noch durch das νοεῖν, für sich genommen, aber auch noch nicht durch das Zusammennehmen beider als Gefüge zureichend bestimmen.

Später werden diese Wege allerdings beschritten. Das Denken wird zum λέγειν des λόγος im Sinne der Aussage. Das Denken wird zugleich zum νοεῖν im Sinne des Vernehmens durch die Vernunft. Beide Bestimmungen des Denkens verkoppeln sich und bestimmen aus dieser Verkoppelung, was fortan in der abendländisch-europäischen Überlieferung Denken heißt.

Die Verkoppelung von λέγειν und νοεῖν als Aussagen und als Vernunft schlägt sich in dem nieder, was die Römer die ratio nennen. Das Denken erscheint als das Rationale. Ratio stammt vom

^b »das Genannte« bezieht sich darauf, daß das χρή von der Ἀλήθεια gesprochen wird.

Zeitwort reor. Reor besagt: etwas für etwas nehmen: νοεῖν; dies ist zugleich: etwas als etwas darlegen: λέγειν. Die ratio wird zur Vernunft. Über sie handelt die Logik. Kants Hauptwerk, die »Kritik der reinen Vernunft«, erörtert die Kritik der reinen Vernunft auf dem Wege einer Logik und Dialektik.

In der ratio verschwindet jedoch das ursprüngliche Wesen von λέγειν und νοεῖν. Mit dem Aufkommen der Herrschaft der ratio kehren sich alle Verhältnisse um. Denn jetzt erklären die mittelalterliche und die neuzeitliche Philosophie das *griechische* Wesen von λέγειν und νοεῖν, von λόγος und νοῦς aus *ihrem* Begriff der ratio her. Diese Erklärung klärt jedoch nicht mehr auf, sondern sie verdunkelt. Die Aufklärung verfinstert die Wesensherkunft des Denkens. Sie sperrt überhaupt jeden Weg in das Denken der Griechen ab. Allein dies besagt nicht, die nachgriechische Philosophie sei falsch und sei ein Irrweg. Es sagt höchstens, daß die Philosophie trotz aller Logik und Dialektik nicht in die Erörterung der Frage: »Was heißt Denken?« gelangt. Von dieser verborgenen Frage entfernt sich die Philosophie am weitesten, wenn sie auf den Gedanken gebracht wird, das Denken müsse mit dem Zweifeln beginnen.

4. Wenn wir noch genauer, als dies bisher geschah, in das hinein hören, was λέγειν und νοεῖν durch die Übersetzung sagen, wenn wir im Gefüge beider das erste Scheinen von Wesenszügen des Denkens suchen, dann werden wir uns hüten, das im Spruch Gesagte sogleich als eine starre Definition über das Denken aufzugreifen. Bleiben wir stattdessen behutsam, dann finden wir etwas Seltsames. Seine Befremdlichkeit darf nicht im geringsten abgemildert werden.

Das νοεῖν, In-die-Acht-nehmen, wird durch das λέγειν bestimmt. Dies bedeutet zweierlei.

Einmal: das νοεῖν entfaltet sich vom λέγειν her. Das Nehmen ist kein Zugreifen, sondern ein Ankommenlassen des Vorliegenden.

Zum anderen wird das νοεῖν im λέγειν einbehalten. Die Acht, in die es nimmt, gehört zur Versammlung, in die das Vorliegende als ein solches geborgen wird.

Das Gefüge von λέγειν und νοεῖν ist der Grundzug des Denkens, das sich hier ins Wesen regt. Das Denken ist demnach kein Greifen, weder ein Zugriff auf das Vorliegende, noch ein Angriff dagegen. Das Vorliegende wird im λέγειν und νοεῖν nicht mit Griffen be-arbeitet. Das Denken ist kein Be-greifen. In der hohen Frühe seiner Wesensentfaltung kennt das Denken nicht den Begriff. Das liegt keineswegs daran, daß hier das Denken noch unentwickelt ist. Das sich entfaltende Denken wird vielmehr noch nicht in Grenzen eingeschlossen, die es begrenzen, indem sie seiner Wesensentfaltung Schranken setzen. Die später folgende Einschränkung aber gilt dann freilich nicht als Verlust und Mangel, sondern als der einzige Gewinn, den das Denken zu bieten hat, wenn seine Arbeit als die des Begriffes geleistet wird.

Aber das gesamte große Denken der griechischen Denker, Aristoteles eingeschlossen, denkt begrifflos. Denkt es deshalb ungenau und unscharf? Nein und im Gegenteil: es denkt sachgerecht. Dies sagt zugleich: das Denken bleibt auf seinem Weg. Das ist der Weg in das Fragwürdige. Was das Seiende in seinem Sein sei, bleibt auch für Aristoteles noch eine immerwährende Frage. Am Schluß des Buches über »Kant und das Problem der Metaphysik« (1929) wird auf einen längst vergessenen Satz aus den Abhandlungen des Aristoteles zur »Metaphysik« (Z1, 1028b 2 sqq.) hingewiesen. Er lautet:

καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν...

»Und so bleibt also auch von altersher und so auch jetzt und immerfort ein Gesuchtes und damit ein solches, das keine Auswege bietet (dies): was ist das Seiende...?«

Es trägt allerdings nichts aus, wenn man jetzt diesen Satz des Aristoteles wieder zitiert und dabei überhört, daß er unablässig den Gang auf den Weg in die Fragwürdigkeit verlangt. Das Aushalten in solchem Fragen trennt diesen Denker Aristoteles durch einen Abgrund von allem Aristotelismus, der wie jede Anhängerschaft das Fragwürdige in eine entschiedene Antwort umfälscht.

Wo solches aber nicht geschieht, wird das Fragwürdige zum bloß Fraglichen. Dies zeigt sich dann als das Unsichere, Gebrechliche und Zerbrechliche, das auseinanderzufallen droht. Darum bedarf es der Sicherung, die alles in eine übersehbare Sicherheit zusammenstellt. Diese sichernde Zusammenstellung, *σύστημα*, ist das System. Das systematische und systembildende Vorstellen durch Begriffe kommt zur Herrschaft.

Begriff und System sind dem griechischen Denken in gleicher Weise fremd. Deshalb bleibt es auch von Grund aus anderer Art als die neuere Denkart von Kierkegaard und Nietzsche, die zwar eigens gegen das System denken, aber darum gerade in der Botmäßigkeit zum System gefangen bleiben. Kierkegaard bleibt durch die Vermittlung der Metaphysik Hegels philosophisch überall einerseits in einem dogmatischen Aristotelismus hängen, der demjenigen der mittelalterlichen Scholastik in nichts nachsteht, andererseits in der Subjektivität des deutschen Idealismus. Kein Einsichtiger wird die Anstöße wegleugnen wollen, die von Kierkegaard im Hinblick auf die erneute Beachtung des »Existentiellen« ausgingen. Dagegen hat Kierkegaard zu der entscheidenden Frage nach dem Wesen des Seins nicht das geringste Verhältnis.

Für uns ist hier jedoch anderes zu beachten: die vom neuzeitlichen Begriffsdenken her gelenkte Auslegung des griechischen Denkens bleibt diesem nicht nur ungemäß, sondern verhindert, daß wir vom Fragwürdigen des griechischen Denkens angesprochen und dadurch in einem stets höheren Anspruch des Fragens gehalten werden. Allerdings dürfen wir auch nicht die Besinnung darüber versäumen, weshalb und auf welchem Wege gerade das Denken der Griechen die Ausbildung des Denkens im Sinne des begrifflichen Vorstellens wesentlich vorbereitete und sogar nahelegen mußte. Auf unserem jetzigen Weg gilt es aber erst zu sehen, daß unser heutiges Vorstellen, solange es sich auf sich selbst versteift, sich selber den Weg in den Beginn und damit in den Grundzug des abendländischen Denkens verlegt. Das zeigt sich schon an den Übersetzungen:

χρή: τὸ λέγειν τε νοεῖν τε...

übersetzen wir jetzt durch:

»Es brauchet: das Vorliegenlassen so (das) In-die-Acht-nehmen auch...«

Doch es brauchet das λέγειν und νοεῖν nicht nur überhaupt und im allgemeinen, gleich als handelte es sich nur um eine Aufforderung zur Aufmerksamkeit in allem Vorstellen, als sollte der Spruch, in der gewöhnlichen Übersetzung ausgedrückt, sagen: es ist nötig, daß wir denken. Vielmehr geleitet der Spruch erst in das Aufleuchten des Wesens des Denkens.

Doch von woher ist dieses Wesen seinerseits bestimmt? Woher anders als von dem her, worauf sich λέγειν und νοεῖν beziehen. Dies wird im folgenden Wort genannt. Es lautet: εἶν. Man übersetzt es durch »Seiendes«. Später lautet das Wort nur noch ὄν. Das ε verschwindet, aber dieser Laut ε nennt gerade den Stamm des Wortes: ἐ, ἐς, ἔστιν, est, »ist«. Wir übersetzen εἶν nicht durch »das Seiende«, weil der Artikel fehlt. Das Fehlen des Artikels steigert gerade das Befremdliche noch. Mit εἶν ist Jenes genannt, wovon das Vorliegenlassen und das In-die-Acht-nehmen an-gegangen sind.

Ἐόν, Seiendes, diese Übersetzung ist lexikalisch wiederum so richtig wie diejenige von λέγειν durch »sagen«. Auch verstehen wir das übersetzende Wort »Seiendes« ohne jede Schwierigkeit wenigstens so lange, als unser Vorstellen und Meinen sich dabei im Fraglosen, Durchschnittlichen und Gewöhnlichen bewegt.

ZEHNTE STUNDE

Übergang von der neunten zur zehnten Stunde

Der Titel der Vorlesung ist eine Frage. Sie lautet: was heißt Denken? Von einer Vorlesung erwartet man, daß sie die Frage beantwortet. Der Verlauf der Vorlesung bringt somit den Titel Schritt für Schritt zum Verschwinden. Aber der Titel dieser Vorlesung bleibt. Denn er ist so gemeint, wie er lautet. Er betitelt die ganze Vorlesung. Sie bleibt eine einzige Frage: was heißt uns denken? Was ist Jenes, das uns in das Denken heißt?

Auf dem Weg, den wir eingeschlagen haben, versuchen wir, dem Geheiß nachzugehen, wodurch das abendländisch-europäische Denken in das gerufen und gewiesen ist, was als Denken vollbracht wird.

Das Geheiß, dem wir nachfragen, versuchen wir in einem Spruch des Parmenides zu hören, der sagt:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τε

»Es brauchet das λέγειν so auch das νοεῖν.«

Die beiden Wörter bezeichnen später bei Platon und Aristoteles, jedes für sich, dasjenige, was die nachkommende Philosophie unter Denken versteht.

Wenn wir jedoch im Gefolge der späteren Überlieferung das λέγειν und νοεῖν im Spruch des Parmenides sogleich mit Denken übersetzen, dann treten wir damit unserer eigenen Absicht in den Weg. Denn wir versuchen doch, aus dem Spruch erst zu hören, in welche Grundzüge seines Wesens das Denken geheißen wird. Wir übersetzen darum wörtlich λέγειν durch: vorliegenlassen, νοεῖν aber durch: in die Acht nehmen. Beide gehören wechselweise in *ein* Gefüge zusammen. Allein auch dieses Gefüge kennzeichnet noch nicht den Grundzug des Denkens.

Das Gefüge bedarf seinerseits der Bestimmung durch dasjenige, dem es sich fügt. Was ist dies? Offenbar Jenes, worauf sich λέγειν und νοεῖν beziehen. Der Spruch nennt es im unmittelbar folgenden Wort. Es lautet: εἶν. Man übersetzt es lexikalisch richtig durch: Seiendes. Jedermann versteht das Wort wenigstens ungefähr und für den täglichen Gebrauch, falls dieses Wort überhaupt in der Alltagssprache gesprochen wird.

Zehnte Stunde

Wollten wir indessen nachprüfen, was jedermann sich jeweils vorstellt, wenn er das Wort »Seiendes« hört oder nachspricht, dann ergäben sich die verschiedenartigsten und wunderlichsten Auskünfte. Wir müßten dabei einer seltsamen Verwirrung ins Gesicht sehen und vermutlich anerkennen, daß das vielberufene Chaotische des heutigen Weltzustandes schon in solchen unscheinbaren Bereichen sich umtreibt, wie es der Bedeutungsreich dieses Wortes zu sein scheint. Vielleicht hat das genannte Chaos hier sogar seine Wurzel. Aber noch rätselhafter ist, daß man sich gleichwohl versteht. Alles ist auf einen Nenner gebracht, der uns das nennt, was man so durchgängig unter einem »Seienden« versteht. Man ist jederzeit in der Lage, durch beliebige Hinweise unmittelbar das auszuweisen, was das Wort »Seiendes« meint. Man zeigt auf das Gebirge, das Meer, den Wald, das Roß, das Schiff, den Himmel, den Gott, das Kampfspiel, die Volksversammlung. Die Hinweise sind richtig.

Aber dann verstehe einer noch, was ein griechischer Spruch soll, der sagt: Es *braucht* das Vorliegenlassen... von Vorliegendem. Das λέγειν, das Vorliegenlassen, erübrigt sich in dem gleichen Maße wie das nachfolgende νοεῖν. Denn die Sterblichen nehmen von selbst und ständig das Vorliegende wahr. Sie beobachten auf ihren Zügen das Gebirge und auf ihren Fahrten das Meer. Sie beobachten die Zeichen des Himmels und achten auf

die Winke des Gottes. Sie beobachten sich selber im Kampfspiel. Sie geben aufeinander acht beim Gelage und in der Volksversammlung. Das Vorliegenlassen und das Beachten des εἶν, des Seienden, macht sich von selber, nämlich dadurch, daß solche Lebewesen wie die Menschen vorkommen. Diese bedürfen nicht erst eines besonderen Zuspruches zum λέγειν und νοεῖν. Sie wissen davon auch nichts.

Gleichwohl spricht der Spruch und sagt: χρή... Es brauchet das Vorliegenlassen so (das) In-die-Acht-nehmen auch: εἶν, Seiendes. Aber der Spruch endet nicht mit εἶν. Das letzte Wort hat im Spruch jenes Wort, das er zuletzt spricht: εὖν ἔμμεναι. Der Infinitiv ἔμμεναι ist wie ἔσμεναι eine ältere Form für εἶναι und bedeutet: sein.

»Es brauchet: das Vorliegenlassen und so (das) In-die-Acht-nehmen auch: Seiendes: sein.«

Wovon reden wir, wenn wir jetzt diese Wörter gebrauchen? Wir gehen damit um wie mit tauben Nüssen. »Seiendes« und »sein« sind fast nur leere Wortschälle. Nebenher besitzen wir dann noch eine historische Kenntnis davon, daß die Philosophie von altersher mit diesen Worten das Thema nennt, an dem sie sich abmüht. Wir finden uns in einer absonderlichen Lage.

Einerseits sagen die Worte »Seiendes« und »sein« nichts Greifbares. Andererseits sind sie die höchsten Titel der Philosophie. Aber zugleich nehmen sich diese Titel, wo sie im betonten Sinne genannt werden, auch wieder wie Fremdkörper in der Sprache aus. Sie stören den wohl lautenden und schlichten Gang des ungekünstelten Sagens. Schließlich weht eine eisige Luft um diese Wörter. Man weiß nicht recht, von woher sie stammt, ob aus Jensem, was sie nennen, oder aus der erkalteten und abgestorbenen Art, in der sie jedes philosophierende Reden und Schreiben durchgeistern. Dies alles ist beelendend für den, der sich nichts vormacht und sich durch das Seins- und Existenzgeschrei nicht verwirren läßt.

Mit diesen elenden Mitteln, mit den flatterigen und leeren

Wörtern »Seiendes« und »sein«, sollen wir die Übersetzung des Parmenides-Spruches bestreiten und zwar die Übersetzung seiner Schlußworte, auf die offensichtlich alles ankommt?

Sie lauten: ἔόν: ἔμμεναι. Der Spruch soll uns sagen, was Jenes ist, das die Sterblichen in das Denken heißt, indem es sie in die Grundzüge des Denkens, in das Gefüge von λέγειν und νοεῖν einbezieht und einweist. Aus dem Spruch hören wir jedoch zunächst nur dies, daß λέγειν und νοεῖν ihrerseits sich auf das ἔόν: ἔμμεναι beziehen. Dieses ist gleichsam der Gegenstand ihres Bezugs. Sind λέγειν und νοεῖν zufällig an diesen Gegenstand geraten, der keiner ist? Vermutlich nicht. Denn der Spruch sagt mit seinem ersten Wort χρή: »Es brauchet...«

Aber weshalb und in welcher Weise beziehen sich das Vorliegenlassen und das In-die-Acht-nehmen auf das ἔόν ἔμμεναι, auf »Seiendes«, auf »sein«? Es brauchet den Bezug hierauf. Wer oder was brauchet diesen Bezug des λέγειν und νοεῖν auf ἔόν ἔμμεναι? Brauchet »Seiendes«, brauchet »sein« das Vorliegenlassen und das In-die-Acht-nehmen?

Seiendes kann doch sein, ohne daß Menschen sind, die es beachten? Lange genug schon ist die Rede im Umlauf, das Seiende sei »an sich«. Ist solches Reden auch »an sich«? Oder steht es mitsamt seinem Gedachten unter einem Geheiß? Geht das Geheiß, das in das Denken heißt, vom Seienden aus oder vom Sein oder von beiden oder von keinem der beiden? Ist das ἔόν ἔμμεναι nicht *nur*, wie es scheinen könnte, das Objekt für das λέγειν und das νοεῖν? Ist das ἔόν ἔμμεναι, ist »Seiendes«, ist »sein« weit eher das Subjekt, das erst alles λέγειν und νοεῖν an sich zieht und auf sich bezieht und zwar notwendig? Aber die Rede von »Objekt« und »Subjekt« ist hier nur der gröbste Notbehelf, mit dem wir das jetzt aus der Ferne auftauchende Verhältnis kennzeichnen.

Um darüber ins klare zu kommen, um dahin auch nur fragen zu können, müssen wir doch wohl erst klären, was die griechischen Worte ἔόν und ἔμμεναι bedeuten. Vermutlich gehört das, was sie nennen, zusammen. Denn »Seiendes« und »sein« sind

doch schon sprachlich nur verschiedene Formen des selben Wortes. Sie nennen, so scheint es, die selbe Sache.

Wir können die Zusammengehörigkeit der beiden Worte herausheben und kennzeichnen, auch ohne daß wir bereits imstande sind, das in den Worten Genannte sachgerecht zu denken. Wir müssen sogar die Art der Zusammengehörigkeit eigens beachten, wenn wir den Spruch des Parmenides überhaupt in der gemäßen Weise hören wollen.

Zum Glück gibt uns Parmenides selber durch die Art seines Sagens einen Wink, der uns hilft, die Art der Zusammengehörigkeit von ἔόν und ἔμμεναι, von »Seiendes« und »sein« in den Blick zu bringen.

Parmenides gebraucht nämlich an anderen Stellen oft für ἔμμεναι, εἶναι auch das Wort ἔόν. Das ist auf den ersten Blick, besonders von dem jetzt erörterten Spruch her gesehen, befremdlich. In der Sache aber ist dieser Sprachgebrauch so gut begründet, wie nur etwas begründet sein kann. Wenn wir den jetzt erwähnten Sprachgebrauch, statt ἔμμεναι auch ἔόν zu sagen, in den Spruch einsetzen, dann lautet er:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔόν.^a

Dem Wortlaut nach wird so nur zweimal das gleiche und damit erst recht nichts gesagt. Es müßte denn das selbe Wort ἔόν an der ersten und an der zweiten Stelle Verschiedenes sagen. Das ist der Fall. Damit jedoch solches möglich wird, muß ein und das selbe Wort ἔόν zweierlei bedeuten. Aber ist nicht jedes Wort mehrdeutig? Zweifellos. Allein das Wort ἔόν ist nicht zufällig und in einem unbestimmten Sinne mehrdeutig. Es ist vielmehr zweideutig und dies wiederum in einem bestimmten und ausgezeichneten Sinne.

Um dies zu verdeutlichen, bedarf es einer grammatischen Überlegung. Ihre Tragweite unterliegt freilich Vorbehalten, die sich aus dem folgenden von selbst ergeben.

Das Wort »Seiendes« klingt und spricht seiner Wortform nach wie die Wörter »Blühendes«, »Glänzendes«, »Ruhendes«,

^a ἔστι γὰρ εἶναι

»Schmerzendes« usf. Wörter dieser Wortform nennt die Grammatik von altersher Partizipien. Sie partizipieren, sie nehmen teil, nämlich an zwei Bedeutungen. Aber nicht, daß es nur zwei sind statt ihrer drei oder vier ist das Wesentliche, sondern daß die zwei Bedeutungen aufeinander verweisen. Die eine Bedeutung ist die eine zur anderen und umgekehrt. Das Wort »Blühendes« kann meinen: das jeweilige Etwas, das blüht, den Rosenstock, den Apfelbaum. Spricht das Wort nach dieser Hinsicht, dann nennt es solches, was in Blüte steht. »Blühendes« nennt jeweils etwas, das blüht, und meint dieses je für sich als dasjenige, dem das Blühen zusteht und eigen ist. Das Wort »Blühendes«, insofern es z. B. die Rose meint, spricht hier fast wie der Eigenname für das Genannte. Seiner sprachlichen Form nach hat es den Charakter eines Substantivums, eines Nomens. »Blühendes«, so verstanden, ist in der nominalen Bedeutung gebraucht.

Blühendes kann aber auch meinen: im Blühen, zum Unterschied gegen »Welkendes«, d. h. im Welken. Nicht das, was da jeweils gerade blüht oder welkt, ist gemeint, sondern: blühen, welken. »Blühendes« bedeutet jetzt: blühend und ist so in der verbalen Bedeutung gebraucht.

Die Partizipien nehmen zugleich an der nominalen und an der verbalen Bedeutung teil. Man lernt dies im Sprachunterricht der Schule. Doch man denkt sich nichts dabei. Aber jetzt und hier genügt der Hinweis darauf nicht mehr, daß die Partizipien zweideutig sind, gleich als handelte es sich lediglich darum, das in Frage stehende Wort *ἔόν*, Seiendes, unter die Partizipien einzureihen. Diese Einordnung ist zwar richtig, wenn wir es bei der Grammatik bewenden lassen, dabei, daß es nun einmal Wörter in dieser Sprachform gibt. Blühendes, das sagt: ein Blühendes und blühen; Fließendes sagt: ein Fließendes und fließen, und in dieser Art dann auch: »Seiendes«, das sagt: Seiendes und sein.

Doch weshalb sind die Partizipien zweideutig? Weil sie an zweierlei Bedeutungen teilhaben? Nein, sondern diese Wörter sind Partizipien, weil ihr Sagen auf solches bezogen bleibt, das in sich zwiefältig ist. Blühendes in der nominalen Bedeutung nennt

ein Seiendes, das blüht. Blühend in der verbalen Bedeutung nennt »blühend-sein«. Zwar gelangt in der nominalen Bedeutung des Wortes »Ein Blühendes« dies, daß hierbei natürlich etwas Seiendes gemeint ist, gar nicht erst zur Verlautbarung, soweit wie in der verbalen das Wort »sein«. Was ergibt sich aus all dem?

Das Particippium *ἔόν*, Seiendes, ist nicht *auch* ein Partizippium neben den unzähligen anderen, vielmehr *ἔόν*, *ens*, Seiendes ist das alle möglichen anderen zu sich versammelnde^b Particippium. Das Zweideutige der Partizipien beruht im Zwiefältigen dessen, was sie unausgesprochen nennen. Aber dieses Zwiefältige beruht seinerseits in einer *ausgezeichneten* Zwiefalt, die sich im Wort *ἔόν*, Seiendes, verbirgt. Man könnte meinen, Partizipien wie Blühendes, Tönendes, Fließendes, Schmerzendes seien konkret, dagegen bleibe das Particippium *ἔόν*, Seiendes, jederzeit abstrakt. Das Gegenteil ist die Wahrheit.

Das Particippium, worin alle übrigen verwurzelt und zusammengewachsen sind (*concrecere*) und dem sie jeweils entwachsen, ohne es eigens auszusprechen, ist jenes, durch das eine einzigartige und darum ausgezeichnete Zwiefalt spricht. Ihr gemäß west ein Seiendes im Sein, und Sein west als Sein eines Seienden. Diese Zwiefalt hat keine vergleichbare andere Art neben sich.

Der Titel »Particippium« ist ein grammatischer. Worauf er sich im Grunde, jedoch unausgesprochen, bezieht, ist jene Zwiefalt, die sprachlich-grammatisch durch die Wörter *ἔόν*, *όν*, *ens*, Seiendes, dem Anschein nach zu den übrigen Partizipien gerechnet wird. Die römischen Grammatiker des Altertums haben die Titel für die verschiedenen Wörterformen von den griechischen Grammatikern übernommen. Deren Untersuchungen stützen sich auf diejenigen Kennzeichnungen der Sprache, die sich aus den Betrachtungen der Logik über den *λόγος* und das *λεκτόν* ergeben haben. Diese Betrachtungen der Logik wiederum gehen auf die Philosophie Platons und des Aristoteles zurück.

^b unzureichend

So stammt z. B. die uns geläufige Unterscheidung zwischen Hauptwort und Zeitwort, Substantivum und Verbum nicht aus der Grammatik. Sie stammt auch nicht aus den Lehrbüchern der Logik. Sie kommt zum erstenmal bedachtsam und mühsam in einem der tiefsten Gespräche, das uns Platon unter dem Titel »Sophistes« hinterlassen hat, ans Licht. Der lateinische Name Participium ist die Übersetzung des griechischen μετοχή. Das Teilhaben von etwas an etwas heißt μετέχειν. Im Denken Platons ist dieses Wort ein Grundwort. Es nennt das Teilhaben des jeweilig Seienden an dem, wohindurch es, z. B. ein Tisch, als dieses Seiende sein Gesicht und Aussehen, griechisch εἶδος oder ἰδέα, zeigt. In solchem Aussehen west es an, *ist* es. Die Idee macht nach Platon das Sein eines Seienden aus. Die Idee ist das Gesicht, wodurch jeweils etwas sein Aussehen zeigt, uns ansieht und so z. B. als Tisch erscheint. Aus diesem Aussehen her sieht es uns an.

Nun kennzeichnet Platon die Beziehung des jeweiligen Seienden zu seiner Idee als μέθεξις, Teilhabe. In dieser Teilhabe des einen, nämlich des Seienden, am anderen, nämlich am Sein, ist jedoch bereits *vorausgesetzt*, daß es überhaupt die Zwiefalt von Seiendem und Sein gibt. Die μέθεξις, die Teilhabe des Seienden am Sein, beruht in dem, was grammatisch die μετοχή, das Participium εὖν, ὄν nennt.

Wir hörten aus dem früher angeführten Satz des Aristoteles, daß die immerwährende Frage des Denkens lautet: τί τὸ ὄν, was ist das Seiende in seinem Sein? Das Ringen um die Beantwortung dieser einzigen Frage ist der Grundzug der Geschichte der Philosophie.

Das abendländisch-europäische Denken geht entsprechend der Leitfrage τί τὸ ὄν, was ist das Seiende in seinem Sein? vom Seienden aus zum Sein hin. Das Denken steigt von jenem zu diesem hinüber. Gemäß der Leitfrage übersteigt das Denken jeweils das Seiende, transzendiert es in der Richtung auf dessen Sein, nicht um das Seiende hinter sich zu lassen und es preiszugeben, sondern um das Seiende durch diesen Überstieg, die Transzendenz, in dem vorzustellen, was es *als* das Seiende ist.

Das von sich her Vorliegende, das Seiende, ist für die Griechen das von sich her Aufgehende (Φύσις) und kann daher das »Physische« genannt werden. Das Wort ist hier so weit gefaßt, daß auch das Psychische und Geistige dazu gehört. Die Leitfrage, was das Seiende, das Physische im weitesten Sinne sei, geht über das Seiende hinüber. »Von einem zum anderen hinüber« heißt griechisch μετά. Das Denken im Sinne der Frage τί τὸ ὄν; was ist das Seiende hinsichtlich seines Seins? gelangt so unter dem Titel Metaphysik auf einen sonderbaren Weg. Den thematischen Bereich der abendländischen Metaphysik kennzeichnet die μέθεξις, die Teilhabe des Seienden am Sein und zwar in dem Sinne, daß gefragt wird, wie das so teilhabende Seiende vom Sein her zu bestimmen sei. Dieser Bereich der Metaphysik gründet in dem, was durch die μετοχή, durch das einzigartige Participium εὖν mit einem Wort genannt wird: in der Zwiefalt von Seiendem und Sein. Damit jedoch das metaphysische Denken seinen Bereich erst auch nur sehen und innerhalb seiner die ersten Schritte versuchen kann –

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εὖν εὖν.

»brauchet es das Vorliegenlassen und so das In-die-Acht-nehmen auch: Seiendes seiend.«

Erst muß die Zwiefalt von Seiendem und Sein auf ihre Weise offenkundig vorliegen, in die Acht genommen und verwahrt sein, damit sie eigens im Sinne der Teilhabe des einen, des Seienden, am anderen, am Sein, vorgestellt und verhandelt werden kann.

Welches Geheiß spricht durch den Spruch des Parmenides? Laß vorliegen und nimm in die Acht εὖν ἔμμεναι, Seiendes seiend.

Von der späteren Grammatik und daher von außen her gesprochen, sagt der Spruch des Parmenides: nimm in die Acht das εὖν als Participium und achte dabei auf das ἔμμεναι im εὖν, das Sein des Seienden. Die Zwiefalt von Seiendem und Sein wird jedoch selber *als* diese Zwiefalt in ihrem Wesen und nach dessen Herkunft *nicht* weiter bedacht und gefragt. Die Zwiefalt kommt nur

soweit ans Licht, daß das ἔμμεναι des εἶν, das Sein des Seienden, in die Acht genommen werden kann. So gelangt denn im Bereich dieser Zwiefalt zum Vorschein, was allein hier zu befragen bleibt: was ist das Seiende in seinem Sein? Der Stil der gesamten abendländisch-europäischen Philosophie – es gibt keine andere, weder eine chinesische noch eine indische – ist von der Zwiefalt »Seiendes – seiend« her bestimmt. Ihr Vorgehen im Bereich der Zwiefalt ist maßgebend von der Auslegung geprägt, die Platon dieser Zwiefalt gegeben hat. Daß sie als Teilhabe erscheint, ist in keiner Weise selbstverständlich.

Damit es überhaupt zur abendländisch-europäischen Metaphysik kommen kann, damit ein Denken als meta-physisches den Sterblichen zur Schickung und Geschichte wird, muß allem voraus ein Geheiß in das λέγειν τε νοεῖν τ' εἶν ἔμμεναι rufen.

Was heißt demnach »Denken«, insofern es diesem Geheiß folgt? Denken heißt: vorliegenlassen und so in die Acht nehmen auch: Seiendes seiend. Das so gefügte Denken durchzieht den Grund der Metaphysik, nämlich die Zwiefalt von Seiendem und Sein. Solches Denken entfaltet auf diesem Grunde seine jeweiligen Stellungen und bestimmt die Grundstellungen der Metaphysik.

Somit verschafft uns der Spruch doch eine Antwort auf die Frage, was unter Denken zu verstehen sei? Nein. Er verhilft uns, wenn wir ihn recht hören, nur in das Fragen. Der Spruch sagt zwar, was es brauchet, nämlich dieses Geringe und Einfache: λέγειν τε νοεῖν τ' εἶν ἔμμεναι.

Die sachgemäße Übersetzung des Spruches muß demnach lauten: »Es brauchet das Vorliegenlassen so (das) In-die-Acht-nehmen auch: Seiendes seiend.«

Dadurch wird zwar deutlich, wie die Beziehung des Infinitivus ἔμμεναι auf das Participium εἶν zu verstehen ist. Allein kommt auf diese Weise schon die nötige Klarheit in das, was »Seiendes«, was »seiend«, was »sein« besagen? Offenbar nicht.

Indessen spielen die Wörter »Seiendes« und »sein« längst die Rolle maßgebender Titel in der Begriffssprache der Philosophie.

Die vielberufene philosophia perennis, die alle Jahrhunderte durchdauern soll, müßte in ihren Fundamenten zerbrechen, falls sie der Sprache dieser Titel beraubt würde. Wenn wir für einen Augenblick innehalten und versuchen, unmittelbar und genau und ohne Spiegelfechterei dasjenige vorzustellen, was die Wörter »Seiendes« und »sein« sagen, dann *vermissen wir bei solcher Prüfung jeden Anhalt*. Alles Vorstellen zerflattert in das Unbestimmte. Zwar nie völlig, denn immer noch klingt dunkel und verworren solches an, was sich unserem Meinen und Aussagen zuspricht. Wäre es anders, dann könnten wir auf keine Weise je verstehen, was wir zur Zeit doch fortgesetzt meinen: »Dieser Sommer ist heiß«.

Denken wir uns einmal wieder und einmal mehr die Denbarkeit dieses unscheinbaren »ist« weg. Was würde aus unserem Weltaufenthalt, wenn uns dieses sagbare und stets gesagte »ist« versagt bliebe?

Um aber deutlich zu machen, was »sein« sagt, brauchen wir doch nur auf ein Seiendes hinzuweisen, auf einen vorliegenden Berg, auf ein vorliegendes Haus, auf einen dastehenden Baum. Wohin weisen wir, wenn wir solche Hinweise zu Hilfe nehmen? Auf ein Seiendes wohl; aber streng genommen landet das Hinweisen beim Berg, beim Haus, bei dem Baum. Hierbei halten wir genau das für ausgemacht, wonach erst zu fragen ist. Wir fragen doch nicht nach einem Seienden als Berg, als Haus, als Baum, gleich als ob wir jetzt einen Berg besteigen, ein Haus bewohnen, einen Baum pflanzen wollten. Wir fragen nach dem Berg, nach dem Haus, nach dem Baum als einem jeweils Seienden, um dieses, das Seiende am Berg, das Seiende am Haus, das Seiende am Baum zu bedenken.

Wir merken allerdings sogleich, daß das Seiende nicht irgendwo auch noch am Berg haftet und am Haus klebt und am Baum hängt. Wir merken so das Fragwürdige, das mit dem »Seienden« genannt ist. Wir fragen deshalb noch fragender. Wir lassen Seiendes als Seiendes vorliegen und achten auf das »seiend« des Seienden.

Solange uns jedoch das, was die Worte $\epsilon\acute{o}\nu$ und $\epsilon\breve{\mu}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ sagen, in den unbestimmten Wörtern »Seiendes« und »sein« zerflattert, solange können wir den Spruch nicht hören. Denn diese Wörter verbürgen keineswegs, ob sie uns zu dem *übersetzen*, was das griechische $\epsilon\acute{o}\nu$ $\epsilon\breve{\mu}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ sagt. Die Übersetzung ist noch keine Übersetzung, wenn wir die Worte $\epsilon\acute{o}\nu$ und $\epsilon\breve{\mu}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ lediglich durch die deutschen Wörter »Seiendes« und »sein« oder durch die lateinischen *ens* und *esse* ersetzen.

Was fehlt denn noch an der bisherigen Übersetzung der Worte $\epsilon\acute{o}\nu$ durch »Seiendes« und $\epsilon\breve{\mu}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ durch »sein«? Daran fehlt es, daß wir diese Worte nicht in der selben Weise nachzusagen versuchten, wie dies mit den Worten $\chi\rho\eta$ und $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ und $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ und mit den Partikeln $\tau\epsilon \dots \tau\epsilon$ geschah. Wessen bedarf es noch? Daß wir selber statt nur die griechischen Wörter in solche der deutschen Sprache herüberzubringen, unsererseits in den griechischen Sprachbereich von $\epsilon\acute{o}\nu$ und $\epsilon\breve{\mu}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$, von $\omicron\nu$ und $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ hinübergehen. Dieser Übergang ist schwer, nicht an sich, sondern nur für uns. Aber er ist nicht unmöglich.

ELFTE STUNDE

Übergang von der zehnten zur elften Stunde

Der Spruch des Parmenides geht auf das zu, was das Wort $\epsilon\acute{o}\nu$ nennt. Dies wird vollends deutlich, wenn wir unter Berufung auf den eigenen Sprachgebrauch des Parmenides das letzte Wort $\epsilon\breve{\mu}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ durch $\epsilon\acute{o}\nu$ ersetzen. Das Wort ist, grammatisch vorgestellt, ein Partizipium. Die Überlegung zeigte: $\epsilon\acute{o}\nu$ ist das Partizipium aller Partizipien. Das $\epsilon\acute{o}\nu$ ist die einzigartige und darum ausgezeichnete $\mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta$. Es sagt die Zwiefalt: Seiendes seiend: seiend Seiendes. Statt der verbalen Bedeutung gebraucht die Sprache auch den Infinitiv $\epsilon\breve{\mu}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$, $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$, *esse*, *sein*.

Die abgeschliffene Form von $\epsilon\acute{o}\nu$, die bei Platon und Aristoteles geläufig ist, lautet: $\omicron\nu$, $\tau\omicron\ \omicron\nu$, das Seiende seiend. Ohne die Spur einer Gewaltsamkeit läßt sich über die gesamte abendländische Metaphysik als Titel setzen: $\tau\omicron\ \omicron\nu$. Hierbei müssen wir freilich eine Bedingung erfüllen. Wir müssen das Wort $\tau\omicron\ \omicron\nu$ im vorhin- und ständig und ausschließlich als das ausgezeichnete Partizipium hören und lesen, dies auch dann, wenn wir es im philosophischen Sprachgebrauch nicht jedesmal eigens aussprechen.

Sagen wir »Sein«, dann heißt dies: »Sein des Seienden«. Sagen wir »Seiendes«, dann heißt dies: Seiendes hinsichtlich des Seins. Wir sprechen stets *aus* der Zwiefalt. Diese ist immer schon vorgegeben, für Parmenides so gut wie für Platon, für Kant so gut wie für Nietzsche. Die Zwiefalt hat schon den Bereich entfaltet, innerhalb dessen die Beziehung des Seienden zum Sein vorstellbar wird. Diese Beziehung läßt sich in verschiedener Weise deuten und erklären.

Eine für das abendländische Denken maßgebende Deutung gibt Platon. Er sagt, zwischen dem Seienden und dem Sein bestehe der $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$; $\eta\ \chi\acute{\omega}\rho\alpha$ heißt der Ort. Platon will sagen: das Seiende und das Sein sind an verschiedenen Orten. Seiendes und

Sein sind verschieden geortet. Wenn Platon somit den χωρισμός, die verschiedene Ortung des Seienden und des Seins bedenkt, dann fragt er nach dem ganz anderen Ort des Seins im Vergleich zu dem des Seienden.

Um diese Frage nach dem χωρισμός, nach der *Verschiedenheit* der Ortung von Seiendem und Sein, überhaupt stellen zu können, muß bereits der *Unterschied*, die Zwiefalt beider vorgegeben sein und zwar in der Weise, daß die Zwiefalt selber und als solche nicht eigens beachtet wird.

Das Gleiche gilt für alle Transzendenz. Wenn wir vom Seienden zum Sein übergehen, dann durchschreiten wir im Übergang die Zwiefalt beider. Der Übergang läßt jedoch niemals die Zwiefalt erst entstehen. Die Zwiefalt ist bereits im Gebrauch. Sie ist in allem Sagen und Vorstellen, Tun und Lassen das Gebrauchtste und darum das Gebräuchliche schlechthin.

Wenn wir das Wort εὖν durch seine grammatische, die partizipiale Form hindurch in seiner zwiefältigen Bedeutung hören, dann können wir den Spruch deutlicher übersetzen:

»Es brauchet das Vorliegenlassen so (das) In-die-Acht-nehmen auch: Seiendes seiend.«

Allein auch dies ist noch keine Übersetzung der Schlußworte des Spruches. Wir haben nur die griechischen Wörter durch andere, durch ens und esse oder durch »Seiendes« und »sein« ersetzt. Bei diesem Ersatzgeschäft kommen wir überall zu nichts. Wenn wir den Spruch hören, wenn wir durch ihn ins Fragen gebracht werden sollen, genügt es nicht, die griechischen Wörter durch noch so bekannte andere Wörter anderer Sprachen auszutauschen. Wir müssen vielmehr uns selber von den griechischen Worten das sagen lassen, was *sie* nennen. Wir müssen unser Hören in den Sagebereich der griechischen Sprache versetzen.

Elfte Stunde

Was heißt εὖν ἔμμεναι griechisch gedacht? In diese Frage gelangen wir jetzt und zwar auf dem Weg der Frage »Was heißt Denken?« Wie kommt es, daß uns die Frage nach dem Denken dahin bringt zu bedenken, was wohl die Griechen meinen, wenn sie εὖν (Seiendes), wenn sie ἔμμεναι (sein) sagen?

Die Frage »Was heißt Denken?« stellte sich uns am Beginn des Weges in vier Weisen vor.

Was heißt Denken? meint zunächst und erstens: was bedeutet dieses Wort »Denken?« Wir hörten: es bedeutet Gedächtnis, Dank, Andenken. Inzwischen hörten wir auf unserem Weg von dergleichen nichts mehr.

Was heißt Denken? meint zum anderen und zweitens: was versteht man nach der langher überlieferten Lehre vom Denken, nach der Logik, heute noch unter Denken? Zwar wurde über die Lehren der Logik im einzelnen nichts Genaueres berichtet. Doch vermerkten wir, der Name Logik entspreche dem, was diese Lehre unter Denken versteht. Denken ist λέγειν, λόγος im Sinne der Aussage, d. h. des Urteils. Das Urteilen gilt als die Tätigkeit des Verstandes, im weiten Sinne der Vernunft. Das Vernehmen der Vernunft geht auf das νοεῖν zurück. Vom Urteilen der Vernunft, vom λέγειν im Zusammenhang mit dem νοεῖν, hörten wir durch den Spruch des Parmenides. Hier ist weder vom λόγος der Logik, noch von Urteilen der Vernunft die Rede, sondern nur von dem Gefüge des λέγειν und νοεῖν. Das Vorliegenlassen und (das) In-die-Acht-nehmen kommen erst nur als der Grundzug dessen zum Vorschein, was in der Folgezeit Denken heißt und logisch betrachtet wird.

Der Versuch, den Spruch des Parmenides zu übersetzen, erbrachte uns somit in gewissem Sinne eine Antwort auf die zweite Frage. Darnach heißt Denken eigentlich: Vorliegenlassen und so In-die-Acht-nehmen auch... Allein es zeigte sich, daß hierdurch das Denken keineswegs zureichend bestimmt ist. Es fehlt noch etwas in der Bestimmung und zwar nichts Geringeres als die

Hauptsache, nämlich die Angabe dessen, worauf sich das λέγειν und νοεῖν beziehen. Erst von daher läßt sich zureichend fragen, was Denken heißt. Dasjenige, dem das Gefüge von λέγειν und νοεῖν sich fügt, ist das ἐὸν ἔμμεναι. Was dies jedoch, griechisch gedacht, bedeutet, ist die Frage, bei der wir halten. Somit gilt die anscheinend abgelegene Bemühung um eine sachgerechte Übersetzung von ἐὸν ἔμμεναι, der Schlußworte des Spruches, einzig der Absicht, die Frage ins Ziel zu bringen: was heißt nach der Überlieferung eigentlich Denken?

Die Vorlesung versuchte dieser Frage nachzugehen; freilich nicht so, daß sie diese zweite Art zu fragen aus dem Gesamt der vier Fragen herauslöste. Vielmehr wurde die zweite Art zu fragen im vorhinein der maßgebenden Weise unterstellt, nach der die Frage »Was heißt Denken?« zu fragen bleibt. Sie lautet: was ist Jenes, das uns in das Denken verweist? Unser Denken hält sich auf der Bahn und im Raum des überlieferten Denkens. Sein Wesen kommt indessen durch die Übersetzung des Parmenides-Spruches zum Vorschein. Das Bestimmende für das Wesen von λέγειν und νοεῖν ist aber Jenes, dem ihr Gefüge sich fügt. Sie fügen sich vermutlich Solchem, was über das λέγειν und νοεῖν verfügt, indem es beide an das verweist und dahin zieht, worauf beide sich beziehen. Das ist das ἐὸν ἔμμεναι. Es verweist dasjenige, was den Grundzug des Denkens ausmacht, das λέγειν und νοεῖν, in sein Wesen. Dieses Verweisende ist das, was uns in das Denken heißt.

Die Bemühung um eine sachgerechte Übersetzung der Schlußworte des Spruches, der Versuch, das zu hören, was in den griechischen Worten ἐὸν ἔμμεναι spricht, ist nichts Geringeres als der Versuch, auf Jenes zu achten, was uns in das Denken heißt. Insofern wir uns um diese Achtsamkeit bemühen, fragen wir die Frage: »Was heißt Denken?« nach dem maßgebenden vierten Sinne:

Was ist Jenes, das in das Denken heißt, indem es das Gefüge^a von λέγειν und νοεῖν in den Bezug auf sich verfügt?

^a »das Gefüge« von λέγειν und νοεῖν – Auf derselben Seite Zeile 3 f. v. ob. steht: »Dasjenige, dem das Gefüge von λέγειν und νοεῖν sich fügt, ist das ἐὸν ἔμμεναι.«

Soweit wir es vermögen, die Frage im vierten maßgebenden Sinne zu fragen, entsprechen wir zugleich der an dritter Stelle genannten Weise, die Frage: »Was heißt Denken?« zu fragen. Der dritten Weise liegt daran, in das zu gelangen, was dazu gehört und was somit von uns verlangt wird, daß wir je einmal das Denken wesensgerecht vollbringen. Nur dann weiß einer, was im dritten Sinne der Frage »Denken« heißt, wenn er das λέγειν τε νοεῖν τε vermag.

Aber wir bewegen uns, was das Denken betrifft, im Raum einer Überlieferung von zweieinhalb Jahrtausenden. Wir dürfen darum nicht meinen, es genüge, daß einer sich nur in seiner Vorstellungswelt bewege und diese zum Ausdruck bringe. Denn diese Ausdruckswelt ist durchsetzt von blindlings übernommenen und nicht mehr durchdachten Vorstellungen und Begriffen. Wie soll dieses verwirrte Vorstellen ein Denken heißen, selbst wenn es sich noch so schöpferisch gebärdet? Wir vermögen das Denken nur, wenn wir die Frage »Was heißt Denken?« in dem genannten vierfachen Sinne und zwar von der maßgebenden vierten her erst einmal zu entfalten versuchen.

Wenn eine Vorlesung solches wagt, muß sie sich beschränken. Darum brachten wir die maßgebende vierte Frage: Was ist Jenes, das in das Denken verweist? auf den Weg der zweiten Frage: Was ist das Denken im überlieferten Sinne?

Doch wir erkundigen uns hierbei nicht historisch nach den verschiedenen Ansichten über das Denken, die sich im Verlauf

Das *will* sagen: dies, daß Seiendes ist, (daß Sein waltet) gibt dem Denken seine Bestimmung, verfügt es – das Denken – in den Bezug »zu sich« d. h. zum Walten des verfügenden Seins. Denken wir dieses (das Sein) als Anwesenheit, genauer als Anwesenlassen: das Anwesende, dann verlangt dieses Anwesenlassen ein Denken von der Art des Zusammengehörens von λέγειν und νοεῖν.

Weiter als zu dieser Ansage des Verhältnisses von ἐὸν ἔμμεναι einerseits und λέγειν – νοεῖν andererseits ist das griechische Denken nicht gelangt. In der Folgezeit hat sich dann das Subjekt-Objektverhältnis dazwischen geschoben, ohne die Frage nach dem Geheiß für das Denken zu stellen. Hinter dem von mir entfaltenen Fragebereich steht »das Ereignis«, wie es in »Der Satz der Identität« S. 17 ff. erörtert ist.

seiner Geschichte ergaben. Wir fragen vielmehr: was ist Jenes, das in die Grundzüge dessen verweist und verfügt, was sich dann als abendländisch-europäisches Denken entfaltete? Was ist jenes Heißende, dem ein Geheißenes so entspricht, daß es dann Denken heißt im Sinne des λέγειν des λόγος, als νοεῖν der Vernunft? Dieses Heißende ist Jenes, worauf λέγειν und νοεῖν sich beziehen, weil sie von Jenem her in den Bezug genommen und d. h. gebraucht sind. Dieses Heißende nennt der Spruch in seinen Schlußworten εὖν ἔμμεναι.

Weil wir einzig dem nachfragen, was in das Denken heißt, deshalb und nur deshalb mühen wir uns damit ab, diese Worte zu übersetzen. Wie sollten wir anders sonst je das Heißende hören, das darin spricht und vielleicht so spricht, daß es sein Eigenstes ungesprochen läßt?

Die Frage nach Jenem, was in das Denken heißt, erteilt uns den Auftrag, die Worte εὖν ἔμμεναι zu übersetzen. Aber sie sind doch längst übersetzt durch das lateinische ens und esse, durch das deutsche »Seiendes« und »sein«. Es ist in der Tat überflüssig, εὖν ἔμμεναι in das Lateinische und in das Deutsche zu übersetzen. Aber nötig ist es für uns, diese Worte endlich ins Griechische zu übersetzen. Dieses Übersetzen ist nur möglich als Übersetzen zu dem, was aus diesen Worten spricht. Dieses Übersetzen gelingt nur in einem Sprung und zwar im Sprung eines einzigen Blickes, der erblickt, was die Worte εὖν ἔμμεναι, griechisch gehört, sagen.

Können wir Gesagtes erblicken? Gewiß, wenn das Gesagte sich nicht in einem Wortlaut erschöpft, wenn das Blicken nicht dem sinnlichen Auge verhaftet bleibt. Demnach erfolgt das Übersetzen durch den Sprung eines solchen Blickes nicht von selbst. Sprung und Blick bedürfen einer langen und langsamen Vorbereitung, zumal dann, wenn es sich um das Übersetzen in dasjenige Wort handelt, das nicht ein beliebiges Wort unter anderen ist.

Das εὖν nennt Jenes, was in jedem Wort der Sprache spricht, nicht nur in jedem Wort, sondern vor alldem in jedem Wortgefüge und somit gerade in dem, was die Fugen der Sprache ausmacht, die nicht eigens in die Verlautbarung kommen. Das εὖν

durchspricht die Sprache und hält sie in der Möglichkeit des Sagens.

Darüber, was zur Vorbereitung des Blicksprunges gehört, der in Jenes übersetzt, was aus diesem Wort spricht, kann hier nicht gehandelt werden. Jetzt läßt sich nur unmittelbar sagen, was ein solcher Sprung erblickt. Erblicktes läßt sich stets nur so ausweisen, daß es je und je erblickt wird. Erblicktes läßt sich nie durch Anführung von Gründen und Gegengründen beweisen. Solches Verfahren vergißt das Entscheidende, das Hinblicken. Kommt das Erblickte zum Wort, so kann ein Nennen niemals den Blick erzwingen. Es kann höchstens eine Vorgabe leisten und zwar nur von solchem, was vermutlich durch ein je und je erneutes Blicken sich deutlicher zeigt.

Wenn wir daher das Übersetzen in das εὖν aussprechen und das Erblickte nennen, dann bleibt dieses Sagen stets ein fragendes. Sogleich gerät dieses Sagen in den Anschein einer bloßen Behauptung aus reiner Willkür. Der Anschein läßt sich unmittelbar nicht beseitigen. So mag es denn wie eine willkürliche Behauptung aussehen, wenn wir jetzt fragenderweise sagen: das Wort εὖν nennt das Anwesende und ἔμμεναι, εἶναι bedeuten: anwesen.

Was ist damit gewonnen? Wir ersetzen nur die gewohnten Wörter »Seiendes« und »sein« durch weniger gewohnte: »Anwesendes« und »anwesen«. Gleichwohl müssen wir zugeben, daß das Wort »sein« uns stets in alle möglichen unbestimmten Bedeutungen zerflattert, wogegen das Wort »anwesen« sogleich deutlicher spricht: Anwesendes, d. h. uns Gegenwärtiges. Anwesen und Anwesenheit heißt: Gegenwart. Diese meint das Entgegenweilen.

Hier sei daran erinnert, wie Kant auf dem Gipfel des neuzeitlichen europäischen Denkens in seinem Hauptwerk »Kritik der reinen Vernunft« das Seiende (öν) bestimmt, das in seinem Sein ausweisbar ist. Kant bestimmt das Seiende als den Gegenstand der Erfahrung. Im Gegenstand waltet Entgegenweilen. Im Gegenstand waltet Gegenwart und somit Anwesenheit. Wäre nicht das Seiende, τὸ εὖν, schon als Anwesendes offenkundig, dann könnte Seiendes niemals als Gegenstand erscheinen. Waltete

nicht εἶναι (Sein) als Anwesen, dann könnte nach der Gegenwart des Gegenstandes, d. h. nach seiner Gegenständigkeit nicht einmal gefragt werden. Waltete nicht das εὖν ἔμμεναι im Sinne von Anwesen des Anwesenden, dann fehlte dem Denken Kants jeder Raum, um auch nur einen einzigen Satz seiner Kritik der reinen Vernunft zu sagen. Aber nicht nur dies.

Waltete nicht schon das Sein des Seienden im Sinne des Anwesens von Anwesendem, dann hätte das Seiende nicht als das Gegenständige, als das Objektive der Objekte erscheinen können, um als dieses gegenständig vorstellbar und herstellbar zu sein für jenes Stellen und Bestellen der Natur, das fortgesetzt eine Bestandsaufnahme der ihr entreißbaren Kräfte vornimmt. Dieses Vornehmen der Natur auf ihren Kräftebestand hin kommt aus dem verborgenen Wesen der modernen Technik.

Waltete nicht εἶναι, Sein des Seienden, im Sinne des Anwesens und damit der Gegenständigkeit der gegenständlichen Bestände, dann würden die Flugzeugmotoren nicht nur nicht laufen, sie wären überhaupt nicht. Wäre das Sein des Seienden nicht als Anwesen des Anwesenden offenbar, dann hätte niemals die elektrische Atomenergie zum Vorschein kommen und auf ihre Weise den Menschen in die überall technisch bestimmte Arbeit einstellen können.

So mag denn wohl einiges daran liegen, ob wir hören, was das maßgebende Titelwort des abendländisch-europäischen Denkens, was εὖν sagt, oder ob wir dieses nicht hören.

Von diesem Entweder-Oder dürfte es wohl abhängen, ob wir durch das Reden über die Technik hindurch endlich in einen Bezug zu ihrem *Wesen* gelangen oder nicht. Denn erst müssen wir überhaupt dem Wesen der Technik entsprechen, um hernach zu fragen, ob und wie der Mensch die Technik meistert oder nicht. Vielleicht erweist sich diese Frage überhaupt als sinnlos, weil das Wesen der Technik aus dem Anwesen des Anwesenden stammt, d. h. aus dem Sein des Seienden, das der Mensch niemals meistert, dem er höchstens dienen kann.

Der erste Dienst besteht hier darin, daß der Mensch das Sein

des Seienden bedenkt, d. h. allererst in die Acht nimmt. Eine entfernte Vorbereitung dafür ist der Versuch, fragenderweise darauf zu achten, was das Wort εὖν sagt. Das Wort sagt: Anwesen des Anwesenden. Sein Gesagtes *spricht* schon in der Sprache, bevor das Denken dies beachtet und mit einem eigenen Namen benennt. Das Sagen des Denkens bringt dieses Ungesprochene nur eigens in das Wort. Was es so bringt, ist nicht erfunden, sondern gefunden und zwar in dem schon zur Sprache gekommenen Anwesen des Anwesenden.

Das Denken der Griechen wohnt bereits vor seinem Beginn im Walten des εὖν als dem Anwesen des Anwesenden. Nur deshalb kann das Denken erweckt und gerufen werden, das Anwesende hinsichtlich seines Anwesens in die Acht zu nehmen. Geschieht dies – es geschieht im Denken der griechischen Denker von Parmenides bis zu Aristoteles – dann ist damit noch keineswegs verbürgt, daß solches Denken auch schon das Anwesen des Anwesenden nach jeder Hinsicht in aller nur möglichen Klarheit ins Wort bringt. Vollends ist damit nicht entschieden, ob im »Anwesen des Anwesenden« Jenes zum Vorschein kommt, worin das Anwesen des Anwesenden beruht. Darum verfielen wir einem Irrtum, wollten wir meinen, Sein des Seienden bedeute nur und für alle Zeiten: Anwesen des Anwesenden. Freilich gibt schon das Wesen des Anwesens genug zu denken. Und nicht einmal *dem* haben wir hinreichend nachgefragt, was Anwesen des Anwesenden nach seinem griechischen Sinne besagen könnte.

Nicht alles, was je in irgendeiner Weise ist, west in der gleichen Weise an. Doch wir versuchen jetzt, wenigstens einige Grundzüge des Anwesens von Anwesendem herauszuheben. Als Beispiel diene ein vor uns liegendes Gebirge. Sagen wir anwesen, dann verstehen wir das Wort »wesen« verbal, nicht als Substantivum. Im letzteren Sinne gebraucht und groß geschrieben, nennt »Anwesen« ein Anwesendes, ein Bauerngut mit seinen Liegenschaften. Auch das Gebirge ist eine Liegenschaft eigener Art. Das verbal gebrauchte Wort »wesen« ist das althochdeutsche »wesan«. Es ist das selbe Wort wie »währen« und bedeutet: blei-

ben. Wesan gehört zum Stamm des altindischen *vásati*, d.h. er wohnt, er weilt. Das Bewohnte heißt das Hauswesen. Das Zeitwort »wesan« besagt: bleibendes Weilen. Doch warum übersetzen wir das griechische εἶναι und εἶν durch an-wesen? Weil im griechischen εἶναι immer mitzudenken ist und oft auch gesagt wird: παρῆναι und ἀπῆναι. Das παρὰ heißt herbei...; ἀπό meint hinweg...

Die Griechen stellen das »wesen«, das »währen« in erster Linie nicht als ein bloßes Dauern vor. Für sie waltet im »währen« und »wesen« ein ganz anderer Zug vor, jener, der durch das παρὰ und ἀπό bisweilen eigens genannt wird. Wesen ist her-bei, ist an-wesen im Streit mit dem ab-wesen. Doch woher west an-wesen und wohin an? Die deutsche Präposition »an« bedeutet ursprünglich zugleich: »auf« und »in«.

Wir achten jetzt auf das anwesende Gebirge nicht hinsichtlich seines geologischen Baues, nicht hinsichtlich seiner geographischen Lage, sondern lediglich im Hinblick auf sein Anwesen. Das Anwesende ist aus der Unverborgenheit aufgegangen. Es hat die Herkunft aus solchem Aufgang in seinem Anwesen. Aufgegangen aus der Unverborgenheit, ist das Anwesende auch schon eingegangen in das bereits Unverborgene: das Gebirge liegt in der Landschaft. Sein Anwesen ist aufgehendes Eingehen in das Unverborgene innerhalb der Unverborgenheit, auch dann und gerade dann, wenn das Gebirge so stehen bleibt, wie es lagert und ragt.

Allein dieses Aufgehen aus der Unverborgenheit tritt als Eingehen in das Unverborgene nicht eigens im Anwesen des Anwesenden heraus. Zum Anwesen gehört es, daß es diese Züge zurückhält und so allein das Anwesende hervorkommen läßt. Sogar die Unverborgenheit und gerade sie, in der jenes Aufgehen und Eingehen spielt, bleibt im Unterschied zum unverborgenen Anwesenden verborgen.

Das gekennzeichnete Anwesen versammelt sich im Weilen, das jeweils ein Gebirge, das Meer, ein Haus verweilen und aus solcher Weile unter anderen Anwesenden vorliegen läßt. Alles

Vorliegen beruht schon im Anwesen. Und das Anwesen selber? Es selber ist gerade Anwesen *von* Anwesendem. Dies bleibt es auch dann, wenn wir seine Züge eigens herausheben. Anwesen nimmt Unverborgenheit in Anspruch und ist Aufgehen *aus* dieser. Aber nicht nur überhaupt, sondern so, daß Anwesen je das Eingehen in eine Weile von Unverborgenheit ist. Solches Weilen erfahren die Griechen als Scheinen im Sinne des gelichteten leuchtenden Sichzeigens. Weilen ist das ruhende, zum Stehen gekommene Vorkommen, nämlich vor in die Unverborgenheit des Vorliegenden. Die Ruhe im Weilen ist jedoch keineswegs das Fehlen von Bewegung. Die Ruhe im Anwesen des Anwesenden ist Versammlung. Sie versammelt das Aufgehen zum Hervorkommen mit der verborgenen Jähe des stets möglichen Abwesens in die Verborgenheit. Das παρὰ im εἶναι, das Her- und schon bei-wesen meint nicht, daß das Anwesende als Gegenstand auf *uns*, die Menschen zukomme. Das »bei« meint die Nähe im Sinne des aus der Unverborgenheit gewährten Scheinens in die Unverborgenheit. Das in solcher Nähe Genachte kann abstandsmäßig weit entfernt sein.

Überall dort, wo das Denken der Griechen das Anwesen des Anwesenden in die Acht nimmt, gelangen die genannten Züge des Anwesens ins Wort: die Unverborgenheit, das Aufgehen aus ihr, das Eingehen zu ihr, das Herbei- und das Hinweg..., die Weile, die Versammlung, das Scheinen, die Ruhe, die verborgene Jähe des möglichen Abwesens. Aus diesen Zügen des Anwesens her dachten die griechischen Denker das Anwesende. Doch sie haben niemals diese Züge selbst *bedacht*. Denn das Anwesen wurde ihnen *nicht fragwürdig als* das Anwesen *des* Anwesenden. Deshalb nicht? Weil sich in den genannten Zügen des Anwesens dasjenige ihrem Fragen zu- und entgegensprach, d.h. antwortete, wonach allein *sie* fragten, vielleicht sogar fragen mußten.

Das nachkommende europäische Denken aber ist im Fragen τί τὸ ὄν; auf die gewiesene Bahn gesetzt. Ihm wird das Anwesen des Anwesenden noch weniger fragwürdig. Dieses verliert sogar mehr und mehr die Züge des Anwesens zugunsten anderer aus der Acht. Die anderen Züge im Sein des Seienden, die erwähnte

Gegenständigkeit des Gegenstandes, die Wirklichkeit des Wirklichen beruhen gleichwohl noch im Grundzug des Anwesens, so wie in aller Subjektivität das ὑποκείμενον noch durchscheint, das Anwesende als das Vorliegende, dem als Erfassen und Begreifen das abgewandelte Vorliegenlassen entspricht, das λέγειν als der λόγος der Logik. Dieser Titel erlangt, vorbereitet in Kants »transzendentaler Logik«, durch Hegel den höchsten Sinn, der innerhalb der Metaphysik möglich ist. »Logik« heißt hier Onto-Logie der absoluten Subjektivität. Diese »Logik« ist keine Disziplin, sie gehört zur Sache selbst, ist im Sinne vom Sein, das Hegels Metaphysik denkt, das Sein des Seienden im Ganzen.

Die abendländische Logik wird schließlich zur Logistik, deren unaufhaltsame Entfaltung inzwischen das Elektronenhirn zeitigt, wodurch das Menschenwesen dem kaum beachteten Sein des Seienden eingepaßt wird, das im Wesen der Technik erscheint.

Ob wir jetzt das, was die Worte ἐὼν ἔμμεναι nennen, das Anwesen des Anwesenden, fragender beachten als bisher? Vielleicht, und wenn ja, dann am ehesten so, daß wir uns der Meinung entschlagen, dies könne uns ohne lange Vorbereitung auf den ersten Anhieb gelingen. Die heutige Weltöffentlichkeit lebt in der Meinung, das Denken der Denker müsse sich in der gleichen Weise verstehen lassen, nach der man auch die Zeitung liest. Daß nicht jedermann die Gedankengänge der modernen theoretischen Physik nachvollziehen kann, findet man in der Ordnung. Allein das Denken der Denker zu lernen, ist wesentlich schwerer, nicht weil dieses Denken noch verwickelter, sondern weil es einfach ist, zu einfach sogar für die Geläufigkeit des gewöhnlichen Vorstellens.

Das ἐὼν ἔμμεναι ist nach dem Spruch Jenes, worauf das λέγειν τε νοεῖν τε gerichtet bleiben muß, damit aus dem Gefüge beider sich das in der Folge maßgebende Wesen des Denkens entfaltet. Dies sagt: das ἐὼν ἔμμεναι nimmt das λέγειν τε νοεῖν τε für sich, in Ansehung seiner, in Anspruch. Nur insofern das Vorliegenlassen und das In-die-Acht-nehmen dem ἐὼν ἔμμεναι sich fügen, auf das ἐὼν ἔμμεναι angewiesen und in es eingewiesen bleiben, genügt ihr Gefüge dem aus dem ἐὼν ἔμμεναι her verlangten Wesen

des Denkens. Das ἐὼν ἔμμεναι, das Anwesen des Anwesenden ist es, durch das hindurch das χρή, das »Es brauchet«, spricht. Das ἐὼν ἔμμεναι nennt verhüllterweise das »Es« im χρή als dem »Es brauchet«. Das ἐὼν ἔμμεναι nennt somit jenes, was das Denken in sein Wesen, in das Gefüge von λέγειν und νοεῖν, heißt. Aus diesem wird verfügt, inwiefern sich das nachfolgende Denken als διαλέγεσθαι und διανοεῖσθαι bestimmt. Deren Wesen verwalten fortan die Logik und die Dialektik, die Logik als Dialektik. Der Name »Logik« erreicht seine höchste Würde, sobald er zum Titel des ragendsten Gipfels der abendländischen Metaphysik wird. Er nennt dann jenes, was in Hegels »Phänomenologie des Geistes« der Geist selber sich als sein Element bereitet, worin sich seine Momente »in der Form der Einfachheit ausbreiten« und »zum Ganzen organisieren«. Die Bewegung dieser Organisation des Absoluten ist die »Logik oder spekulative Philosophie« (vgl. Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«, ed. Hoffm., S. 33).

Im ἐὼν ἔμμεναι verbirgt sich das Geheiß, das in das abendländische Denken heißt.

Wenn die Sache sich so verhält, dann läßt sich der Sachverhalt in einer noch geraffteren Form darlegen. Wir folgen dabei jedoch nur derjenigen Darstellungsweise, zu der Parmenides selbst sich angewiesen sieht. Statt λέγειν τε νοεῖν τε sagt er meistens nur νοεῖν, In-die-Acht-nehmen. Statt ἐὼν ἔμμεναι sagt er entweder nur εἶναι oder aber einfach ἐόν.

Nach dem gezeigten Sachverhalt ist nun das νοεῖν, kurz übersetzt das Denken, nur insofern ein Denken, als es auf das εἶναι, das Sein, angewiesen und in es eingewiesen bleibt. Das νοεῖν ist keineswegs dadurch »Denken«, daß es als eine nichtstoffliche Tätigkeit der Seele und des Geistes abläuft. Das νοεῖν gehört als νοεῖν mit dem εἶναι zusammen und gehört so in das εἶναι selbst.

Sagt Parmenides dergleichen? Er sagt es und zwar einmal in dem Spruch, der als Fragment III (früher V) gezählt wird, sodann aber in dem großen Fragment VIII, 34 ff.

Die erste Stelle lautet:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

Man übersetzt gewöhnlich:

»Denn dasselbe ist Denken und Sein.«

Indessen haben wir durch die Übersetzung des zuvor erörterten Spruches gelernt, deutlicher zu hören: εἶναι besagt ἐὼν ἔμμεναι, Anwesen des Anwesenden, νοεῖν aber gehört in *ein* Gefüge mit λέγειν und bedeutet: In-die-Acht-nehmen. Was heißt jedoch in dem jetzt angeführten Spruch τὸ αὐτό? Man übersetzt richtig: das Selbe. Was meint dies? Meint es das Gleiche wie »einerlei«? Keinesfalls. Denn erstens bedeutet τὸ αὐτό dies niemals und zweitens liegt, was der vorher übersetzte Spruch deutlich macht, dem Parmenides die Meinung fern, Sein und Denken seien einerlei, gleich als ob man beliebig für Denken Sein setzen könnte und für Sein Denken. Aber vielleicht läßt sich τὸ αὐτό, das Selbe, verstehen im Sinne des Gleichen. Wir vertauschen in unserer Redeweise doch auch fortgesetzt die Ausdrücke: das Selbe und das Gleiche. Aber das Gleiche heißt im Griechischen ὁμοιον, nicht τὸ αὐτό. Wie sollten auch Denken und Sein jemals das Gleiche sein? Sie sind gerade das Verschiedene: Anwesen des Anwesenden und In-die-Acht-nehmen.

Allein als diese Verschiedenen gehören sie gerade zusammen. Aber wo und wie? Welches ist das Element, worin beide zusammengehören? Ist es das νοεῖν oder das εἶναι oder keines von beiden? Also ein drittes, das in Wahrheit für beide das erste ist, aber das erste nicht als ihre Synthesis, sondern erstlicher noch und anfänglicher denn alle Thesis? Wir hörten: das νοεῖν ist, wenn es für sich abgesondert, d.h. ohne und sonder Bezug auf das εἶναι vorgestellt wird, überhaupt noch nicht das Denken. Zu allem Überfluß sagt uns dies Parmenides selber eindringlich an der anderen Stelle VIII, 35 f.:

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ... εὐρήσεις τὸ νοεῖν

»nicht nämlich gesondert vom Anwesen des Anwesenden kannst du ausfindig machen das In-die-Acht-nehmen.«

Parmenides sagt hier wohl nicht nur aus Gründen des sprachlichen Ausdrucks, sondern aus sachlichen Gründen: ἄνευ τοῦ ἐόντος statt ἄνευ τοῦ εἶναι. Das Wort ἄνευ bedeutet »ohne« im Sinne von gesondert; ἄνευ ist das Gegenverhältnis zu σύν, d.h. zusammen; οὐ γὰρ ἄνευ, nicht nämlich gesondert von... , vielmehr: nur zusammen mit... ; das γὰρ, nämlich, bezieht sich auf ταυτόν, τὸ αὐτό, das Selbe. Was bedeutet demnach das Wort τὸ αὐτό, das Selbe? Es bedeutet das Zusammengehörige.

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

»das nämlich Selbe In-die-Acht-nehmen ist so auch Anwesen des Anwesenden.«

Beide gehören zusammen, nämlich so, daß das zuerst genannte νοεῖν sein Wesen darin hat, in das Anwesen von Anwesendem eingewiesen zu bleiben. Das ἐὼν, das Anwesen des Anwesenden, verwahrt demnach das νοεῖν bei sich und zwar als das zu ihm Gehörige. Aus dem ἐὼν, aus dem Anwesen des Anwesenden, spricht die Zwiefalt beider^b. Aus ihr spricht das Geheiß, das in das Wesen des Denkens heißt, dieses in sein Wesen einläßt und es bei sich verwahrt.

Inwiefern ist dies so? Weshalb und auf welche Weise wird das Denken vom Sein des Seienden her in sein Wesen gewiesen, dahin geheißt? Daß es so ist, sagt Parmenides eindeutig in Fragment III und VIII, 34/36. Doch Parmenides spricht freilich nicht vom Geheiß. Er sagt wohl: im Anwesen des Anwesenden spricht das Geheiß, das in das Denken ruft, welcher Ruf das Denken so in sein Wesen ruft, daß es das νοεῖν in das εἶναι einweist.

Parmenides gibt jedoch an der zweiten der jetzt genannten Stellen einen entscheidenden Hinweis darauf, weshalb und in welcher Weise das νοεῖν mit dem εἶναι zusammengehört. Um diesem Hinweis folgen zu können, ist mehr verlangt als das, was diese Vorlesung beizubringen vermochte. Zuvor müßte das Wesen der Sprache bedacht werden und zwar im Hinblick auf das,

^b unentfaltet!

was früher zu λέγειν und λόγος erwähnt wurde.^c Dunkel bleibt, weshalb gerade das ἔὸν ἔμμεναι und auf welche Weise es in das Denken heißt. Wohl zu merken ist: das ἔὸν ἔμμεναι, das Anwesen des Anwesenden, nicht das Anwesende für sich und nicht das Sein für sich, auch nicht beide in einer Synthesis zusammengerechnet, sondern: ihre Zwiefalt aus dem Verbergen ihrer Einfalt birgt das Geheiß.

Dagegen ist ein anderes klar: der Spruch τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι wird das Grundthema des gesamten abendländisch-europäischen Denkens. Dessen Geschichte ist im Grunde eine Folge von Variationen zu diesem einen Thema, auch dort, wo der Spruch des Parmenides nicht eigens genannt wird. Die großartigste Variation, die bei aller Verschiedenheit der metaphysischen Grundstellung in ihrer Größe der Hoheit des frühen griechischen Denkens entspricht, ist jener Satz Kants, den er als den obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile a priori denkt. Das, was Kant die synthetischen Urteile a priori nennt, ist die neuzeitliche Auslegung des λέγειν τε νοεῖν τε ἔὸν ἔμμεναι. In jenem Grundsatz sagt Kant, daß und wie das Denken, d. h. das Vorstellen des (erfahrbaren) Seienden hinsichtlich seines Seins, mit dem Sein des Seienden zusammengehört. Aber für Kant zeigt sich das Seiende als der Gegenstand der Erfahrung. »Sein« besagt die Gegenständigkeit des Gegenstandes.

Die Variation zum Satz des Parmenides lautet:

»Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*...« (A 158, B 197). Das »zugleich« ist die Kantische Auslegung des τὸ αὐτό, des »das Selbe«.

Was dieser Satz sagt, ist grundverschieden von dem, was der Spruch des Parmenides (Fragment III) sagt. Darum läßt sich dieser nicht von Kant her verstehen und auslegen, wohl dagegen ist das Umgekehrte möglich und nötig. Kant sagt durchaus Verschie-

^c vgl. Der Satz der Identität

denes, gleichwohl bewegt sich sein Denken im selben (nicht im gleichen) Bereich wie das Denken der griechischen Denker. Was Parmenides im τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι sagt, ist auch verschieden von jenem Satz, durch den Hegel den Kantischen Grundsatz in das Absolute versetzt und verwandelt, indem er sagt, »daß das Sein Denken ist« (Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«, S. 45).

Was Denken heißt, können wir nur erfragen, wenn wir das Geheißene beachten, das λέγειν τε νοεῖν τ' ἔὸν ἔμμεναι und dabei fragend Ausschau halten nach dem Heißenden, nach dem ἔὸν ἔμμεναι, nach dem Anwesen des Anwesenden, nach der Zwiefalt dessen, was das *eine* Wort, das Partizipium aller Partizipien, das Wort ἔὸν nennt: Anwesendes anwesend.

»Was heißt Denken?« Wir kehren am Schluß zu der Frage zurück, wie wir sie zunächst frugen, indem wir erkundeten, was unser deutsches Wort »Denken« ursprünglich bedeutet. Gedanc bedeutet: Gedächtnis, Andenken, Dank.

Inzwischen aber lernten wir sehen: das Wesen des Denkens bestimmt sich aus dem, was es zu bedenken gibt: aus dem Anwesen des Anwesenden, aus dem Sein des Seienden. Denken ist erst Denken, wenn es das ἔὸν *an*-denkt, Jenes, was dieses Wort eigentlich und d. h. unausgesprochen nennt. Das ist die Zwiefalt von Seiendem und Sein. Sie ist das, was eigentlich zu denken gibt. Was sich so gibt, ist die Gabe des Fragwürdigsten.

Vermag das Denken diese Gabe in seinen Empfang und d. h. in die Acht zu nehmen, um es im λέγειν, in einem Sagen dem ursprünglichen Sprechen der Sprache anzuvertrauen?

ANHANG

*Bisher unveröffentlichter Textabschnitt aus der neunten
Vorlesungsstunde im Wintersemester 1951/52*

Was hat man in dem vergangenen halben Jahrhundert aus Nietzsche gemacht? Was hat man seinem Denken alles aufgebürdet? Noch heute genügt es, auch nur den Namen »Nietzsche« auszusprechen, daß Viele sogleich den leibhaftigen Teufel vor sich zu sehen meinen.

Nietzsche wäre entsetzt gewesen, wenn er von der vermeintlichen Zustimmung und Nachfolge erfahren hätte, womit man ihn bei uns in den vergangenen Jahrzehnten überfiel. – Nietzsche wäre aber nicht minder entsetzt gewesen, wenn er von den Widerlegungen und Verurteilungen gehört hätte, womit er von anderer Seite zugedeckt werden sollte.

Wäre Nietzsche entsetzt gewesen? Nein – er hätte nur verachtet – aber verachtet nicht mit einer Verachtung, die aus dem Haß und aus dem Sumpfe kommt, sondern mit jener, die er im III. Teil des »Zarathustra« nennt, wo Zarathustra sagt: »Oh meine Seele, ich lehrte dich das Verachten, das nicht wie ein Wurmfrass kommt, das grosse, das liebende Verachten, welches am meisten liebt, wo es am meisten verachtet.« Bei solchen Worten müssen wir stets, vor allem wenn wir sie gesondert anführen, auf die Überschrift achten, unter der sie stehen. Hier lautet sie: »Von der grossen Sehnsucht«.

Dieses Verachten, das »aus der Liebe allein auffliegen soll«, gehört zu dem, was auf dem Weg zum Übermenschen erschaut ist.

Wie steht es aber dort, wo der Übermensch auch die Liebe nicht mehr vermag? Nietzsche antwortet hierauf in jenem Stück, wo er von dem Narren Zarathustras berichtet, der Zarathustra dazu verleiten möchte, seinem Haß auf »die grosse Stadt« freien Lauf zu lassen – das ist die Stadt der »Aufdringlinge, der Unverschämten, der Schreib- und Schreihälse, der überheizten Ehrgeizigen«. Was antwortet Zarathustra auf dieses Ansinnen seines Narren?

»Wehe dieser grossen Stadt! – Und ich wollte, ich sähe schon die Feuersäule, in der sie verbrannt wird!

Denn solche Feuersäulen müssen dem grossen Mittage vorangehn. Doch diess hat seine Zeit und sein eigenes Schicksal. –

Diese Lehre aber gebe ich dir, du Narr, zum Abschiede: wo man nicht mehr lieben kann, da soll man – *vorübergehn*!«!

Mit diesem letzten Wort ist das ganze Stück im III. Teil überschrieben.

Aber denken wir hier nicht zu kurz: »die Feuersäule über der grossen Stadt« – d.h. über dem modernen Lebensbetrieb als solchem und im Ganzen ist *noch nicht* erschienen.

Wir dürfen uns nicht anmaßen zu entscheiden, ob Nietzsche selber dieses Vorübergehen, das nicht mehr lieben aber noch weniger hassen kann, vermochte. Es wäre zu billig, darauf hinzuweisen, daß Nietzsche selber in seinen letzten Jahren, je unübersteiglicher die Mißdeutungen sich um ihn auftürmten, nur mit Streitschriften geantwortet hat. Es wäre nur ein Stück Rachsucht, wollte man beweisen, daß Ton und Inhalt dieser Schriften nicht in einen unmittelbar verständlichen Einklang mit dem eigenen Weg des Denkens zu bringen seien. Aber was wissen wir von solchem Einklang, vom Klingen und Singen dieses Weges, an dessen Ende ein Zettel beschrieben wird mit den Worten: »*Singe mir ein neues Lied: die Welt ist verklärt und alle Himmel freuen sich. Der Gekreuzigte.*«

*Letzte, nicht vorgetragene Vorlesung (zwölfte Stunde)
aus dem Sommersemester 1952*

Zu S. [247 in: Was heißt Denken?]

Parmenides. VIII, 34 f. lautet:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν,

εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦν γὰρ ἡ ἔστιν ἡ ἔσται

ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν

οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι.

»Dasselbe aber ist Denken als auch weswegen ist Gedachtes.

Nicht nämlich ohne das Seiende, in dem es Gesagtes ist,

wirst du finden das Denken – nicht war nämlich oder ist oder wird sein

Anderes außer neben dem »Seiend«, nachdem dies doch Geschick fesselte

ganz, unbewegbar auch, zu sein.«

Was ist in diesen Worten zum Verhältnis von νοεῖν und εἶναι, »Denken und Sein« gesagt?

Die verschiedenen üblich gewordenen Auslegungen halten sich, so weit ich sehe, jeweils an eine der drei folgenden Hinsichten, die auch im Text jedesmal eine gewisse Stütze finden.

Einmal nimmt man das Denken als etwas, das wie vieles andere auch vorkommt und ist. Dieses Seiende muß demgemäß wie jedes seinesgleichen dem übrigen Seienden zugerechnet und in dieses eingerechnet, »integriert« werden. Das Integral ist eine Art von Summe und Summierung. Nach der genannten Hinsicht ist das Denken mit dem Seienden gleichartig. Die Summe des Seienden heißt das Sein. So erweist sich dann das Denken als das Gleiche wie das Sein. Um diese Feststellung zu treffen, bedarf es kaum der Philosophie. Das Gesagte gilt nicht nur vom Denken als einem Vorkommnis. Es gilt auch vom Befahren des Meeres, vom Häuserbau, von jedem menschlichen Tun. Man wundert sich, weshalb Parmenides dergleichen gerade hinsichtlich des Denkens ausdrücklich feststellt, weshalb er dafür noch eine be-

sondere Begründung durch den Gemeinplatz anfügt, daß außerhalb des Seienden und neben dem Seienden im ganzen kein Seiendes sei. Recht besehen, wundert man sich, so oft man die Sache so zurechtlegt, längst nicht mehr. Denn was den Philosophen bei den ersten Versuchen mit der Philosophie noch zu schaffen machte, nämlich die Einordnung von jeglichem, das ist, in das Seiende, verliert mit dem Fortschreiten der Philosophie den Charakter einer echten Aufgabe des Denkens. Indessen lohnte es sich kaum, auf diese »massive«, das Seiende als die Masse des Seins vorstellende, Auslegung des Verhältnisses von Sein und Denken einzugehen, wenn sie nicht Anlaß gäbe, eigens darauf hinzuweisen, daß Parmenides nirgends die Rede darauf bringt, das Denken sei auch eines der vielen *éón̄ta*, des mannigfachen Seienden, davon jegliches bald ist, bald nicht ist und so im Grunde stets beides zumal ist: anwesend-abwesend.

Eine andere und nachdenklichere Behandlung des Textes findet an dieser Stelle wenigstens »schwerverständliche Äußerungen«. Zur Erleichterung des Verstehens sieht man sich nach einer Hilfe um. Da es sich bei dem Verhältnis zwischen Denken und Sein um die Frage nach der Beziehung des Erkennens zur Wirklichkeit zu handeln scheint, holt man sich die benötigte Hilfe bei der neuzeitlichen Philosophie, die eine durch den Zweifel hindurchgegangene Theorie der Erkenntnis aufgestellt und zum maßgebenden Grundzug ihres Fragens gemacht hat. In der neuzeitlichen Philosophie, die das Seiende als Gegenstand des Vorstellens ansetzt, findet sich ein Satz, der einen befreienden Fingerzeig für die Deutung des Satzes des Parmenides gibt. Es ist der Satz Berkeleys, der auf der Grundstellung Descartes' fußt und lautet: *esse = percipi*: »Sein ist gleich Vorgestelltwerden«. Durch diese Zusammenstellung gelangen die Aussagen des Parmenides allererst in die Hinsicht einer ausgeprägten philosophischen Fragestellung.

Das Sein ist gleich dem Denken, insofern sich die Gegenständlichkeit der Gegenstände im vorstellenden Bewußtsein »konstituiert«. Im Lichte dieser Bestimmungen erweist sich der Satz des

Parmenides als eine noch ungeschlachte Vorform der neuzeitlichen Lehre vom Wesen der Erkenntnis. Daß der neuzeitliche Satz *esse = percipi* auf dem Satz des Parmenides beruht, wie immer auch die historisch feststellbaren Abhängigkeiten aussehen mögen, duldet keinen Zweifel. Aber diese geschichtliche Zusammengehörigkeit des neuzeitlichen mit dem frühgriechischen Satz schließt eine wesentliche Verschiedenheit ihres Sinnes ein. Sie zeigt sich dem aufmerksamen Blick schon an der Art des Sagens. Parmenides nennt an beiden Stellen zuerst das *voeîn* und weist dieses dem *εἶναι* zu, nicht umgekehrt. In einer sich deckenden Entsprechung müßte der neuzeitliche Satz lauten: *percipi = esse*. Allein er weist umgekehrt das zuerst genannte *esse* dem *percipi* zu gemäß dem Grundsatz Descartes': *ens = ens verum, verum = certum*. Der neuzeitliche Satz sagt etwas über das »Sein«, der frühgriechische etwas über das »Denken« aus. Darum geht die Auslegung des frühgriechischen Satzes aus dem Gesichtskreis des neuzeitlichen Denkens zum voraus in die Irre. Gleichwohl bleibt sie ein in mannigfachen Formen spielender Versuch, das griechische Denken anzueignen.

Schließlich versuchte aber schon die antike Philosophie auf ihre, nämlich die platonische Weise, dem Satz des Parmenides ein Gewicht zu geben. Die hierbei leitende Hinsicht ist der sokratisch-platonischen Lehre über das Sein des Seienden entnommen. Darnach gehören die »Ideen«, die an jedem Seienden das »seiend« ausmachen, nicht in den Bereich des Sinnlichen. Sie sind nur im *voeîn* vernehmbar. Das Sein gehört somit, dies will nach Plotin der Satz des Parmenides sagen, nicht unter die *αἰσθητά*, sondern ist *νοητόν*. Das Sein ist von der Wesensart des »Geistes«. Der Satz, das Denken sei das Gleiche wie das Sein, will sagen: beide sind nicht- und übersinnlichen Wesens. In der neuplatonischen Auslegung des Spruches des Parmenides ist der Satz weder eine Aussage über das »Denken« noch eine solche über das »Sein«, noch gar eine solche über das Wesen der Zusammengehörigkeit beider als Verschiedener, sondern eine Aussage über die Zugehörigkeit beider in den Bereich des Nichtsinnlichen.

Jede der drei genannten Auslegungen legt spätere Fragestellungen dem frühen Denken der Griechen ein und unter. Vermutlich muß alles spätere Denken, das versucht, sich mit dem früheren in ein denkendes Gespräch zu bringen, von sich aus sprechen und so das Schweigen des früheren Denkens brechen. Dadurch wird das frühere Denken zwar unvermeidbar in das spätere Gespräch einbezogen, in dessen Hörfeld und Gesichtskreis versetzt und so gleichsam der Freiheit des eigenen Sagens beraubt. Dennoch ist hierdurch nicht notwendig auch schon eine Umdeutung in das spätere Denken vollzogen. Alles liegt daran, ob das von diesem eröffnete Gespräch sich zum voraus und ständig dafür freigibt, sich von dem früheren Denken maßgebend ansprechen zu lassen, oder ob es sich dem früheren Denken verschließt und es mit späteren Lehrmeinungen zudeckt. Dieses Sichverschließen tritt dann ein, wenn das spätere Denken versäumt, dem Hörfeld und Gesichtskreis, die dem früheren Denken eignen, nachzufragen. Solche Nachfrage darf sich freilich nicht in einer Erkundung erschöpfen, die nur zur Kenntnis nehmen möchte, was dem früheren Denken an unausgesprochenen Voraussetzungen zugrundeliegt. Das Nachfragen muß zu einer Aussprache werden, in der die Gesichtskreise und Hörfelder und deren Wesensherkunft zur bedenkenden Sprache kommen. Wenn solche Besinnung nicht geschieht, bleibt überhaupt ein denkendes Gespräch aus. Im anderen Falle kann sich dagegen das frühe Denken durch das Gespräch in seine eigene Fragwürdigkeit entfalten. Darum wird jeder Versuch nach dieser Hinsicht sein Augenmerk auf die dunklen und fragwürdigen Stellen des Textes richten und sich nicht sogleich und ausschließlich bei jenen ansiedeln, die den Anschein des Verständlichen vor sich her tragen; denn so ist das Gespräch zu Ende, bevor es begonnen hat.

Das Folgende begnügt sich jedoch dabei, die dunklen Stellen des Textes mehr nur in der Form einer Aufzählung zu vermerken. Solches Verfahren kann eine Übersetzung zwar vorbereiten, nicht aber schon erbringen.

1.

Allem zuvor bleibt festzuhalten, daß der ausführlichere Text (VIII, 34 sqq.), der uns den Satz des Parmenides überliefert, vom $\epsilon\acute{o}\nu$ spricht. Mit diesem so genannten »Seienden« meint Parmenides keineswegs das Seiende an sich im ganzen, wohin auch das Denken als etwas Seiendes einzuordnen wäre. Ebenso wenig meint $\tau\acute{o} \epsilon\acute{o}\nu$ das $\epsilon\acute{\imath}\nu\alpha\iota$ im Sinne des »Seins für sich«, gleich als ob nur dessen nichtsinnliche Wesensart gegen das Seiende an sich abgesetzt werden sollte. Das $\epsilon\acute{o}\nu$ ist, grammatisch genommen, partizipial gesagt, und ist, auf die Sache gesehen, hinsichtlich der Zwiefalt gedacht. Sie läßt sich nennen durch die Wendungen: »Sein *des* Seienden« und »das Seiende *in* seinem Sein«. Aber solches Nennen ist weit davon entfernt, die Zwiefalt selbst *als solche* zu denken oder gar ins Fragwürdige zu heben.

Das vielberufene »Sein selbst« im Unterschied zum Seienden ist jedoch gerade »das Sein« im Sinne von »*Sein des* ... Seienden«. Im Beginn des abendländischen Denkens liegt jedoch alles daran, überhaupt erst das mit »Sein« Genannte ($\Phi\acute{\upsilon}\varsigma\iota\varsigma$, $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, $\epsilon\acute{\nu}$) aus dem zugemessenen Blick zu erblicken. So erwächst der Anschein, als sei dieses Sein des Seienden lediglich nur das »Gleiche« wie das Seiende im ganzen und als dieses das Seiendste. Es sieht so aus, als sei die Zwiefalt ins Wesenlose zerfallen, weil das Denken künftighin sich in ihr bewegt, so daß sie nichts zu bedenken gibt, auch dort nicht, wo die Zwiefalt je nach der geschicklichen Wesensprägung, in die das »*Sein des* ... Seienden« gelangt, verschiedene Ausprägungen erfährt. Im Beginn des abendländischen Denkens ist die Zwiefalt *als solche* schon weggefallen. Allein dieser Wegfall ist nicht nichts; denn bei diesem Wegfall fällt die Zwiefalt in die Vergessenheit. Deren Wesen aber kündigt sich in der $\Lambda\eta\theta\eta$ an. Hier bleibt gegenüber einem vorschnellen Meinen anzumerken, daß wir $\Lambda\eta\theta\eta$ nicht als Vergessenheit auslegen dürfen aus dem Hinblick einer geläufigen, aber unbestimmten Vorstellung von »vergessen«. Es gilt vielmehr umgekehrt, das Wesen der Vergessenheit

gemäß ihrem Namen aus der *Λήθη* als der Verborgenheit zu erfragen.

2.

Wohl gehört nach Fragment III (früher V) das Denken zum Sein. Diese Zugehörigkeit darf jedoch nicht umgekehrt und vorschnell als Identität gedeutet werden. Indessen sagt das Fragment VIII deutlicher, d. h. dringender ins Fragwürdige deutend, nach welcher Hinsicht diese Zugehörigkeit des Denkens zum Sein beachtet werden muß. Das *ἔόν* ist Jenes, *οὐνεκεν ἔστι νόημα*. Das *ἔόν* ist es, wessentwegen anwest »in-Acht-Genommenes«. Das Denken wird weder vom »Seienden an sich« gebraucht, noch vom »Sein für sich« benötigt. Was jedoch seinetwegen das *νοεῖν* und mit diesem zugleich das *λέγειν*, das Vorliegenlassen, verlangt und auf den Weg zu sich ruft, ist das *ἔόν*, das Sein *des* Seienden. Das Denken selber *ist* einzig der freilich unausgesprochenen Zwiefalt wegen. Das Seiende (als) seiend, das Erscheinen von Anwesendem im Anwesen braucht das Gefüge von *λέγειν* und *νοεῖν*, aus dem her sich künftig das metaphysisch geprägte Wesen des abendländisch-europäischen Denkens entfaltet. Dieses Denken bringt in der Folge das Seiende ausdrücklich *als* das Seiende (*ὄν ἢ ὅν*, *ens qua ens*) zum Vorschein, der in der leicht überhörbaren Zweideutigkeit des *ἔόν* noch nicht zu scheinen scheint. Auf solche Weise gehört das Denken mit der Zwiefalt zusammen. Als das so Zusammengehörige sind *ἔόν* (*εἶναι*) und *νοεῖν* das Selbe.

3.

Welcher Art ist die Zusammengehörigkeit? Gemäß dem erläuterten Gefüge von *λέγειν τε νοεῖν τε* (Fragment VI) bleibt das *νοεῖν* zum voraus und darum stets im *λέγειν* einheimisch. Demzufolge ist auch das *νόημα* als *νοούμενον* ein *λεγόμενον*. Das in die Acht

Genommene ist immer schon als Vorliegendes versammelt. Das in die Acht Nehmen entfaltet und bewahrt diese Versammlung. Das *λέγειν*, Vorliegenlassen, nämlich Anwesendes in seinem Anwesen, bestimmt jedoch das griechisch erfahrene Wesen des Sagens. Das *νοούμενον* und sein *νοεῖν* sind, nicht nachträglich und zufällig, sondern wesenhaft je und je ein Gesagtes. Nicht jedes Gesagte ist aber notwendig ein Gesprochenes, es kann auch und muß sogar bisweilen ein Geschwiegenes bleiben. Aber jedes Gesprochene ist zuvor ein Gesagtes. Worin besteht der Unterschied beider? Weshalb kennzeichnet Parmenides das *νοούμενον* und *νοεῖν* in Fragment VIII als *πεφατισμένον*? Dieses Wort wird lexikalisch richtig durch »Gesprochenes« übersetzt. Doch was meint dieses Sprechen, das hier durch *φάσκειν* und *φάσις* benannt wird? Gilt das Sprechen hier lediglich als die Verlautbarung (*φωνή*) einer Wort- und Satz-Bedeutung (*σήματα τῶν ὄντων*)? Ist Sprechen hier nur das »Phonetische« im Unterschied zum »Semantischen«? Ganz und gar nicht. In *φάσκω* liegt: rühmend nennen, hervor-rufen, erscheinenlassen; *φάσμα* ist das Erscheinen, z. B. der Sterne, des Mondes in seinen wechselnden Gestalten, daher die Mond-»Phasen«. Sprechen, *φημί*, ist des selben, obzwar nicht des gleichen Wesens wie *λέγειν*: Anwesendes in seinem Anwesen vorliegen lassen.

Parmenides liegt daran zu sagen, wohin das *νοεῖν* gehöre. Nur dort, wohin es von Hause aus gehört, können wir es vorfinden. Wo finden wir das *νοεῖν* vor? Nur dort, wo es sich zeigt. Und es kann sich nur dort zeigen, wo es zum Erscheinen gekommen ist. Wo und wie ist das *νοεῖν* ein Erschienenes? Solches ist es als *πεφατισμένον*. Also kommt das *νοεῖν* im Gesprochenen zur Erscheinung. Das Gesprochene ist als Verlautetetes ein sinnlich Wahrnehmbares. Der sprachliche Ausdruck drängt und schiebt und trägt den sinnlich nicht vorstellbaren Sinn des Sagbaren in das Sinnliche der Verlautung der Rede und der Zeichnung der Schrift. Aber spricht denn Parmenides hier davon, daß ein gemeinter nicht-sinnlicher Sinn im Wortlaut zur sinnlichen Erscheinung gelange? Keineswegs. Sein Fragen steht einzig nach

der Beziehung des νοεῖν zum εἶναι. Im Hinblick darauf sagt Parmenides: τὸ νοεῖν... πεφατισμένον ἐν τῷ ἔόντι, das In-die-Acht-Nehmen ist »in dem Seienden« zum Vorschein gekommen. Meint dies, das νοεῖν sei vorfindlich unter den übrigen ἔόντα, im Bezirk des Seienden, zu dem auch das Seelische gehört? Wollten wir auf das νοεῖν als ein seelisches Erlebnis reflektieren und versuchen, es im Feld der »Bewußtseinstatsachen« vorzufinden, dann vermöchten wir niemals das νοεῖν nach dem Sinn des Parmenides in den Blick zu bringen. Aber Parmenides sagt doch: οὐκ ἄνευ τοῦ ἔόντος εὐρήσεις τὸ νοεῖν – nicht abgetrennt vom »Seienden« kannst du das νοεῖν vorfinden. Gewiß. Wir finden es nur σὺν, in der Versammlung mit dem ἔόν. Weshalb? Weil das νοεῖν als λέγειν sich von ihm selbst her einzig auf das ἔόν versammelt und nur als dieses Versammelnde west, wie es west. Nur als λεγόμενον kommt das νόημα im ἔόν zum Vorschein und ist so: πεφατισμένον. Wie sollen wir dies verstehen?

Ein Verständnis glückt nur, wenn wir das »Gesprochene« nicht als das sinnlich Verlautbarte vorstellen, sondern griechisch als das Erschienene denken. Damit ist verlangt, das Erscheinen und Sichzeigen (σήματα) gerade nicht auf das einzuschränken, was im Felde des sinnlich Wahrnehmbaren auftaucht, sondern das Sichzeigen und Erscheinen zuvor aus dem her zu denken, was als das Sichentbergende west vor aller Unterscheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen.

Das πεφατισμένον ist ein Erschienenes, aber erschienen ἐν τῷ ἔόντι und das heißt: weder im sinnlich wahrnehmbaren Seienden, unter den ἔόντα, die von der δόξα auf- und vor-genommen werden, (dem »an sich« Wirklichen), noch im εἶναι als der später genannten ἰδέα, dem nicht sinnlichen »Sein für sich«. Das νοεῖν zeigt sich nur als νοεῖν, d.h. als In-die-Acht-nehmen des ἔόν ἔμμεναι im ἔόν selber. Dieses selber west in der Zwiefalt des »Seiendes seiend«, auch dann, wenn die Zwiefalt nicht als solche eigens genannt und gar bedacht ist.

Wo Anwesendes in seinem Anwesen sich zeigt, wo Anwesen im Sinne von Anwesen des Anwesenden erscheint, da, nämlich »in«

dieser Zwiefalt selber und nur in ihr ist das νοεῖν im Spiel und kommt deshalb ἐν τῷ ἔόντι (partizipial gedacht) zum Vorschein; denn das νοεῖν vernimmt nicht Beliebiges. Es nimmt ἔόν ἔμμεναι, das Seiend des Seienden in die Acht. Das nachfolgende Denken sagt: das νοεῖν nimmt als ἔόν ἢ ἔόν nicht das Anwesende als Anwesendes in die Acht und beachtet so das Anwesen des Anwesenden, immer fragend: τί τὸ ὄν, was ist das Anwesende hinsichtlich seines Anwesens? Wie ist das Sein im Hinblick auf das Seiende, wie ist dieses als Seiendes von welchem, wie zu denkenden, Sein her zu bestimmen?

4.

Das νοεῖν gehört zum εἶναι. Die Beziehung des νοεῖν zum εἶναι beruht darin, daß sie als der Einbezug des λέγειν τε νοεῖν τε in das ἔόν ἔμμεναι ist gemäß dem χρή. Worauf ist das οὐνεκεν ἔστι νόημα (VIII, 34) zurückbezogen? Wessentwegen west in Acht Genommenes? Keines Anderen wegen als dessen, was von sich her ein in die Acht Nehmen braucht. Und was ist dies? Das Anwesen (εἶναι), nämlich als ἔόν, das Anwesen des Anwesenden. Dieses, wessentwegen das νόημα west, ist das Selbe (ταυτόν), was auch das in die Acht nehmen ist, d.h. Jenes, mit dem das νοεῖν zusammengehört: das ἔόν in seiner Zwiefalt.

Was heißt dies Alles? Es heißt uns denken, daß und inwiefern der Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem wegen das Sagen und sein Gesagtes ist. Das νοεῖν hört auf das εἶναι, weil es,füg-sam dem λέγειν, in die Zwiefalt des ἔόν gehört. Das Sagen ist in der Zwiefalt von Sein und Seiendem zuhause. Inwiefern? Parmenides antwortet nicht, weil ihm die Frage fern liegt, so fern wie eine Erörterung des Unterschiedes zwischen λεγόμενον und πεφατισμένον, so fern wie eine Besinnung auf die mögliche Wesenszusammengehörigkeit der Zwiefalt mit dem Wesen der Sprache. Wir Späteren können im Hinblick auf dieses Ferne vermuten und müssen fragen: Ist das Sagen in der Zwiefalt von Sein

und Seiendem zuhause, weil das Haus des *Seins* (d.h. stets des *Seins des Seienden*), weil das Haus der Zwiefalt ist, das Haus jedoch aus dem Wesen der Sprache gebaut worden?

Doch worin beruht das Wesen der Sprache? Es hieß: Sagen sei vorliegen- und erscheinen-lassen. Sprache west, wo Erscheinen waltet, wo Her-vor-kommen sich ereignet: Ankunft vor in die Unverborgenheit und her aus der Verborgenheit. Sprache ist, insofern Unverborgenheit, Ἀ-Λήθεια, sich ereignet.

Wer oder was ist Ἀλήθεια? Parmenides nennt sie. Sein denken-des Sagen spricht aus dem Hören auf ihren Zuspruch. Dies bedeutet, griechisch gedacht, Anderes als die Versicherung, das, was er vorbringe, sei durchaus richtig und nicht falsch. Daß im Sagen des Denkers die Ἀλήθεια spricht, besagt vielmehr: das verborgene Wesen der Zwiefalt im εὖν und das gleichfalls verhüllte Wesen der Sprache geleiten das Denken auf den Weg, der überall ein Drei-Weg bleibt.

Gleichwohl befragt Parmenides nicht das Wesen der Ἀλήθεια. Er fragt so wenig wie je ein griechischer Denker sonst in die Richtung der Wesensherkunft der Ἀλήθεια. Wohl dagegen denken alle, insgleichen ihre Nachfahren, zuletzt Nietzsche in seiner nachgelassenen Abhandlung »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne« 1873, überall im Schirm und Schutz der Ἀλήθεια im Sinne der Unverborgenheit des Anwesenden in seinem Anwesen. Dies geschieht auch dort, wo das Verhältnis des Menschen zum Anwesenden mit Hilfe des lumen naturale erklärt wird. Dieses »Licht« setzt die Ἀλήθεια schon voraus und hat sich geschichtlich erst durch sie und in ihr entzündet. Die aus der Ἀλήθεια gewährte Sichtbarkeit läßt das Anwesen als Anwesen als »Aussehen« (εἶδος) und »Gesicht« (ιδέα) aufkommen, demgemäß sich die Grundbeziehung zum Anwesen des Anwesenden als Sehen, εἰδέναι, d.h. als Wissen bestimmt, welche Bestimmung noch und am schärfsten in der Gewißheit als der neuzeitlichen Wesensgestalt der Wahrheit zum Vorschein kommt. Die augustini-sche und die mittelalterliche Lichttheorie hängt, von ihrer platonischen Herkunft zu schweigen, der Sache nach völlig im Leeren,

wenn sie nicht auf die Ἀλήθεια zurückgedacht wird, deren Wesensherkunft verhüllt bleibt. In der selben Verhüllung entzieht sich das Wesen der Sprache einer Bestimmung, die anderes bedenkt als ihre dem metaphysischen (d.h. logischen, grammatischen, poetisch-metrischen, biologisch-soziologischen und technischen) Vorstellen sich anbietenden Erscheinungsformen. Die theologische Erklärung der Herkunft von Wahrheit und Sprache aus Gott als der ersten Ursache klärt nie das Wesen des so Verursachten, sondern setzt es immer nur voraus; wie denn überhaupt jede Frage nach dem Ursprung »der Sprache« schon das Wesen der Sprache und die Art des Wesensbereiches ins Reine gebracht haben muß. In diesem Augenblick wird freilich die übliche Ursprungsfrage hinfällig.

Beide Fragmente (III und VIII, 34 sqq.) denken die Zugehörigkeit des νοεῖν zum εἶναι und zwar in der Weise, daß jedesmal das Zugehören betont an den Beginn der Sätze gerückt wird. Dem griechischen Text gemäß muß das τὸ αὐτό und ταὐτόν jeweils als das betonte Prädikat eines Satzes gelten, der grammatisch das νοεῖν zum »Subjekt« hat. Erst in einem nicht mehr griechisch und überhaupt nicht mehr ontologisch-metaphysisch denkenden Schritt zurück kann und muß sogar τὸ αὐτό als das »Subjekt« eines Satzes gelesen werden. Dann nennt τὸ αὐτό das noch ungedachte *Wesen* der Ἀλήθεια, insofern es sich zur Zwiefalt des εὖν entfaltet, die ihrerseits das λέγειν τε νοεῖν τε »braucht«, wenngleich die Ἀλήθεια niemals schon die Wesensherkunft des χρή (Fragment VI) in sich birgt, da sie selbst aus Verborgenerem ankommt.

5.

Weshalb hebt jedoch Parmenides gerade im Hinblick auf die Zusammengehörigkeit des νοεῖν mit dem εἶναι das anscheinend Selbstverständliche hervor, daß »außerhalb des Seienden« kein Seiendes sonst je sich finde? Offenbar nur deshalb, weil das νοεῖν

den Anschein erweckt, es halte sich neben dem »Anwesenden« auf. Dieser Anschein ist dann auch kein bloßer Schein. Denn das λέγειν und das νοεῖν läßt das Anwesende in seinem Anwesen vorliegen und liegt diesem gegenüber. Das Gefüge von λέγειν und νοεῖν gibt das εὖν ἔμμεναι, das Anwesen in seinem Erscheinen frei und hält sich dabei selber in gewisser Weise aus dem Anwesenden heraus. Allein dieses Sichheraushalten vermag das Gefüge nur, insofern das νοεῖν ein λεγόμενον und als dieses ein »Gesprochenes«, d.h. Erscheinendes, ist. Woher aber erscheint das νοεῖν, wenn nicht aus der Zwiefalt selber, insofern es diese in die Acht nimmt und aus solchem Nehmen selber erst die Gewähr empfängt, zu wesen? Das νοεῖν ist, gerade insofern es das Anwesende in seinem Anwesen freigibt, in die Zwiefalt des εὖν einbehalten. Nichts, was das Anwesen des Anwesenden angeht, vollends nicht das Gefüge von λέγειν und νοεῖν, ist außerhalb der Zwiefalt, neben dem εὖν.

Parmenides sagt (VIII, 36 sqq.): οὐδ' ἦν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ εὖντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρα' ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι.

Das Geschick hat das εὖν gefesselt, nämlich in die Zwiefalt. Ihr gemäß versammelt das Anwesen das Anwesende in seinem An- und Abwesen. Das Anwesen ist das Einende-Eine-Einzige, das als die Gänze west, nicht zerstückbar und vollends nie erst zusammengestückt aus dem jeweils An- und Abwesenden. Gegenüber diesem so Bewegten, dem An- und Ab-, dem Her- und Weg-, bleibt das εὖν stets »ohne Bewegung« (κίνησις); denn es ist jene στάσις, die Anstehend selber *Anstehen läßt* Anwesendes in seinem Ab- und Anwesen. Die Μοῖρα ist die Zuteilung in die Zwiefalt von Seiendem und Sein. Die Zuteilung beschickt mit der Zwiefalt, innerhalb deren Anwesendes anwesend erscheint. Das Geschick des »Seins« (εὖν) ist die Schickung der Zwiefalt, welches Geschick jedoch die Zwiefalt als solche im Verborgenen behält. Nur das Nicht-Preisgegebene ist wahrhaft als Geschenk gegeben, das mit Möglichkeiten seiner Entfaltung beschickt ist.

Dementsprechend ist die »Geschichte des Seins« niemals eine

Abfolge von Geschehnissen, die das »Sein für sich« in der Absetzung gegen das Seiende durchmacht, so als eröffnete diese Geschichte nur einer neuen Historie tiefere Durchblicke durch die bisher gemeinte Geschichte der Metaphysik. Die »Geschichte des Seins« ist das Geschick des εὖν, worin sich die Schickung der Zwiefalt ereignet. Mit ihm kommt Anwesendes als Anwesendes in die Unverborgenheit. Und das Geschick selbst? Es läßt sich weder aus dem Anwesenden erklären, noch vom Anwesen her vorstellen, nicht einmal aus der Zwiefalt als einem Letzten denken.

Denn diese selber bleibt im Geschick verborgen und zwar gerade dadurch, daß jeweils nur das Zwiefältige, Anwesendes und Anwesen, entborgen ist und so das Denken als Vorstellen beansprucht. Die vom Zwiefältigen her vorgestellte Zwiefalt erscheint in der Gestalt der Unterscheidung des πρότερον und ὕστερον τῇ φύσει, dessen was hinsichtlich des Aufgehens vorhergeht und was nachherkommt; das a priori und a posteriori. Im Hinblick auf diese Unterscheidung kann man jederzeit mit vollem Recht versichern, die alle Ontologie tragende Differenz sei der abendländischen Philosophie längst bekannt. Sie ist so aufdringlich bekannt, daß kein Anlaß gesucht und angetroffen wird, jemals die Wesensherkunft des Unterschiedes als Unterschied zu bedenken – und dabei hinsichtlich des bisherigen Denkens bedenklich zu werden. Das wachsende Bestreben, die bisherige Lehre vom Denken, die Logik, in die Logistik zu »transformieren«, das zunehmende Rechnen darauf, die Sprache überhaupt auf die logistische Technik umzulegen, der Wille, alles Sagen (Sprechen im Rundfunk) und Schreiben als Anfertigung von Literatur sicherzustellen, deuten darauf, daß die Vollendung der Metaphysik, die vom Nicht-Bedenken der Zwiefalt hinsichtlich ihrer Wesensherkunft lebt, erst an ihrem tastenden Beginn steht.

Gleichwohl kündigt die in ihrem Wesen vorenthaltene Zwiefalt von Anwesendem und Anwesen schon in der Frühzeit des abendländischen Denkens ihre Fragwürdigkeit an. Sie wird allzuleicht überhört. Denn der maßgebende Weg, den das Denken

bei seinem Beginn erst einmal durchmessen muß, führt dahin, vornehmlich das Anwesen des Anwesenden in die Acht zu nehmen, um das zu nennen, worin es, das Anwesen, sich zeigt (τὰ σήματα τοῦ ἑόντος).

Das λέγειν, das dem νοεῖν das εἶναι als ἔννεν vorliegen läßt, kommt so fraglos zur Sprache, daß man darüber allzuleicht aus dem Blick verliert, inwiefern auch dieser für den eigentlichen Gang des Denkens maßgebende Weg im Fragwürdigen verläuft. Er ist nämlich der Weg, der er ist, nur in der Einheit mit den beiden anderen, dem ungangbaren zweiten und dem nicht zu umgehenden dritten. Dieser Dreiweg bestimmt sich in seiner Einheit aus dem ersten. Diese Einheit des Dreiweges bestimmt die Art der Ausfahrt des frühen Denkens.

‘Aus der Einweisung in das gemäßige Beachten des Dreiweges spricht das Geheiß, das durch die Zwiefalt hindurch dahin heißt, vorliegen zu lassen und in die Acht zu nehmen: Anwesendes anwesend. Diesem Geheiß folgend erblickt das abendländisch-europäische Denken das Anwesen des Anwesenden in jenen Prägungen seines Erscheinens, denen gemäß sich die Grundstellungen der Metaphysik bestimmen.

Das Gespräch mit Parmenides kommt nie zu Ende; nicht nur weil in den überlieferten Bruchstücken seines »Lehr-Gedichtes« vieles dunkel, sondern weil das Gesagte selbst fragwürdig bleibt. Doch das Endlose des Gespräches ist kein Mangel, sondern das Zeichen einer Fülle des Denkwürdigen, das dem Andenken aufbehalten wird.

Wer jedoch vom Denken nur eine Versicherung und Beruhigung erwartet, fordert dem Denken die Selbstvernichtung ab. Diese Forderung erscheint in einem seltsamen Licht, wenn wir uns darauf besinnen, daß das Wesen der Sterblichen in die Achtbarkeit auf das Geheiß gerufen ist, das sie an das Zu-Denkende verweist.

NACHWORT DER HERAUSGEBERIN

Die im Verlag Max Niemeyer, Tübingen, 1954 erschienenen, inzwischen in 5. Auflage (1997) vorliegenden Vorlesungen, die Martin Heidegger im Wintersemester 1951/52 und im Sommersemester 1952 an der Universität Freiburg unter dem Titel »Was heißt Denken?« hielt, werden hier als Band 8 der Gesamtausgabe herausgegeben.

Für die Neuveröffentlichung wurden die Vorlesungen durch zwei weitere Texte im Anhang ergänzt. Beim ersten Text handelt es sich um einen nicht vorgetragenen Abschnitt aus der IX. Vorlesungsstunde im Wintersemester 1951/52; er gehört zwischen den letzten Absatz auf S. 92 und den ersten auf S. 93, der mit den Worten beginnt: »Wir versuchen, den Weg des Hinübergehenden und somit den Übergang...«. Der zweite Text enthält die letzte, aus Zeitgründen nicht vorgetragene Vorlesung aus dem Sommersemester 1952. Der Text dieser letzten (zwölften) Vorlesungsstunde erschien zunächst im Band 25 der Hegel-Studien (S. 23–34), als Anhang zu dem dort von Guy van Kerckhoven herausgegebenen, am 15. September 1952 in Muggenbrunn veranstalteten »Colloquium über Dialektik«, an dem neben Martin Heidegger, der während des Treffens den Text dieser letzten Vorlesungsstunde las, Eugen Fink, Max Müller, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Anneliese Volkmann-Schluck, Marly Biemel, Walter Biemel, Henri Birault, Bernhard Welte, Heinrich Ochsner, Elfride Heidegger und Fräulein v. Brentano teilnahmen. In der in Freiburg vorgetragenen Fassung der Vorlesung wurde dieser Text durch einen neuen Schluß ersetzt, der auf S. 247 mit den Worten beginnt »Was heißt Denken?« Wir kehren am Schluß zu der Frage zurück...«. Die letzte Vorlesungsstunde führt die dort unterbrochene Parmenides-Auslegung fort.

Nach den Anweisungen Martin Heideggers für die Gesamtaus-

gabe wurden die *Stundenübergänge*, die in der Einzelausgabe gesondert abgedruckt waren, jeweils an den Beginn der Vorlesungsstunde eingefügt, in der sie vorgetragen wurden. Aufgrund dieser Textumstellung wurde in der vorliegenden Ausgabe auf die Wiedergabe der Paginierung der Einzelausgabe verzichtet.

Der Vorlesungstext sowie die zwei Ergänzungstexte wurden für den Neu- bzw. Erstdruck im ganzen *durchgesehen*. Gelegentliche Druckfehler wurden verbessert, in wenigen Fällen die Zeichensetzung (Kommata) stillschweigend ergänzt. Die Herausgeberin ist der sicheren Auffassung, daß der Satz auf S. 187, 4. Zeile v. o., auch gemäß der Handschrift Heideggers, lauten muß: »Wo jedoch [nicht: sich] Sprachen begegnen, in denen das Syntaktische fehlt, versteht man ihren Bau meistens als Abweichung vom Syntaktischen oder als ein Nichthingelangen zum Syntaktischen.« Nach Entscheidung des Nachlaßverwalters, Herrn Dr. Hermann Heidegger, wird der Satz jedoch in der Formulierung der 1. Auflage der Einzelausgabe wiedergegeben.

Alle Zitate wurden überprüft und gelegentlich verbessert. Soweit möglich, wurden die Zitate an den von Heidegger gebrauchten Ausgaben überprüft.

Die in der Einzelausgabe den heute üblichen Schreibregeln angeglichen *ältere Schreibweise* (bei Schelling, Hölderlin, Schopenhauer und Nietzsche) wurde für den Neudruck wiederhergestellt.

Gemäß den von Heidegger gegebenen Richtlinien wurden aus seinem Handexemplar vier *Textverbesserungen*, die sich in der vorliegenden Ausgabe auf den Seiten 127, 153, 170 und 210 befinden, sowie einige *Kursivierungen* übernommen. Außerdem wurde der Text mit 42 *Randbemerkungen* versehen, die Heidegger in seinem Handexemplar notiert hatte bzw. – in vier Fällen – aus einem eingelegten DIN A6 Zettel (die auf S. 9 abgedruckte Bemerkung zu »Die Wissenschaft denkt nicht«) sowie aus zwei Briefen Heideggers entnommen wurden. Aus einem Brief an Manfred Frings stammt die Randbemerkung a auf S. 211. Manfred Frings, damals Herausgeber der Gesammelten Werke von

Max Scheler, wandte sich am 25.6.1974 an Martin Heidegger mit der Frage, wie das »dann« im Satz »Das Vorliegenlassen muß uns überhaupt etwas zubringen, was dann als ein Vorliegendes in die Acht genommen werden kann« zu verstehen sei. Auf der Rückseite dieses Briefes notierte Heidegger: »dann = daraufhin → in 4 Punkten die Erläuterung«. Aus der Antwort Heideggers an Frings wurden die entsprechenden Sätze aufgenommen. Die Randbemerkung b auf S. 213 sowie die Randbemerkung a auf S. 234 f. wurden aus einem Brief Heideggers vom 10. August 1967 an den amerikanischen Professor und Heidegger-Übersetzer Glenn Gray entnommen.

Nicht übernommen wurden solche Textmarkierungen und gelegentliche am Rand notierte Schlagworte und interne Verweise, die nur den Charakter einer orientierenden Anzeige haben und keine Randbemerkungen im eigentlichen Sinne sind.

Die von Heidegger gegebenen Seitenangaben aus Einzelausgaben seiner Werke wurden, soweit diese in der Gesamtausgabe vorliegen, durch die entsprechenden *Seitenzahlen der Gesamtausgabe* ergänzt.

Die in der Vorbemerkung zur Einzelausgabe erwähnten *römischen Ziffern* wurden für die vorliegende Ausgabe durch die Angabe »Erste Stunde«, »Zweite Stunde« usf. ersetzt.

Zu zwei nicht belegten Nietzsche-Stellen geben wir hier die bibliographischen Angaben. Das Zitat auf S. 57 (»Sie reden Alle von mir... aber Niemand denkt an mich«) stammt aus *Also sprach Zarathustra*, III. Teil, »Von der verkleinernden Tugend«, n. 2. Das Zitat auf S. 61 (»Der Mensch ist das noch nicht festgestellte Thier«) ist dem Aphorismus 62 aus dem III. Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* entnommen.

Die von Heidegger auf S. 65 gegebenen Hinweise zu gr. *ῥέω* und lat. *reor* beziehen sich auf die Angaben folgender Wörterbücher: W. Pape, *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, 3. Aufl. Braunschweig 1914, 2. Band, S. 839; K. E. Georges, *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Leipzig 1880, 2. Band, Sp. 2070.

Der auf S. 94 zitierte Satz Hegels »ein geflickter Strumpf besser als ein zerrissener, nicht so das Selbstbewußtsein« ist überliefert von K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844), Nachdruck Darmstadt 1977 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), S. 552.

Die auf S. 153 und auf S. 209 zitierten Verse aus den Gedichten Georg Trakls »Das Gewitter« und »Psalm« befinden sich in der im Otto Müller Verlag, Salzburg 1938 erschienenen Sammlung »Die Dichtungen« auf S. 179 resp. S. 61.

Die vor der Vorlesung am 20. Juni 1952 gesprochene, auf S. 161 abgedruckte kleine Rede zur Ausstellung »Kriegsgefangene reden« ist im Rahmen der Gesamtausgabe zugleich in den von Hermann Heidegger herausgegebenen Band 16 der Gesamtausgabe *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Frankfurt a. M. 2000) unter dem Titel »Denken ist Andenken« aufgenommen worden (S. 481).

Der auf S. 202 f. erwähnte Logos-Aufsatz ist unter dem Titel »Logos (Heraklit, Fragment 50)« abgedruckt in: *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe Bd. 7. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M. 2000, S. 211–234.

*

Die beiden Vorlesungen enthalten eine grundlegende seinsgeschichtliche Besinnung auf das, *was Denken heißt* in der zweifach-einigen Ausrichtung, die diese Frage vorgibt. Sie fragen, was Denken *bedeutet*, sie fragen aber zugleich auch nach dem, was das Denken dem Menschen geschichtlich *aufgibt*. Sie bedenken somit das »Bedenkliche« und »Bedenklichste«, daß wir »in unserer bedenklichen Zeit« »noch nicht denken«. Anfang und Ende der abendländischen Philosophie bilden den Horizont, in dem Heidegger die Frage nach dem Eigenen des Denkens und d. h. des Menschseins des Menschen als Da-sein stellt und bespricht. Die erste Vorlesung vom Wintersemester 1951/52 entfaltet sich als Auseinandersetzung mit der Grundstellung *Nietzsches* als der

»Vollendung« der abendländischen Metaphysik. Die zweite Vorlesung vom Sommersemester 1952 enthält ein seinsgeschichtliches Gespräch mit *Parmenides* als jenem »erstanfänglichen« Denker, der die Zusammengehörigkeit von Sein und Denken als das »erfüllteste Geheimnis alles Denkens« »in einem ersten Wink des Sagens« zur Erfahrung gebracht hat.

*

Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann gilt mein besonders herzlicher Dank für die hilfreiche Begleitung in den verschiedenen Arbeitsphasen der Edition dieses Bandes. Insbesondere danke ich ihm für seine Hilfe beim Kollationieren der Texte sowie beim Übertragen der Randbemerkungen und Textverbesserungen aus dem Handexemplar. Dem Nachlaßverwalter, Herrn Dr. Hermann Heidegger, danke ich sehr herzlich für das gemeinsame Nachkollationieren der übertragenen Randbemerkungen. Herrn Prof. Dr. Hans-Christian Günther sage ich meinen sehr herzlichen Dank für seinen sachkundigen Rat in der Beantwortung wichtiger altphilologischer Fragen. Frau Jutta Heidegger, Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann und Herrn Dr. Ino Augsburg danke ich herzlich für das sorgsam ausgeführte Mitlesen der Korrekturen.

Freiburg i. Br., im Juni 2002

Paola-Ludovika Coriando