

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

I. ABTEILUNG: VERÖFFENTLICHTE SCHRIFTEN 1910–1976

BAND 11
IDENTITÄT UND DIFFERENZ



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

IDENTITÄT UND DIFFERENZ



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Text der durchgesehenen Einzelausgaben mit Randbemerkungen des Autors aus seinen Handexemplaren
Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann

INHALT

Erster Teil

Was ist das – die Philosophie? (1955)	3
Identität und Differenz (1957)	27
Vorwort	29
Der Satz der Identität (1957)	31
Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956/57)	51
Hinweise	81
Anhang	83
Beilagen	85

Zweiter Teil

Die Kehre (1949)	113
Grundsätze des Denkens (1957)	125

Dritter Teil

Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson (1962)	143
Brief an Takehiko Kojima (1963)	153

<i>Nachwort des Herausgebers</i>	163
----------------------------------	-----

Dieser Band ist nur im Rahmen der Gesamtausgabe lieferbar.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2006

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

Satz: Mirjam Loch, Frankfurt am Main

Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  ISO 9706 · Printed in Germany

ISBN-10 3-465-03492-9 kt · ISBN-10 3-465-03493-7 Ln

ISBN-13 978-3-465-03492-6 kt · ISBN-13 978-3-465-03493-3 Ln

ERSTER TEIL

WAS IST DAS – DIE PHILOSOPHIE?

Vortrag, gehalten in Cerisy-la-Salle/Normandie
am 28. August 1955 zur Einleitung eines Gespräches

Qu'est-ce que la philosophie?
Was ist das – die Philosophie?

Mit dieser Frage röhren wir an ein Thema, das sehr weit, d. h. ausgedehnt ist. Weil das Thema weit ist, bleibt es unbestimmt. Weil es unbestimmt ist, können wir das Thema unter den verschiedenartigsten Gesichtspunkten behandeln. Dabei werden wir immer etwas Richtiges treffen. Weil jedoch bei der Behandlung dieses weitläufigen Themas alle nur möglichen Ansichten durcheinanderlaufen, kommen wir in die Gefahr, daß unser Gespräch ohne die rechte Sammlung bleibt.

Darum müssen wir versuchen, die Frage genauer zu bestimmen. Auf solche Weise bringen wir das Gespräch in eine feste Richtung. Das Gespräch wird dadurch auf einen Weg gebracht. Ich sage: auf *einen* Weg. Damit geben wir zu, daß dieser Weg gewiß nicht der einzige Weg ist. Es muß sogar offen bleiben, ob der Weg, auf den ich im folgenden hinweisen möchte, in Wahrheit ein Weg ist, der uns erlaubt, die Frage zu stellen und zu beantworten.

Nehmen wir einmal an, wir könnten einen Weg finden, die Frage genauer zu bestimmen, dann erhebt sich sogleich ein schwerwiegender Einwand gegen das Thema unseres Gespräches. Wenn wir fragen: Was ist das – die Philosophie?, dann sprechen wir *über* die Philosophie. Indem wir auf diese Weise fragen, bleiben wir offenbar auf einem Standort oberhalb und d. h. außerhalb der Philosophie. Aber das Ziel unserer Frage ist, *in* die Philosophie hineinzukommen, in ihr uns aufzuhalten, nach ihrer Weise uns zu verhalten, d. h. zu »philosophieren«. Der Weg unserer Gespräche muß deshalb nicht nur eine klare Richtung haben, sondern diese Richtung muß uns zugleich auch die Gewähr bieten, daß wir uns innerhalb der Philosophie bewegen und nicht außen um sie herum.

Der Weg unserer Gespräche muß also von einer Art und Richtung sein, daß das, wovon die Philosophie handelt, uns selbst angeht, uns berührt (nous touche), und zwar uns in unserem Wesen.

Aber wird die Philosophie dadurch nicht zu einer Sache der Affektion, der Affekte und der Gefühle?

»Mit den schönen Gefühlen macht man die schlechte Literatur.« »C'est avec les beaux sentiments que l'on fait la mauvaise littérature.«* Dieses Wort von André Gide gilt nicht nur von der Literatur, es gilt mehr noch für die Philosophie. Gefühle, auch die schönsten, gehören nicht in die Philosophie. Gefühle, sagt man, sind etwas Irrationales. Die Philosophie dagegen ist nicht nur etwas Rationales, sondern die eigentliche Verwalterin der Ratio⁽¹¹⁾. Indem wir dies behaupten, haben wir unversehens etwas darüber entschieden, was die Philosophie ist. Wir sind unserer Frage mit einer Antwort schon vorausgeileit. Jedermann hält die Aussage, daß die Philosophie eine Sache der Ratio sei, für richtig. Vielleicht ist diese Aussage dennoch eine voreilige und überstürzte Antwort auf die Frage: Was ist das – die Philosophie? Denn wir können dieser Antwort sogleich neue Fragen entgegensetzen. Was ist das – die Ratio, die Vernunft? Wo und durch wen wurde entschieden, was die Ratio ist? Hat sich die Ratio selbst zur Herrin der Philosophie gemacht? Wenn »ja«, mit welchem Recht? Wenn »nein«, woher empfängt sie ihren Auftrag und ihre Rolle? Wenn das, was als Ratio gilt, erst und nur durch die Philosophie und innerhalb des Ganges ihrer Geschichte festgelegt wurde, dann ist es kein guter Rat, die Philosophie zum voraus als Sache der Ratio auszugeben. Sobald wir jedoch die Kennzeichnung der Philosophie als eines rationalen Verhaltens in Zweifel ziehen, wird in gleicher Weise auch bezweifelbar, ob die Philosophie in den Bereich des Irrationalen gehöre. Denn wer die Philosophie als irrational bestimmen will, nimmt dabei das Rationale zum Maßstab der Abgrenzung und zwar in einer Weise, daß er wiederum als selbstverständlich voraussetzt, was die Ratio ist.

Wenn wir andererseits auf die Möglichkeit hinweisen, daß das, worauf die Philosophie sich bezieht, uns Menschen in unserem

* André Gide, Dostoiewsky. Paris 1923; p. 247.

⁽¹¹⁾ erst in der Philosophie zum Walten kommen.

Wesen angeht und uns beeindrückt, dann könnte es sein, daß diese Affektion durchaus nichts mit dem zu tun hat, was man gewöhnlich Affekte und Gefühle, kurz das Irrationale nennt.

Aus dem Gesagten entnehmen wir zunächst nur dieses eine: Es bedarf einer höheren Sorgfalt, wenn wir es wagen, ein Gespräch unter dem Titel »Was ist das – die Philosophie?« zu beginnen.

Das erste ist, daß wir versuchen, die Frage auf einen klar gerichteten Weg zu bringen, damit wir nicht in beliebigen und nicht in zufälligen Vorstellungen über die Philosophie umhertreiben. Doch wie sollen wir einen Weg finden, auf dem wir in einer zuverlässigen Weise unsere Frage bestimmen?

Der Weg, auf den ich jetzt hinweisen möchte, liegt unmittelbar vor uns. Und nur deshalb, weil er der nächstliegende ist, finden wir ihn schwer. Wenn wir ihn aber gefunden haben, dann bewegen wir uns trotzdem immer noch unbeholfen auf ihm. Wir fragen: Was ist das – die Philosophie? Wir haben das Wort »Philosophie« schon oft genug ausgesprochen. Wenn wir aber das Wort »Philosophie« jetzt nicht mehr wie einen abgebrauchten Titel verwenden, wenn wir statt dessen das Wort »Philosophie« aus seinem Ursprung hören, dann lautet es: φιλοσοφία. Das Wort »Philosophie« spricht jetzt griechisch. Das griechische Wort ist als *griechisches* Wort ein Weg. Dieser liegt einerseits vor uns, denn das Wort ist uns seit langer Zeit vorausgesprochen. Andererseits liegt er schon hinter uns, denn wir haben dieses Wort immer schon gehört und gesagt. Demgemäß ist das griechische Wort φιλοσοφία ein Weg, auf dem wir unterwegs sind. Doch wir kennen diesen Weg nur ganz undeutlich, obwohl wir viele historische Kenntnisse über die griechische Philosophie besitzen und ausbreiten können.

Das Wort φιλοσοφία sagt uns, daß die Philosophie etwas ist, was erstmals die Existenz des Griechentums bestimmt. Nicht nur das – die φιλοσοφία bestimmt auch den innersten Grundzug unserer abendländisch-europäischen Geschichte. Die oft gehörte Redeweise von der »abendländisch-europäischen Philosophie« ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil die »Philosophie«

in ihrem Wesen griechisch ist –, griechisch heißt hier: die Philosophie ist im Ursprung ihres Wesens von der Art, daß sie zuerst das Griechentum, und nur dieses, in Anspruch genommen hat, um sich zu entfalten.

Allein – das ursprünglich griechische Wesen der Philosophie wird in der Epoche seines neuzeitlich-europäischen Weltens von Vorstellungen des Christentums geleitet und beherrscht. Die Herrschaft dieser Vorstellungen ist durch das Mittelalter vermittelt. Gleichwohl kann man nicht sagen, die Philosophie werde dadurch christlich, d. h. zu einer Sache des Glaubens an die Offenbarung und die Autorität der Kirche. Der Satz: die Philosophie ist in ihrem Wesen griechisch, sagt nichts anderes als: das Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Geschichtsgang ursprünglich »philosophisch«. Das wird durch die Entstehung und Herrschaft der Wissenschaften bezeugt. Weil sie dem innersten abendländisch-europäischen Geschichtsgang, nämlich dem philosophischen entstammen, deshalb sind sie heute imstande, der Geschichte des Menschen auf der ganzen Erde die spezifische Prägung zu geben.

Überlegen wir uns einen Augenblick, was es bedeutet, daß man ein Weltalter der Menschengeschichte als »Atomzeitalter« kennzeichnet. Die durch die Wissenschaften entdeckte und freigesetzte Atomenergie wird als diejenige Macht vorgestellt, die den Geschichtsgang bestimmen soll. Die Wissenschaften gäbe es freilich niemals, wenn ihnen nicht die Philosophie vorher- und vorausgegangen wäre. Die Philosophie aber ist: $\eta \varphi\lambda\sigma\sigma\varphi\imath\alpha$. Dieses griechische Wort bindet unser Gespräch in eine geschichtliche Überlieferung. Weil diese Überlieferung einzigartig bleibt, deshalb ist sie auch eindeutig. Die durch den griechischen Namen $\varphi\lambda\sigma\sigma\varphi\imath\alpha$ genannte Überlieferung, die uns das geschichtliche Wort $\varphi\lambda\sigma\sigma\varphi\imath\alpha$ nennt, gibt uns die Richtung eines Weges frei, auf dem wir fragen: Was ist das – die Philosophie? Die Überlieferung liefert uns nicht einem Zwang des Vergangenen und Unwiderruflichen aus. Überliefern, délivrer, ist ein Befreien, nämlich in die Freiheit des Gespräches mit dem Gewesenen. Der Name

»Philosophie« ruft uns, wenn wir das Wort wahrhaft hören und das Gehörte bedenken, in die Geschichte der griechischen Herkunft der Philosophie. Das Wort $\varphi\lambda\sigma\sigma\varphi\imath\alpha$ steht gleichsam auf der Geburtsurkunde unserer eigenen Geschichte, wir dürfen sogar sagen: auf der Geburtsurkunde der gegenwärtigen weltgeschichtlichen Epoche, die sich Atomzeitalter nennt. Darum können wir die Frage: Was ist das – die Philosophie? nur fragen, wenn wir uns in ein Gespräch mit dem Denken des Griechentums einlassen.

Aber nicht allein dasjenige, *was* in Frage steht, die Philosophie, ist seiner Herkunft nach griechisch, sondern auch die Weise, *wie* wir fragen; die Weise, in der wir auch heute noch fragen, ist griechisch.

Wir fragen: *was* ist das ...? Dies lautet griechisch: $\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$. Die Frage, *was* etwas sei, bleibt jedoch mehrdeutig. Wir können fragen: *was* ist das dort in der Ferne? Wir erhalten die Antwort: ein Baum. Die Antwort besteht darin, daß wir einem Ding, das wir nicht genau erkennen, seinen Namen geben.

Wir können jedoch weiter fragen: *Was* ist das, *was* wir »Baum« nennen? Mit der jetzt gestellten Frage kommen wir schon in die Nähe des griechischen $\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$. Es ist diejenige Form des Fragens, die Sokrates, Platon und Aristoteles entfaltet haben. Sie fragen z. B.: *Was* ist dies – das Schöne? *Was* ist dies – die Erkenntnis? *Was* ist dies – die Natur? *Was* ist dies – die Bewegung?

Nun müssen wir aber darauf achten, daß in den soeben genannten Fragen nicht nur eine genauere Umgrenzung dessen gesucht wird, *was* Natur, *was* Bewegung, *was* Schönheit ist, sondern: daß auch zugleich eine Auslegung darüber gegeben wird, *was* das »Was« bedeutet, in welchem Sinne das $\tau\acute{\iota}$ zu verstehen ist. Man nennt dasjenige, *was* das Was bedeutet, das *quid est*, $\tau\acute{\iota}\omega$ *quid*: die *quidditas*, die *Washeit*. Indessen wird die *quidditas* in den verschiedenen Epochen der Philosophie verschieden bestimmt. So ist z. B. die Philosophie Platons eine eigenartige Interpretation dessen, *was* das $\tau\acute{\iota}$ meint. Es meint nämlich die *iδéa*. Daß wir, wenn wir nach dem $\tau\acute{\iota}$, nach dem *quid* fragen, dabei die »Idea« meinen, ist keineswegs selbstverständlich. Aristoteles gibt eine andere Aus-

legung des *τι* als Platon. Eine andere Auslegung des *τι* gibt Kant, eine andere Hegel. Was am Leitfaden des *τι*, des *quid*, des *Was* jeweils gefragt ist, bleibt jedesmal neu zu bestimmen. In jedem Falle gilt: wenn wir in bezug auf die Philosophie fragen: Was ist das?, dann fragen wir eine ursprünglich griechische Frage.

Beachten wir es gut: sowohl das Thema unserer Frage: »die Philosophie«, als auch die Weise, in der wir fragen: »was ist das ...?« – beides bleibt seiner Herkunft nach griechisch. Wir selbst gehören in diese Herkunft, auch dann, wenn wir das Wort »Philosophie« nicht einmal nennen. Wir sind eigens in diese Herkunft zurückgerufen, für sie und durch sie re-klamiert, sobald wir die Frage: Was ist das – die Philosophie? nicht nur in ihrem Wortlaut aussprechen, sondern ihrem Sinne nachsinnen. (Die Frage: Was ist Philosophie? ist keine Frage, die eine Art von Erkenntnis an sich selbst richtet (Philosophie der Philosophie). Die Frage ist auch keine historische Frage, die sich dafür interessiert auszumachen, wie das, was man »Philosophie« nennt, begonnen und sich entwickelt hat. Die Frage ist eine geschichtliche, d. h. geschickliche Frage. Mehr noch: sie ist nicht »eine«, sie ist *die* geschichtliche Frage unseres abendländisch-europäischen Daseins.)

Wenn wir auf den ganzen und ursprünglichen Sinn der Frage: Was ist das – die Philosophie? uns einlassen, dann hat unser Fragen durch seine geschichtliche Herkunft eine Richtung in eine geschichtliche Zukunft gefunden. Wir haben einen Weg gefunden. Die Frage selbst ist ein Weg. Er führt von dem Dasein des Griechentums her zu uns hin, wenn nicht gar über uns hinaus. Wir sind – wenn wir bei der Frage ausharren – unterwegs auf einem klar gerichteten Weg. Dennoch haben wir dadurch noch keine Gewähr, daß wir unmittelbar imstande sind, diesen Weg auf die rechte Weise zu gehen. Wir können nicht einmal sogleich ausmachen, an welcher Stelle des Weges wir heute stehen. Man pflegt seit langer Zeit die Frage, was etwas sei, als die Frage nach dem Wesen zu kennzeichnen. Die Frage nach dem Wesen wird jeweils dann wach, wenn dasjenige, nach dessen Wesen gefragt wird, sich verdunkelt und verwirrt hat, wenn zugleich der Bezug

des Menschen zu dem Befragten schwankend geworden oder gar erschüttert ist.

Die Frage unseres Gespräches betrifft das Wesen der Philosophie. Wenn diese Frage aus einer Not kommt und nicht bloß eine Scheinfrage zum Zweck einer Konversation bleiben soll, dann muß uns die Philosophie als Philosophie fragwürdig geworden sein. Trifft dies zu? Und wenn ja, inwiefern ist die Philosophie für uns fragwürdig geworden? Dies können wir offenbar doch nur dann angeben, wenn wir schon einen Einblick in die Philosophie genommen haben. Dazu ist nötig, daß wir zuvor wissen, was das ist – die Philosophie. So werden wir auf eine seltsame Weise in einem Kreis herumgejagt. Die Philosophie selbst scheint dieser Kreis zu sein. Angenommen, wir könnten uns aus dem Ring dieses Kreises nicht unmittelbar befreien, so ist uns doch erlaubt, auf den Kreis zu blicken⁽²⁾. Wohin soll sich unser Blick wenden? Das griechische Wort *φιλοσοφία* weist uns die Richtung.

Hier ist eine grundsätzliche Bemerkung nötig. Wenn wir jetzt und später auf Worte der griechischen Sprache hören, dann geben wir uns in einen ausgezeichneten Bereich. Langsam dämmert nämlich für unsere Besinnung, daß die griechische Sprache keine bloße Sprache ist wie die uns bekannten europäischen Sprachen. Die griechische Sprache, und sie allein, ist *λόγος*. Wir werden in unseren Gesprächen davon noch eingehender handeln müssen. Für den Beginn genüge der Hinweis, daß in der griechischen Sprache das in ihr Gesagte auf eine ausgezeichnete Weise zugleich das ist, was das Gesagte nennt. Wenn wir ein griechisches Wort griechisch hören, dann folgen wir seinem *λέγειν*, seinem unmittelbaren Darlegen. Was es darlegt, ist das Vorliegende. Wir sind durch das griechisch gehörte Wort unmittelbar bei der vorliegenden Sache selbst, nicht zunächst bei einer bloßen Wortbedeutung.

Das griechische Wort *φιλοσοφία* geht auf das Wort *φιλόσοφος* zurück. Dieses Wort ist ursprünglich ein Adiectivum wie *φιλάργυρος*, silberliebend, wie *φιλότιμος*, ehrliebend. Das Wort

⁽²⁾ ist dieses Blicken Reflexion? oder?

φιλόσοφος wurde vermutlich von Heraklit geprägt. Dies besagt: für Heraklit gibt es noch nicht die φιλοσοφία. Ein ἀνὴρ φιλόσοφος ist nicht ein »philosophischer« Mensch. Das griechische Adiectivum φιλόσοφος sagt etwas völlig anderes als die Adiectiva philosophisch, philosophique. Ein ἀνὴρ φιλόσοφος ist derjenige, ὃς φιλεῖ τὸ σοφόν⁽³³⁾, der das σοφόν liebt; φιλεῖν⁽⁴⁴⁾, lieben bedeutet hier im Sinne Heraklits: ὄμολογεῖν, so sprechen, wie der Λόγος spricht, d. h. dem Λόγος entsprechen. Dieses Entsprechen steht im Einklang mit dem σοφόν. Einklang ist ἀρμονία. Dies, daß ein Wesen dem anderen wechselweise sich fügt, daß sich beide ursprünglich einander fügen, weil sie zueinander verfügt sind, diese ἀρμονία ist das Auszeichnende des heraklitisch gedachten φιλεῖν, des Liebens.

Der ἀνὴρ φιλόσοφος liebt das σοφόν. Was dieses Wort für Heraklit sagt, ist schwer zu übersetzen. Aber wir können es nach Heraklits eigener Auslegung erläutern. Demnach sagt τὸ σοφόν dieses: Ἐν Πάντα, »Eines (ist) Alles«. »Alles«, das meint hier: Πάντα τὰ ὄντα, das Ganze, das All des Seienden. »Ev, das Eins meint: das Eine, Einzige, alles Einigende. Einig aber ist alles Seiende im Sein. Das σοφόν sagt: Alles Seiende ist im Sein. Schärfer gesagt: Das Sein ist das Seiende. Hierbei spricht »ist« transitiv und besagt soviel wie »versammelt«. Das Sein versammelt das Seiende darin, daß es Seiendes ist. Das Sein ist die Versammlung – Λόγος.*

Alles Seiende ist im Sein. Solches zu hören, klingt für unser Ohr trivial, wenn nicht gar beleidigend. Denn darum, daß das Seiende in das Sein gehört, braucht sich niemand zu kümmern. Alle Welt weiß: Seiendes ist solches, was ist. Was steht dem Seienden anderes frei als dies: zu sein? Und dennoch: gerade dies, daß das Seiende im Sein versammelt bleibt, daß im Scheinen von Sein das Seiende erscheint, dies setzte die Griechen, und sie zuerst und sie allein, in das Erstaunen. Seiendes im Sein: dies wurde für die Griechen das Erstaunlichste.

⁽³³⁾ ὁ φίλον τὸ σοφόν

⁽⁴⁴⁾ σφι ... gehören [siehe Nachwort zu GA Bd. 7, S. 297f.]

* vgl. Vorträge und Aufsätze. 1954, Seite 207–229 [GA Bd. 7, S. 211–234].

Indessen mußten sogar die Griechen die Erstaunlichkeit dieses Erstaunlichsten retten und schützen – gegen den Zugriff des sophistischen Verstandes, der für alles eine für jedermann sogleich verständliche Erklärung bereit hatte und sie auf den Markt brachte. Die Rettung des Erstaunlichsten – Seiendes im Sein – geschah dadurch, daß sich einige auf den Weg machten in der Richtung auf dieses Erstaunlichste, d. h. das σοφόν. Sie wurden dadurch zu solchen, die nach dem σοφόν strebten und durch ihr eigenes Streben bei anderen Menschen die Sehnsucht nach dem σοφόν erweckten und wachhielten. Das φιλεῖν τὸ σοφόν, jener schon genannte Einklang mit dem σοφόν, die ἀρμονία, wurde so zu einer ὅρεξις, zu einem Streben nach dem σοφόν. Das σοφόν – das Seiende im Sein – wird jetzt eigens gesucht. Weil das φιλεῖν nicht mehr ein ursprünglicher Einklang mit dem σοφόν ist, sondern ein besonderes Streben nach dem σοφόν, wird das φιλεῖν τὸ σοφόν zur »φιλοσοφία«. Deren Streben wird durch den Eros bestimmt.

Dieses strebende Suchen nach dem σοφόν, nach dem Ἐν Πάντα, nach dem Seienden im Sein wird jetzt zur Frage: Was ist das Seiende, insofern es ist? Das Denken wird jetzt erst zur »Philosophie«. Heraklit und Parmenides waren noch keine »Philosophen«. Warum nicht? Weil sie die größeren Denker waren. »Größer« meint hier nicht das Verrechnen einer Leistung, sondern zeigt in eine andere Dimension des Denkens. Heraklit und Parmenides waren »größer« in dem Sinne, daß sie noch im Einklang standen mit dem Λόγος, d. h. dem Ἐν Πάντα. Der Schritt zur »Philosophie«, vorbereitet durch die Sophistik, wurde zuerst von Sokrates und Platon vollzogen. Aristoteles hat dann fast zwei Jahrhunderte nach Heraklit diesen Schritt durch folgenden Satz gekennzeichnet: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν; (Met. Z 1, 1028 b 2 sqq). In der Übersetzung sagt dies: »Und so ist denn einstmals schon und auch jetzt und immerfort dasjenige, wohin (die Philosophie) sich auf den Weg begibt und wohin sie immer wieder den Zugang nicht findet (das Gefragte dieses): Was ist das Seiende? (τί τὸ ὄν).«

Die Philosophie sucht das, was das Seiende ist, insofern es ist.

Die Philosophie ist unterwegs zum Sein des Seienden, d. h. zum Seienden hinsichtlich des Seins. Aristoteles erläutert dies, indem er in dem angeführten Satz auf das *τι τὸ ὅν*, was ist das Seiende? eine Erläuterung folgen läßt: *τοῦτο ἔστι τίς ἡ οὐσία*; in der Übersetzung gesprochen: »Dies (nämlich *τι τὸ ὅν*) bedeutet: was ist die Seiendheit des Seienden?« Das Sein des Seienden beruht in der Seiendheit. Diese aber – die *οὐσία* – bestimmt Platon als *ἰδέα*, bestimmt Aristoteles als die *ἐνέργεια*.

Im Augenblick ist es noch nicht nötig, genauer zu erörtern, was Aristoteles mit *ἐνέργεια* meint und inwiefern sich die *οὐσία* durch die *ἐνέργεια* bestimmen läßt. Wichtig ist jetzt nur dies, daß wir darauf achten, wie Aristoteles die Philosophie in ihrem Wesen umgrenzt. Er sagt im ersten Buch der »Metaphysik« (Met. A 2, 982 b 9 sq) folgendes: die Philosophie ist *ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίῶν θεωρητική*. Man übersetzt *ἐπιστήμη* gern durch »Wissenschaft«. Das ist irreführend, weil wir allzuleicht die moderne Vorstellung von »Wissenschaft« einfließen lassen. Die Übersetzung von *ἐπιστήμη* durch »Wissenschaft« ist auch dann irrig, wenn wir »Wissenschaft« in dem philosophischen Sinne verstehen, den Fichte, Schelling und Hegel meinen. Das Wort *ἐπιστήμη* leitet sich von dem Particium *ἐπιστάμενος* her. So heißt der Mensch, insofern er für etwas zuständig und geschickt ist (Zuständigkeit im Sinne von appartenance). Die Philosophie ist *ἐπιστήμη τις*, eine Art von Zuständigkeit, *θεωρητική*, die das *θεωρεῖν* vermag, d. h. auszuschauen nach etwas und dieses, wonach sie Ausschau hält, in den Blick zu nehmen und im Blick zu behalten. Die Philosophie ist darum *ἐπιστήμη θεωρητική*. Was aber ist das, was sie in den Blick nimmt?

Aristoteles sagt es, indem er die *πρῶται ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι* nennt. Man übersetzt: »die ersten Gründe und Ursachen« – nämlich des Seienden. Die ersten Gründe und Ursachen machen so das Sein des Seienden aus. Es wäre nach zweieinhalb Jahrtausenden an der Zeit, darüber nachzudenken, was denn das Sein des Seienden mit so etwas wie »Grund« und »Ursache« zu schaffen hat.

In welchem Sinne wird das Sein gedacht, daß dergleichen wie

»Grund« und »Ursache« sich dazu eignen, das seiend-Sein des Seienden zu prägen und zu übernehmen?

Doch wir achten jetzt auf anderes. Der angeführte Satz des Aristoteles sagt uns, wohin das, was man seit Platon »Philosophie« nennt, unterwegs ist. Der Satz gibt eine Auskunft darüber, was das ist – die Philosophie. Die Philosophie ist eine Art von Zuständigkeit, die dazu befähigt, das Seiende in den Blick zu nehmen, nämlich im Hinblick darauf, *was es ist*, insofern es Seiendes ist.

Die Frage, die unserem Gespräch die fruchtbare Unruhe und Bewegung geben und dem Gespräch die Wegrichtung weisen soll, die Frage: was ist Philosophie? hat Aristoteles schon beantwortet. Also ist unser Gespräch nicht mehr nötig. Es ist zu Ende, bevor es begonnen hat. Man wird sogleich erwidern, daß die Aussage des Aristoteles über das, was die Philosophie ist, keineswegs die einzige Antwort auf unsere Frage sein kann. Im günstigen Fall ist sie eine Antwort unter vielen anderen. Mit Hilfe der aristotelischen Kennzeichnung der Philosophie kann man zwar sowohl das Denken vor Aristoteles und Platon als auch die Philosophie nach der Zeit des Aristoteles vorstellen und auslegen. Indes wird man mit Leichtigkeit darauf hinweisen, daß sich die Philosophie selbst und die Art, wie sie ihr eigenes Wesen vorstellt, in den folgenden zwei Jahrtausenden vielfältig gewandelt haben. Wer wollte dies leugnen? Wir dürfen aber auch nicht darüber hinweggehen, daß die Philosophie von Aristoteles bis Nietzsche gerade auf dem Grunde dieser Wandlungen und durch sie hindurch dieselbe bleibt. Denn die Verwandlungen sind die Bürgschaft für die Verwandtschaft im Selben.

Damit behaupten wir keineswegs, die aristotelische Definition der Philosophie gelte absolut. Sie ist nämlich schon innerhalb der Geschichte des griechischen Denkens nur eine bestimmte Auslegung des griechischen Denkens und dessen, was diesem aufgegeben wurde. Die aristotelische Kennzeichnung der Philosophie läßt sich in keinem Falle auf das Denken des Heraklit und des Parmenides zurückübertragen; dagegen ist die aristotelische Definition der Philosophie allerdings eine freie Folge des frühen

Denkens und dessen Abschluß. Ich sage: eine freie Folge, weil auf keine Weise einsichtig gemacht werden kann, daß die einzelnen Philosophien und die Epochen der Philosophie im Sinne der Notwendigkeit eines dialektischen Prozesses auseinander hervorgehen.

Was ergibt sich aus dem Gesagten für unseren Versuch, in einem Gespräch die Frage: Was ist das – die Philosophie? zu behandeln? Zunächst das eine: wir dürfen uns nicht nur an die Definition des Aristoteles halten. Daraus entnehmen wir das andere: wir müssen die früheren und die späteren Definitionen der Philosophie uns vergegenwärtigen. Und dann? Dann werden wir durch eine vergleichende Abstraktion dasjenige herausstellen, was das Gemeinsame aller Definitionen ist. Und dann? Dann werden wir zu einer leeren Formel gelangen, die auf jede Art von Philosophie paßt. Und dann? Dann werden wir von einer Antwort auf unsere Frage so weit als nur möglich entfernt sein. Weshalb kommt es dahin? Weil wir durch das soeben erwähnte Verfahren nur historisch die vorliegenden Definitionen sammeln und sie in eine allgemeine Formel auflösen. Dies alles läßt sich in der Tat mit großer Gelehrsamkeit und mit Hilfe richtiger Feststellungen durchführen. Wir brauchen uns dabei nicht im geringsten auf die Philosophie in der Weise einzulassen, daß wir dem Wesen der Philosophie nachdenken. Wir gewinnen auf solche Weise vielfältige und gründliche und sogar nützliche Kenntnisse darüber, wie man die Philosophie im Verlaufe ihrer Geschichte vorgestellt hat. Aber wir gelangen auf diesem Wege niemals zu einer echten, d. h. legitimen Antwort auf die Frage: Was ist das – die Philosophie? Die Antwort kann nur eine philosophierende Antwort sein, eine Antwort, die als Antwort in sich philosophiert. Doch wie sollen wir diesen Satz verstehen? Inwiefern kann eine Antwort, und zwar insofern sie Antwort ist, philosophieren? Ich versuche dies jetzt vorläufig durch einige Hinweise aufzuhellen. Was gemeint ist, wird unser Gespräch immer wieder beunruhigen. Es wird sogar der Prüfstein dafür sein, ob unser Gespräch ein wahrhaft philosophisches werden darf. Dies steht durchaus nicht in unserer Macht.

Wann ist die Antwort auf die Frage: was ist das – die Philosophie? eine philosophierende? Wann philosophieren wir? Offenbar erst dann, wenn wir mit den Philosophen ins Gespräch kommen. Dazu gehört, daß wir mit ihnen dasjenige durchsprechen, wovon sie sprechen. Dieses miteinander-Durchsprechen dessen, was immer wieder als das Selbe die Philosophen eigens angeht, ist das Sprechen, das *λέγειν* im Sinne des *διαλέγεσθαι*, das Sprechen als Dialog. Ob der Dialog notwendig eine Dialektik ist und wann, dies lassen wir offen.

Eines ist es, Meinungen der Philosophen festzustellen und zu beschreiben. Ein ganz anderes ist es, das, was sie sagen, und d. h. das, wovon sie sagen, mit ihnen durchzusprechen.

Gesetzt also, die Philosophen sind vom Sein des Seienden daraufhin angesprochen, daß sie sagen, was das Seiende sei, insofern es ist, dann muß auch unser Gespräch mit den Philosophen vom Sein des Seienden angesprochen werden. Wir selber müssen dem, wohin die Philosophie unterwegs ist, durch unser Denken entgegenkommen. Unser Sprechen muß dem, wovon die Philosophen angesprochen sind, entsprechen. Wenn uns dieses Ent-sprechen glückt, dann antworten wir im echten Sinne auf die Frage: Was ist das – die Philosophie? Das deutsche Wort »antworten« bedeutet eigentlich soviel wie ent-sprechen. Die Antwort auf unsere Frage erschöpft sich nicht in einer Aussage, die auf die Frage mit einer Feststellung darüber erwidert, was man sich bei dem Begriff »Philosophie« vorzustellen habe. Die Antwort ist keine erwidende Aussage (n'est pas une réponse), die Antwort ist vielmehr die Ent-sprechung (la correspondance), die dem Sein des Seienden entspricht. Doch sogleich möchten wir wissen, was denn das Charakteristische der Antwort im Sinne der Entsprechung ausmacht. Allein zuerst liegt alles daran, daß wir in eine Entsprechung gelangen, bevor wir die Theorie darüber aufstellen.

Die Antwort auf die Frage: Was ist das – die Philosophie? besteht darin, daß wir dem entsprechen, wohin die Philosophie unterwegs ist. Und das ist: das Sein des Seienden. In solchem Entsprechen hören wir von Anfang an auf das, was die Philosophie uns schon

zugesprochen hat, die *Philosophie*, d. h. die griechisch verstandene φιλοσοφία. Deshalb gelangen wir nur *so* in die Entsprechung, d. h. zur Antwort auf unsere Frage, daß wir im Gespräch mit dem bleiben, wohin uns die Überlieferung der Philosophie ausliefert, d. h. befreit. Wir finden die Antwort auf die Frage, was die Philosophie sei, nicht durch historische Aussagen über die Definitionen der Philosophie, sondern durch das Gespräch mit dem, was sich uns als Sein des Seienden überliefert hat.

Dieser Weg zur Antwort auf unsere Frage ist kein Bruch mit der Geschichte, keine Verleugnung der Geschichte, sondern eine Aneignung und Verwandlung des Überlieferten. Solche Aneignung der Geschichte ist mit dem Titel »Destruktion« gemeint. Der Sinn dieses Wortes ist in »Sein und Zeit« klar umschrieben (§ 6). Destruktion bedeutet nicht Zerstören, sondern Abbauen, Abtragen und Auf-die-Seite-stellen – nämlich die nur historischen Aussagen über die Geschichte der Philosophie. Destruktion heißt: unser Ohr öffnen, freimachen für das, was sich uns in der Überlieferung als Sein des Seienden zuspricht. Indem wir auf diesen Zuspruch hören, gelangen wir in die Entsprechung.

Aber während wir dies sagen, hat sich dagegen schon ein Bedenken gemeldet. Es lautet: Müssen wir uns denn erst darum bemühen, in eine Entsprechung zum Sein des Seienden zu gelangen? Sind wir, die Menschen, nicht immer schon in einer solchen Entsprechung, und zwar nicht nur *de facto*, sondern aus unserem Wesen? Macht diese Entsprechung nicht den Grundzug unseres Wesens aus?

So steht es in Wahrheit. Wenn es aber so steht, dann können wir nicht mehr sagen, daß wir erst in diese Entsprechung gelangen sollen. Und dennoch sagen wir dies mit Recht. Denn wir halten uns zwar immer und überall in der Entsprechung zum Sein des Seienden auf, gleichwohl achten wir nur selten auf den Zuspruch des Seins. Die Entsprechung zum Sein des Seienden bleibt zwar stets unser Aufenthalt. Doch nur zuzeiten wird sie zu einem von uns eigens übernommenen und sich entfaltenden Verhalten. Erst wenn dies geschieht, entsprechen wir erst eigentlich dem, was die

Philosophie angeht, die zum Sein des Seienden unterwegs ist. Das Entsprechen zum Sein des Seienden ist die Philosophie; sie ist es aber erst dann und nur dann, wenn das Entsprechen sich eigens vollzieht, dadurch sich entfaltet und diese Entfaltung ausbaut. Dieses Entsprechen geschieht auf verschiedene Weise, je nachdem der Zuspruch des Seins spricht, je nachdem er gehört oder überhört wird, je nachdem das Gehörte gesagt oder geschwiegen wird. Unser Gespräch kann Gelegenheiten ergeben, darüber nachzudenken.

Jetzt versuche ich nur, ein Vorwort zum Gespräch zu sagen. Ich möchte das bisher Dargelegte zurückbiegen auf das, was wir im Anschluß an das Wort von André Gide über die »schönen Gefühle« gestreift haben. Φιλοσοφία ist das eigens vollzogene Entsprechen, das spricht, insofern es auf den Zuspruch des Seins des Seienden achtet. Das Ent-sprechen hört auf die Stimme des Zuspruchs. Was sich als Stimme des Seins uns zuspricht, be-stimmt unser Entsprechen. »Entsprechen« heißt dann: be-stimmt sein, être disposé, nämlich vom Sein des Seienden her. Dis-posé bedeutet hier wörtlich: auseinander-gesetzt, gelichtet und dadurch in die Bezüge zu dem versetzt, was ist. Das Seiende als solches bestimmt das Sprechen in einer Weise, daß sich das Sagen abstimmt (accorder) auf das Sein des Seienden. Das Entsprechen ist notwendig und immer, nicht nur zufällig und bisweilen, ein gestimmtes. Es ist in einer Gestimmtheit. Und erst auf dem Grunde der Gestimmtheit (disposition) empfängt das Sagen des Entsprechens seine Präzision, seine Be-stimmtheit.

Als ge-stimmtes und be-stimmtes ist das Entsprechen wesenhaft in einer Stimmung. Dadurch ist unser Verhalten jeweils so oder so gefügt. Die so verstandene Stimmung ist keine Musik von zufällig auftauchenden Gefühlen, die das Entsprechen nur begleiten. Wenn wir die Philosophie als das gestimmte Entsprechen kennzeichnen, dann wollen wir keineswegs das Denken dem zufälligen Wechsel und den Schwankungen von Gefühlszuständen ausliefern. Vielmehr handelt es sich einzig darum, darauf hinzuweisen, daß jede Präzision des Sagens in einer Disposition

des Entsprechens gründet, des Entsprechens sage ich, der correspondance, im Achten auf den Zuspruch.

Vor allem aber ist der Hinweis auf die wesenhafte Gestimmtheit des Entsprechens nicht erst eine moderne Erfindung. Schon die griechischen Denker, Platon und Aristoteles, haben darauf aufmerksam gemacht, daß die Philosophie und das Philosophieren in die Dimension des Menschen gehören, die wir die Stimmung (im Sinne der Ge-stimmtheit und Be-stimmtheit) nennen.

Platon sagt (Theätet 155 d): μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἡ αὕτη. »Gar sehr nämlich ist eines Philosophen dieses das πάθος – das Erstaunen; nicht nämlich ein anderes beherrschendes Woher der Philosophie gibt es als dieses.«

Das Erstaunen ist als πάθος die ἀρχή der Philosophie. Das griechische Wort ἀρχή müssen wir im vollen Sinne verstehen. Es nennt dasjenige, von woher etwas ausgeht. Aber dieses »von woher« wird im Ausgehen nicht zurückgelassen, vielmehr wird die ἀρχή zu dem, was das Verbum ἀρχεῖν sagt, zu solchem, was herrscht. Das πάθος des Erstaunens steht nicht einfach so am Beginn der Philosophie wie z. B. der Operation des Chirurgen das Waschen der Hände voraufgeht. Das Erstaunen trägt und durchherrscht die Philosophie.

Aristoteles sagt dasselbe (Met. A 2, 982 b 12 sq): διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἀνθρώποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. »Durch das Erstaunen hindurch nämlich gelangten die Menschen jetzt sowohl als auch zuerst in den beherrschenden Ausgang des Philosophierens« (zu dem, von woher das Philosophieren ausgeht und was den Gang des Philosophierens durchgängig bestimmt).

Es wäre sehr oberflächlich und vor allem ungriechisch gedacht, wollten wir meinen, Platon und Aristoteles stellten hier nur fest, das Erstaunen sei die Ursache des Philosophierens. Wären sie dieser Meinung, dann hieße das: irgendeinmal erstaunten die Menschen, nämlich über das Seiende, darüber, daß es ist und was es ist. Von diesem Erstaunen angetrieben, begannen sie zu philosophieren. Sobald die Philosophie in Gang gekommen war, wurde

das Erstaunen als Anstoß überflüssig, so daß es verschwand. Es konnte verschwinden, da es nur ein Antrieb war. Aber: das Erstaunen ist ἀρχή – es durchherrscht jeden Schritt der Philosophie. Das Erstaunen ist πάθος. Wir übersetzen πάθος gewöhnlich durch Passion, Leidenschaft, Gefühlswallung. Aber πάθος hängt zusammen mit πάσχειν, leiden, erdulden, ertragen, austragen, sich tragen lassen von, sich be-stimmen lassen durch. Es ist gewagt, wie immer in solchen Fällen, wenn wir πάθος durch Stimmung übersetzen, womit wir die Ge-stimmtheit und Be-stimmtheit meinen. Doch wir müssen diese Übersetzung wagen, weil sie allein uns davor bewahrt, πάθος in einem neuzeitlich-modernen Sinne psychologisch vorzustellen. Nur wenn wir πάθος als Stimmung (dis-position) verstehen, können wir auch das θαυμάζειν, das Erstaunen näher kennzeichnen. Im Erstaunen halten wir an uns (être en arrêt). Wir treten gleichsam zurück vor dem Seienden – davor, daß es ist und so und nicht anders ist. Auch erschöpft sich das Erstaunen nicht in diesem Zurücktreten vor dem Sein des Seienden, sondern es ist, als dieses Zurücktreten und Ansichthalten, zugleich hingerissen zu dem und gleichsam gefesselt durch das, wovor es zurücktritt. So ist das Erstaunen die Dis-position, in der und für die das Sein des Seienden sich öffnet. Das Erstaunen ist die Stimmung, innerhalb derer den griechischen Philosophen das Entsprechen zum Sein des Seienden gewährt war.

Ganz anderer Art ist diejenige Stimmung, die das Denken bestimmte, die überlieferte Frage, was denn das Seiende sei, insofern es ist, auf eine neue Weise zu stellen und so eine neue Zeit der Philosophie zu beginnen. Descartes frägt in seinen Meditationen nicht nur und nicht zuerst τί τὸ ὄν – was ist das Seiende, insofern es ist? Descartes frägt: welches ist dasjenige Seiende, das im Sinne des *ens certum* das wahrhaft Seiende ist? Für Descartes hat sich inzwischen das Wesen der *certitudo* gewandelt. Denn im Mittelalter besagt *certitudo* nicht Gewißheit, sondern die feste Umgrenzung eines Seienden in dem, was es ist. *Certitudo* ist hier noch gleichbedeutend mit *essentia*. Dagegen bemüht sich für Descartes das, was wahrhaft *ist*, auf eine andere Weise. Ihm wird der Zwei-

fel zu derjenigen Stimmung, in der die Gestimmtheit auf das *ens certum*, das in Gewißheit Seiende, schwingt. Die certitudo wird zu jener Festmachung des *ens qua ens*, die sich aus der Unbezweifelbarkeit des *cogito* (*ergo*) sum für das *ego* des Menschen ergibt. Dadurch wird das *ego* zum ausgezeichneten *sub-iectum*, und so tritt das Wesen des Menschen zum ersten Male in den Bereich der Subjektivität im Sinne der Egoität. Aus der Gestimmtheit auf diese certitudo empfängt das Sagen Descartes' die Bestimmtheit eines *clare et distincte percipere*. Die Stimmung des Zweifels ist die positive Zustimmung zur Gewißheit. Fortan wird die Gewißheit zur maßgebenden Form der Wahrheit. Die Stimmung der Zuversicht in die jederzeit erreichbare absolute Gewißheit der Erkenntnis bleibt das *πάθος* und somit die *ἀρχή* der neuzeitlichen Philosophie.

Worin aber beruht das *télos*, die Vollendung der neuzeitlichen Philosophie, falls wir davon sprechen dürfen? Ist dieses Ende durch eine andere Stimmung bestimmt? Wo haben wir die Vollendung der neuzeitlichen Philosophie zu suchen? Bei Hegel oder erst in der Spätphilosophie Schellings? Und wie steht es mit Marx und Nietzsche? Treten sie schon aus der Bahn der neuzeitlichen Philosophie heraus? Wenn nicht, wie ist ihr Standort zu bestimmen?

Es sieht so aus, als stellten wir nur historische Fragen. Aber in Wahrheit bedenken wir das künftige Wesen der Philosophie. Wir versuchen, auf die Stimme des Seins zu hören. In welche Stimmung bringt sie das heutige Denken? Die Frage ist kaum eindeutig zu beantworten. Vermutlich walzt eine Grundstimmung. Sie bleibt uns aber noch verborgen. Dies wäre ein Zeichen dafür, daß unser heutiges Denken noch nicht seinen eindeutigen Weg gefunden hat. Was wir antreffen, ist nur dies: verschiedeneartige Stimmungen des Denkens. Zweifel und Verzweiflung auf der einen, blinde Besessenheit von ungeprüften Prinzipien auf der anderen Seite stehen gegeneinander. Furcht und Angst mischen sich mit Hoffnung und Zuversicht. Oft und weithin sieht es so aus, als sei das Denken nach der Art des räsonnierenden Vorstellens und Rechnens von jeder Stimmung völlig frei. Aber auch die Kälte

der Berechnung, auch die prosaische Nüchternheit des Planens sind Kennzeichen einer Gestimmtheit. Nicht nur dies; sogar die Vernunft, die sich von allem Einfluß der Leidenschaften frei hält, ist als Vernunft auf die Zuversicht in die logisch-mathematische Einsichtigkeit ihrer Prinzipien und Regeln gestimmt.

Das eigens übernommene und sich entfaltende Ent sprechen, das dem Zuspruch des Seins des Seienden entspricht, ist die Philosophie. Was das ist – die Philosophie, lernen wir nur kennen und wissen, wenn wir erfahren, wie, auf welche Weise die Philosophie ist. Sie ist in der Weise des Ent sprechens, das sich abstimmt auf die Stimme des Seins des Seienden.

Dieses Ent sprechen ist ein Sprechen. Es steht im Dienst der Sprache. Was dies heißt, ist für uns heute schwer zu verstehen; denn unsere geläufige Vorstellung von der Sprache hat seltsame Wandlungen durchgemacht. Ihnen zufolge erscheint die Sprache als ein Instrument des Ausdrucks. Demgemäß hält man es für richtiger zu sagen: die Sprache steht im Dienst des Denkens, statt: das Denken als Ent sprechen steht im Dienst der Sprache. Vor allem aber ist die heutige Vorstellung von der Sprache so weit als nur möglich entfernt von der griechischen Erfahrung der Sprache. Den Griechen offenbart sich das Wesen der Sprache als der *λόγος*. Doch was heißt *λόγος* und *λέγειν*? Wir beginnen erst heute langsam, durch die mannigfaltigen Auslegungen des *λόγος* auf sein anfängliches griechisches Wesen hindurchzublicken. Indes können wir weder zu diesem Wesen der Sprache jemals wieder zurückkehren, noch können wir es einfach übernehmen. Wohl dagegen müssen wir mit der griechischen Erfahrung der Sprache als *λόγος* in ein Gespräch kommen. Warum? Weil wir ohne eine zureichende Besinnung auf die Sprache niemals wahrhaft wissen, was die Philosophie als das gekennzeichnete Ent sprechen, was die Philosophie als eine ausgezeichnete Weise des Sagens ist.

Weil nun aber die Dichtung, wenn wir sie mit dem Denken vergleichen, auf eine ganz andere und ausgezeichnete Weise im Dienst der Sprache steht, wird unser Gespräch, das der Philosophie nachdenkt, notwendig dahin geführt, das Verhältnis von

Denken und Dichten zu erörtern. Zwischen beiden, Denken und Dichten, waltet eine verborgene Verwandtschaft, weil beide sich im Dienst der Sprache für die Sprache verwenden und verschwenden. Zwischen beiden aber besteht zugleich eine Kluft, denn sie »wohnen auf getrenntesten Bergen«.

Nun könnte man mit gutem Recht verlangen, daß sich unser Gespräch auf die Frage nach der Philosophie beschränke. Diese Beschränkung wäre nur dann möglich und sogar notwendig, wenn sich im Gespräch ergeben sollte, daß die Philosophie nicht das ist, als was sie jetzt gedeutet wird: ein Entsprechen, das den Zuspruch des Seins des Seienden zur Sprache bringt.

Mit anderen Worten: unser Gespräch stellt sich nicht die Aufgabe, ein festes Programm abzuwickeln. Aber es möchte sich bemühen, alle, die daran teilnehmen, für eine Sammlung bereit zu machen, in der wir von dem angesprochen werden, was wir das Sein des Seienden nennen. Indem wir dies nennen, denken wir daran, was schon Aristoteles sagt:

»Das seiend-Sein kommt vielfältig zum Scheinen.«*

Tὸ δν λέγεται πολλαχῶς.

IDENTITÄT
UND
DIFFERENZ

* vgl. Sein und Zeit. § 7 B.

Vorwort

Der Satz der Identität enthält den unveränderten Text eines Vortrages, der beim fünfhundertjährigen Jubiläum der Universität Freiburg i. Br. zum Tag der Fakultäten am 27. Juni 1957 gehalten wurde.

Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik gibt die stellenweise überarbeitete Erörterung wieder, die eine Seminarübung des Wintersemesters 1956/57 über Hegels »Wissenschaft der Logik« abschließt. Der Vortrag fand am 24. Februar 1957 in Todtnauberg statt.

Der Satz der Identität blickt voraus und blickt zurück: Voraus in den Bereich, von dem her das gesagt ist, was der Vortrag »Das Ding« erörtert (siehe Hinweise); zurück in den Bereich der Wesensherkunft der Metaphysik, deren Verfassung durch die *Differenz* bestimmt ist.

Die Zusammengehörigkeit von *Identität* und *Differenz* wird in der vorliegenden Veröffentlichung als das zu Denkende gezeigt.

Inwiefern die Differenz dem Wesen der Identität entstammt, soll der Leser selbst finden, indem er auf den Einklang hört, der zwischen *Ereignis* und *Austrag* waltet.

Beweisen⁽¹⁾ lässt sich in diesem Bereich nichts, aber weisen manches.

Todtnauberg, am 9. September 1957

⁽¹⁾ argumentieren
argumentum

DER SATZ DER IDENTITÄT⁽¹⁾

⁽¹⁾ Vgl. die Vortragsreihe »Grundsätze des Denkens« Studium generale S.S. 1957 [GA Bd. 79, S. 79–176]: versucht, den »geschichtlichen« Horizont für diesen Vortrag zu verdeutlichen.

vgl. *Anhang* [s. S. 83]

Der Satz der Identität lautet nach einer geläufigen Formel: $A = A$. Der Satz gilt als das oberste Denkgesetz. Diesem Satz versuchen wir für eine Weile nachzudenken. Denn wir möchten durch den Satz erfahren, was Identität ist.

Wenn das Denken, von einer Sache angesprochen, dieser nachgeht, kann es ihm geschehen, daß es sich unterwegs⁽²⁾ wandelt. Darum ist es ratsam, im folgenden auf den Weg zu achten, weniger auf den Inhalt. Beim Inhalt recht zu verweilen, verwehrt uns schon der Fortgang des Vortrages.

Was sagt die Formel $A = A$, in der man den Satz der Identität darzustellen pflegt? Die Formel nennt die Gleichheit von A und A . Zu einer Gleichung gehören wenigstens zwei. Ein A gleicht einem anderen. Will der Satz der Identität solches aussagen? Offenkundig nicht. Das Identische, lateinisch *idem*, heißt griechisch $\tauὸ\alphaὐτό$. In unsere deutsche Sprache übersetzt, heißt $\tauὸ\alphaὐτό$ das Selbe. Wenn einer immerfort dasselbe sagt, z. B.: die Pflanze ist Pflanze, spricht er in einer Tautologie. Damit etwas das Selbe sein kann, genügt jeweils eines. Es bedarf nicht ihrer zwei wie bei der Gleichheit.

Die Formel $A = A$ spricht von Gleichheit. Sie nennt A nicht als dasselbe. Die geläufige Formel für den Satz der Identität verdeckt somit gerade das, was der Satz sagen möchte: A ist A , d. h. jedes A ist selber dasselbe.

Während wir das Identische in dieser Weise umschreiben, klingt ein altes Wort an, wodurch Platon das Identische vernehmlich macht, ein Wort, das auf ein noch älteres zurückdeutet. Platon spricht im Dialog Sophistes 254 d von $\sigmaτάσις$ und $\kappaίνησις$, von Stillstand und Umschlag. Platon läßt an dieser Stelle den Fremdling sagen: $οὐκοῦν\alphaὐτῶν\epsilonκαστον\tauοῦν\muὲν\deltaυοῦν\epsilonτερόν\epsilonστιν,\alphaὐτὸ\delta'\epsilonαυτῷ\tauαὐτό$.

»Nun ist doch von ihnen jedes der beiden ein anderes, selber

⁽²⁾ – d. h. aus dem stetig entsprechenden Einblick in die *Sache* – dann eignet der Sache eine Macht der Verwandlung – inwiefern?

jedoch ihm selbst dasselbe.⁽³⁾ Platon sagt nicht nur: ἔκαστον αὐτὸν ταῦτά, »jedes selber dasselbe«, sondern: ἔκαστον ἔαυτῷ ταῦτά, »jedes selber ihm selbst dasselbe«.

Der Dativ ἔαυτῷ bedeutet: jedes etwas selber ist ihm selbst zurückgegeben, jedes selber ist dasselbe – nämlich für es selbst mit ihm selbst. Unsere deutsche Sprache verschenkt hier gleich wie die griechische den Vorzug, das Identische mit demselben Wort, aber dies in einer Fuge seiner verschiedenen Gestalten zu verdeutlichen.

Die gemäßere Formel für den Satz der Identität A ist A sagt demnach nicht nur: Jedes A ist selber dasselbe, sie sagt vielmehr: Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe. In der Selbigkeit liegt die Beziehung des »mit«, also eine Vermittelung, eine Verbindung, eine Synthesis: die Einung in eine Einheit. Daher kommt es, daß die Identität durch die Geschichte des abendländischen Denkens hindurch im Charakter der Einheit erscheint. Aber diese Einheit ist keineswegs die fade Leere dessen, was, in sich beziehungslos, anhaltend auf einem Einerlei beharrt. Bis jedoch die in der Identität waltende, frühzeitig schon anklingende Beziehung desselben mit ihm selbst als diese Vermittelung entschieden und geprägt zum Vorschein kommt, bis gar eine Unterkunft⁽⁴⁾ gefunden wird für dieses Hervorscheinen der Vermittelung innerhalb der Identität, braucht das abendländische Denken mehr denn zweitausend Jahre. Denn erst die Philosophie des spekulativen Idealismus stiftet, vorbereitet von Leibniz und Kant, durch Fichte, Schelling und Hegel dem in sich synthetischen Wesen der Identität eine Unterkunft⁽⁵⁾. Diese kann hier nicht gezeigt werden. Nur eines ist zu behalten: Seit der Epoche des spekulativen Idealismus bleibt es dem Denken untersagt, die Einheit der Identität als das bloße Einerlei vorzustellen und von der in der Einheit waltenden Ver-

⁽³⁾ »Nun ist doch von ihnen jedes den beiden (anderen) zwar ein anderes, selber jedoch ihm selbst dasselbe.«

⁽³⁾ »Nun ist doch von ihnen jedes ein anderes als die beiden, selber jedoch ihm selbst dasselbe.«

⁽⁴⁾ weshalb »Unterkunft« – »Ortschaft« – Hingehören zu ... (Bergung)

⁽⁵⁾ (den Be-Reich)

mittelung abzusehen. Wo solches geschieht, wird die Identität nur abstrakt vorgestellt.

Auch in der verbesserten Formel »A ist A« kommt allein die abstrakte Identität⁽⁶⁾ zum Vorschein. Kommt es dahin? Sagt der Satz der Identität etwas über die Identität aus? Nein, wenigstens nicht unmittelbar. Der Satz setzt vielmehr schon voraus, was Identität heißt und wohin sie gehört.

Wie erlangen wir eine Auskunft über diese Voraussetzung? Der Satz der Identität gibt sie uns, wenn wir sorgsam auf seinen Grundton hören, ihm nachsinnen, statt nur leichtsinnig⁽⁷⁾ die Formel »A ist A« daherzusagen. Eigentlich lautet sie: A ist A. Was hören wir? In diesem »ist« sagt der Satz, wie jegliches Seiende ist, nämlich: Es selber mit ihm selbst dasselbe.⁽⁸⁾ Der Satz der Identität spricht vom Sein des Seienden. Als ein Gesetz des Denkens gilt der Satz nur, insofern er ein Gesetz des Seins ist, das lautet: Zu jedem Seienden als solchem gehört die Identität, die Einheit mit ihm selbst.

Was der Satz der Identität, aus seinem Grundton⁽⁹⁾ gehört, aussagt, ist genau das, was das gesamte abendländisch-europäische Denken denkt, nämlich dies: Die Einheit der Identität⁽¹⁰⁾ bildet einen Grundzug im Sein des Seienden.⁽¹¹⁾ Überall, wo und wie wir uns zum Seienden jeglicher Art verhalten, finden wir uns von der Identität angesprochen. Spräche dieser Anspruch nicht, dann vermöchte es – das Seiende – niemals, in seinem Sein zu erscheinen. Demzufolge gäbe es auch keine Wissenschaft. Denn wäre ihr nicht zum voraus jeweils die Selbigkeit ihres Gegenstandes verbürgt, die Wissenschaft könnte nicht sein, was sie ist.⁽¹²⁾

⁽⁶⁾ das abstrakt Identische

⁽⁷⁾ leicht-sinnig

⁽⁸⁾ Der Übergang bereit.

⁽⁹⁾ Hauptton

⁽¹⁰⁾ die in der Identität waltende »Einheit« (das einigende Eine)

⁽¹¹⁾ ὅν – ἔν

⁽¹²⁾ Ἐν τῷ τόνῳ

⁽¹²⁾ Sie könnte nie auf den selben »Gegenstand« zurück kommen und dadurch in der Stetigkeit ihres Fortgangs bleiben.

Durch diese Bürgschaft sichert sich die Forschung die Möglichkeit ihrer Arbeit. Gleichwohl bringt die Leitvorstellung der Identität des Gegenstandes den Wissenschaften nie einen greifbaren Nutzen. Demnach beruht das Erfolgreiche und Fruchtbare der wissenschaftlichen Erkenntnis überall auf etwas Nutzlosem. Der Anspruch der Identität des Gegenstandes *spricht*, gleichviel ob die Wissenschaften diesen Anspruch⁽¹⁵⁾ hören oder nicht, ob sie das Gehörte in den Wind schlagen oder sich dadurch bestürzen lassen.

Der Anspruch der Identität spricht aus dem Sein des Seienden. Wo nun aber das Sein des Seienden im abendländischen Denken am frühesten und eigens zur Sprache kommt, nämlich bei Parmenides, da spricht *tò αὐτό*, das Identische, in einem fast übermäßig Sinne. Einer der Sätze des Parmenides lautet:

tò γὰρ αὐτὸν νοεῖν εἰστί τε καὶ εἶναι.⁽¹⁴⁾

»Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein.«

Hier wird Verschiedenes, Denken und Sein, als das Selbe gedacht. Was sagt dies? Etwas völlig anderes im Vergleich zu dem, was wir sonst als die Lehre der Metaphysik kennen, daß die Identität zum Sein gehört. Parmenides sagt: Das Sein gehört in eine⁽¹⁵⁾⁽¹⁶⁾ Identität. Was heißt hier Identität? Was sagt im Satz des Parmenides das Wort *tò αὐτό*, das Selbe? Parmenides gibt uns auf diese Frage keine Antwort. Er stellt uns vor ein Rätsel, dem wir nicht ausweichen dürfen. Wir müssen anerkennen: In der Frühzeit des Denkens spricht, längst bevor es zu einem Satz der Identität kommt, die Identität selber und zwar in einem Spruch, der verfügt: Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen.

Unversehens haben wir jetzt *tò αὐτό*, das Selbe, schon gedeutet. Wir legen die Selbigkeit als Zusammengehörigkeit aus. Es liegt nahe, diese Zusammengehörigkeit im Sinne der später gedachten und allgemein bekannten Identität vorzustellen. Was könnte

⁽¹⁵⁾ eigens als solchen

⁽¹⁴⁾ die verschiedenen Übersetzungen, d. h. Auslegungen dieses Satzes

⁽¹⁵⁾⁽¹⁶⁾ die

uns daran hindern? Nichts Geringeres als der Satz selbst, den wir bei Parmenides lesen. Denn er sagt anderes, nämlich: Sein gehört mit dem Denken – in das Selbe. Das Sein ist von einer⁽¹⁶⁾⁽¹⁶⁾ Identität her als ein Zug dieser Identität bestimmt. Dagegen wird die später in der Metaphysik gedachte Identität als ein Zug im Sein vorgestellt. Also können wir von dieser metaphysisch vorgestellten Identität aus nicht jene bestimmen wollen, die Parmenides nennt.

Die Selbigkeit von Denken und Sein, die im Satz des Parmenides spricht, kommt weiter her⁽¹⁷⁾ als die von der Metaphysik aus dem Sein als dessen Zug bestimmte Identität.⁽¹⁸⁾

Das Leitwort im Satz des Parmenides, *tò αὐτό*, das Selbe, bleibt dunkel. Wir lassen es dunkel. Wir lassen uns aber zugleich von dem Satz, an dessen Beginn es steht, einen Wink geben.

Inzwischen haben wir aber die Selbigkeit von Denken und Sein schon als die Zusammengehörigkeit beider festgelegt. Dies war voreilig, vielleicht notgedrungen. Wir müssen das Voreilige rückgängig machen. Wir können dies auch, insofern wir die genannte Zusammengehörigkeit nicht für die endgültige und gar allein maßgebende Auslegung der Selbigkeit von Denken und Sein halten.

Denken wir das *Zusammengehören*⁽¹⁹⁾ nach der Gewohnheit, dann wird, was schon die Bedeutung des Wortes andeutet, der Sinn des Gehörens vom Zusammen, d. h. von dessen⁽²⁰⁾ Einheit her bestimmt. In diesem Fall heißt »gehören« soviel wie: zugeordnet und eingeordnet in die Ordnung eines *Zusammen*, eingerichtet in die Einheit eines Mannigfaltigen, zusammengestellt zur Einheit des Systems, vermittelt durch die einigende Mitte einer maßgebenden *Synthesis*. Die Philosophie stellt dieses Zusammengehö-

⁽¹⁶⁾⁽¹⁶⁾ der

⁽¹⁷⁾ Her-kunft

⁽¹⁸⁾ in wiefern?

⁽¹⁹⁾ vgl. Leibniz; dazu Vom Wesen des Grundes (4. Aufl.). S. 10 f. [GA Bd. 9, S. 128 ff.]

⁽²⁰⁾ der in ihm spielenden

ren als *nexus* und *connexio* vor, als die notwendige Verknüpfung des einen mit dem anderen.

Indes läßt sich das Zusammengehören auch als *Zusammengehören* denken. Dies will sagen: Das Zusammen wird jetzt aus dem Gehören bestimmt. Hier bleibt allerdings zu fragen, was dann »gehören« besage und wie sich aus ihm⁽²¹⁾ erst das ihm eigene Zusammen bestimme. Die Antwort auf diese Fragen liegt uns näher als wir meinen, aber sie liegt nicht auf der Hand. Genug, wenn wir jetzt durch diesen Hinweis auf die Möglichkeit merken, das Gehören nicht mehr aus der Einheit des Zusammen vorzustellen, sondern dieses Zusammen aus dem Gehören her zu erfahren. Allein, erschöpft sich der Hinweis auf diese Möglichkeit nicht in einem leeren Wortspiel, das etwas erkünstelt, dem jeder Anhalt in einem nachprüfbaren Sachverhalt fehlt?

So sieht es aus, bis wir schärfer zusehen und die Sache sprechen lassen.

Der Gedanke an ein Zusammengehören im Sinne des *Zusammengehörens* entspringt aus dem Hinblick auf einen Sachverhalt, der schon genannt wurde. Er ist freilich seiner Einfachheit wegen schwer im Blick zu behalten. Indessen kommt uns dieser Sachverhalt sogleich näher, wenn wir folgendes beachten: Bei der Erläuterung des *Zusammengehörens* als *Zusammengehören* hatten wir schon, nach dem Wink des Parmenides, Denken sowohl als auch Sein im Sinn, also das, was im Selben zueinandergehört.

Verstehen wir das Denken als die Auszeichnung des Menschen, dann besinnen wir uns auf ein *Zusammengehören*, das Mensch und Sein betrifft. Im Nu sehen wir uns von den Fragen bedrängt: Was heißt Sein? Wer oder was ist der Mensch? Jedermann sieht leicht: Ohne die zureichende Beantwortung dieser Fragen fehlt uns der Boden, auf dem wir etwas Verlässliches über das *Zusammengehören* von Mensch und Sein ausmachen können.

Solange wir jedoch auf diese Weise fragen, bleiben wir in den Versuch gebannt, das Zusammen von Mensch und Sein als eine

⁽²¹⁾ diesem

Zuordnung vorzustellen und diese entweder vom Menschen her oder vom Sein aus einzurichten und zu erklären. Hierbei bilden die überlieferten Begriffe vom Menschen und vom Sein die Fußpunkte für die Zuordnung beider.⁽²²⁾

Wie wäre es, wenn wir, statt unentwegt nur eine Zuordnung beider vorzustellen, um ihre Einheit herzustellen, einmal darauf achteten, ob und wie in diesem Zusammen vor allem ein *Zu-einander-Gehören* im Spiel ist⁽²³⁾? Nun besteht sogar die Möglichkeit, das *Zusammengehören* von Mensch und Sein schon in den überlieferten Bestimmungen ihres Wesens, wenngleich nur aus der Ferne zu erblicken. Inwiefern?

Offenbar ist der Mensch etwas *Seiendes*. Als dieses gehört er wie der Stein, der Baum, der Adler in das Ganze des Seins⁽²⁴⁾. Gehören heißt hier noch: eingeordnet in das Sein⁽²⁵⁾. Aber das Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses⁽²⁶⁾ gestellt⁽²⁶⁾ ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht⁽²⁷⁾. Der Mensch ist⁽²⁸⁾ eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies. »Nur« – dies meint keine Beschränkung, sondern ein Übermaß. Im Menschen waltet ein Gehören zum Sein, welches Gehören auf das Sein hört, weil⁽²⁹⁾ es diesem *übereignet*⁽³⁰⁾ ist. Und das Sein? Denken wir das Sein nach seinem anfänglichen Sinne als Anwesen⁽³¹⁾. Das Sein west den Menschen weder beiläufig noch ausnahmsweise an. Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht.

⁽²²⁾ Der Mensch – das Sein – wie zwei vorhandene für sich bestehende Dinge, die nachträglich zusammengestellt und in eine Zuordnung untergebracht werden sollen.

⁽²³⁾ spielt

⁽²⁴⁾ »Seins«

⁽²⁵⁾ *Seiende!*

⁽²⁶⁾ gebracht und zu Zeiten

⁽²⁶⁾ gebracht

⁽²⁷⁾ , indem er ihm – d. h. dem *Seienden* entspricht in seinem Menschsein.

⁽²⁸⁾ in welcher Weise von Sein? Anwesen zu ... und bei ... und mit ...

⁽²⁹⁾ insofern es diesem ausgesetzt und zugleich von ihm benötigt wird.

⁽³⁰⁾ (vereignet in das Ereignis)

⁽³¹⁾ S.u.Z. S. 25/26 [GA Bd. 2, S. 34/35]

Denn erst der Mensch, offen für das Sein, läßt dieses als Anwesen ankommen. Solches An-wesen braucht⁽³²⁾ das Offene einer Lichtung und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschenwesen *übereignet*⁽³³⁾. Dies besagt keineswegs, das Sein werde erst und nur durch den Menschen gesetzt⁽³⁴⁾. Dagegen wird deutlich:

Mensch und Sein sind einander übereignet. Sie gehören einander. Aus diesem⁽³⁵⁾ nicht näher bedachten Zu-einander-gehören⁽³⁶⁾ haben Mensch und Sein allererst diejenigen Wesensbestimmungen empfangen, in denen sie durch die Philosophie metaphysisch begriffen werden.

Dieses vorwaltende *Zusammengehören* von Mensch und Sein erkennen wir hartnäckig, solange wir alles nur in Ordnungen und Vermittlungen, sei es mit oder ohne Dialektik, vorstellen. Wir finden dann immer nur Verknüpfungen, die entweder vom Sein oder vom Menschen her geknüpft⁽³⁷⁾ sind und das *Zusammengehören* von Mensch und Sein als Verflechtung darstellen.⁽³⁸⁾

Wir kehren⁽³⁹⁾ noch nicht in das *Zusammengehören* ein. Wie

⁽³²⁾ bedarf und verlangt

⁽³³⁾ noch nicht von »eignen« sprechen – zu voreilig.
gleichsam überantwortet.

Überantwortung des Seins an den Menschen

Verantwortung des Menschen für das Sein –

was beide bestimmt, verbietet jedoch eine bloße Gegenstellung ebenso wie eine Vermischung.

(hier ganz anders zu denken

Be-Zug und *Ver-Hältnis*)

⁽³⁴⁾ daher Sein weder Thesis (Position) noch Synthesis

⁽³⁵⁾ allerdings bislang

⁽³⁶⁾ Ereignis

⁽³⁷⁾ veranstaltet

⁽³⁸⁾ So lange wir den Sachverhalt in dieser Weise vorstellen, bleiben »der Mensch« und »das Sein« gleichsam zwei verschiedene »Seiende«, die an einander und mit einander verkoppelt (Kopula) werden sollen. (vgl. »Zur Seinsfrage«, Jünger-Festschrift 1955) [GA Bd. 9, S. 385–426]

⁽³⁹⁾ Einkehr – spricht so, als seien wir irgendwo außerhalb – das trifft in gewisser Weise für das metaphysische Vorstellen zu – vgl. Hegel – der Mensch und das Absolute »Holzwege« [GA Bd. 5, S. 115–208] statt »*Einkehr*« (auch dieses noch im Horizont des metaphysischen Vorstellens): *Erwachen* (vgl. Anhang, S. 83) aus der Vergessenheit // Entwachen in das –

aber kommt es zu einer solchen Einkehr? Dadurch, daß wir uns von der Haltung des vorstellenden Denkens absetzen. Dieses Sichabsetzen ist ein Satz im Sinne eines Sprunges. Er springt ab, nämlich weg aus der geläufigen Vorstellung vom Menschen als dem *animal rationale*, das in der Neuzeit zum Subjekt für seine Objekte geworden ist. Der Absprung springt zugleich weg vom Sein. Dieses wird jedoch seit der Frühzeit des abendländischen Denkens als der Grund⁽⁴⁰⁾ ausgelegt, worin jedes Seiende als Seiendes gründet.

Wohin springt der Absprung, wenn er vom Grund abspringt? Springt er in einen Abgrund? Ja, solange wir den Sprung nur vorstellen und zwar im Gesichtskreis des metaphysischen Denkens. Nein, insofern wir springen und uns loslassen⁽⁴¹⁾. Wohin? Dahin, wohin wir schon eingelassen⁽⁴²⁾ sind⁽⁴³⁾: in das Gehören zum Sein. Das Sein selbst aber gehört zu uns; denn nur bei uns kann es als Sein wesen, d. h. an-wesen⁽⁴⁴⁾.

So wird denn, um das *Zusammengehören* von Mensch und Sein eigens zu erfahren, ein Sprung nötig. Dieser Sprung ist das Jähe der brückenlosen Einkehr⁽⁴⁵⁾ in jenes Gehören, das erst ein Zueinander von Mensch und Sein und damit die Konstellation beider zu vergeben hat. Der Sprung ist die jähre Einfahrt in den Bereich, aus dem her Mensch und Sein einander je schon in ihrem Wesen erreicht haben, weil beide aus einer Zureichung einander über-

⁽⁴⁰⁾ »Grund« und »An-wesen«

⁽⁴¹⁾ das *Loslassen*

sich lösen aus dem Schlaf

Verschlafeneheit bedarf keines Sprunges – Erwachen aus der anfänglichen Vergessenheit des Ereignisses (Entziehen)

⁽⁴²⁾ also weder *Sprung* noch Einkehr

Einheimisch werden (wohnen), worin wir schon eingelassen sind.

⁽⁴³⁾ also keine »Einkehr« nötig: als stünden wir draußen. Aber auch *kein Absprung*

⁽⁴⁴⁾ das Sein west nicht an – sondern »ist« An-wesen

⁽⁴⁵⁾ Erwachen in

weder Einkehr noch Absprung – sondern *Andenken*

Erwachen in den Aufenthalt im Vorenthalt

Wach«

eignet⁽⁴⁶⁾ sind. Die Einfahrt⁽⁴⁷⁾ in den Bereich dieser Übereignung stimmt und bestimmt erst die Erfahrung des Denkens.

Seltsamer⁽⁴⁸⁾ Sprung, der uns vermutlich den Einblick erbringt, daß wir uns noch nicht genügend dort aufhalten, wo wir eigentlich schon sind. Wo sind wir?⁽⁴⁹⁾ In welcher Konstellation⁽⁵⁰⁾ von Sein und Mensch?

Heute benötigen wir, so scheint es wenigstens, nicht mehr wie noch vor Jahren umständliche Hinweise⁽⁵¹⁾, damit wir die Konstellation erblicken, aus der Mensch und Sein einander angehen. Es genügt, so möchte man meinen, das Wort Atomzeitalter zu nennen, um erfahren zu lassen, wie das Sein heute in der technischen Welt uns an-west.⁽⁵²⁾ Aber dürfen wir denn die technische Welt ohne weiteres mit dem Sein in eins setzen? Offenbar nicht, auch dann nicht, wenn wir diese Welt als das Ganze vorstellen, worin Atomenergie⁽⁵³⁾, rechnende Planung⁽⁵⁴⁾ des Menschen und Automatisierung zusammengeschlossen sind. Weshalb bringt ein so gearteter Hinweis auf die technische Welt, mag er diese noch so weitläufig abschildern, keineswegs schon die Konstellation von Sein und Mensch in den Blick? Weil jede Analyse der Situation zu kurz denkt, insofern das erwähnte Ganze der technischen Welt zum voraus⁽⁵⁵⁾ vom Menschen her als dessen Gemächte gedeutet wird. Das Technische, im weitesten Sinne und nach seinen vielfältigen Erscheinungen vorgestellt, gilt als der Plan, den der Mensch

⁽⁴⁶⁾ über-reicht

⁽⁴⁷⁾ das Entwachen in das Ereignis

ermuntert

(er-eignet in das Ereignis)

⁽⁴⁸⁾ also kein Sprung

⁽⁴⁹⁾ Die Frage ohne zureichenden Übergang.

⁽⁵⁰⁾ statt »Konstellation«: Zu-Ordnung

Disposition

in das Gehörige bringen.

⁽⁵¹⁾ vgl. Bremer Vorträge 1949 »Einblick in das was ist« [GA Bd. 79, S. 1–77] und »Die Frage nach der Technik« 1953 [GA Bd. 7, S. 5–36]

⁽⁵²⁾ unzureichend gesagt

⁽⁵³⁾ »als letzte Realität«

⁽⁵⁴⁾ Kybernetik!

⁽⁵⁵⁾ nur

entwirft, welcher Plan den Menschen schließlich in die Entscheidung drängt, ob er zum Knecht seines Planes werden oder dessen Herr bleiben will.

Durch diese Vorstellung vom Ganzen der technischen Welt schraubt man alles auf den Menschen zurück und gelangt, wenn es hoch kommt, zur Forderung einer Ethik der technischen Welt. In dieser Vorstellung befangen, bestärkt man sich selber in der Meinung, die Technik sei nur eine Sache des Menschen. Man überhört den Anspruch des Seins, der im *Wesen* der Technik spricht.

Setzen wir uns endlich davon ab, das Technische nur technisch, d. h. vom Menschen und seinen Maschinen her vorzustellen. Achten wir auf den Anspruch, unter dem in unserem Zeitalter nicht nur der Mensch, sondern alles Seiende, Natur und Geschichte, hinsichtlich ihres Seins stehen.

Welchen Anspruch meinen wir? Unser ganzes Dasein findet sich überall – bald spielend, bald drangvoll, bald gehetzt, bald geschoßen –, herausgefordert, sich auf das Planen und Berechnen⁽⁵⁶⁾ von allem zu verlegen. Was spricht in dieser Herausforderung? Entspringt sie nur einer selbstgemachten Laune des Menschen? Oder geht uns dabei schon das Seiende selbst an und zwar so, daß es uns auf seine Planbarkeit und Berechenbarkeit hin anspricht? Dann stünde also gar⁽⁵⁷⁾ das Sein unter⁽⁵⁸⁾ der Herausforderung, das Seiende im Gesichtskreis der Berechenbarkeit erscheinen zu lassen⁽⁵⁹⁾⁽⁶⁰⁾? In der Tat. Und nicht nur dies. Im selben Maße wie das

⁽⁵⁶⁾, auf die Steuerung

⁽⁵⁷⁾ sogar

⁽⁵⁸⁾ im *Geschick*

wie dies gemäßer zu sagen – Beständigkeit des Bestandes – Gegenständlichkeit des Gegenstandes – *Objektivität* – Wirklichkeit – bis zu Anwesen

»Sein« *gesickt*

ereignet im Ereignis | die 'Α-Αἴθεια |

⁽⁵⁹⁾ Anwesen lassen

unzureichend gesagt:

Anwesen lassen selber angewiesen (woher und wie), das Anwesen – als ständige Bestellbarkeit – zu lassen – ins Freie (welches?) zu geben.

⁽⁶⁰⁾ Sein unter der *Herausforderung* als Bestellbarkeit zu Wesen – d. h. geschickt aus dem Ge-stell.

Sein ist der Mensch herausgefordert, d. h. gestellt, das ihn angehende Seiende als den Bestand seines Planens und Rechnens sicherzustellen und dieses Bestellen ins Unabsehbare zu treiben.⁽⁶¹⁾

Der Name für die Versammlung des Herausforderns, das Mensch und Sein einander so zu-stellt, daß sie sich⁽⁶²⁾ wechselweise stellen, lautet: das Ge-Stell. Man hat sich an diesem Wortgebrauch gestoßen. Aber wir sagen statt »stellen« auch »setzen⁽⁶³⁾« und finden nichts dabei, daß wir das Wort Ge-setz gebrauchen. Warum also nicht auch Ge-Stell, wenn der Blick in den Sachverhalt⁽⁶⁴⁾ dies verlangt?

Dasjenige, worin und woher Mensch und Sein in der technischen Welt einander an-gehen, spricht an⁽⁶⁵⁾ in der Weise des Ge-Stells. Im wechselweisen Sichstellen von Mensch und Sein⁽⁶⁶⁾ hören wir den Anspruch, der die Konstellation unseres Zeitalters bestimmt. Das Ge-Stell geht uns überall unmittelbar an. Das Ge-Stell ist, falls wir jetzt noch so sprechen dürfen, seiender⁽⁶⁷⁾ denn alle Atomenergien und alles Maschinenwesen, seiender als die Wucht der Organisation, Information und Automatisierung. Weil wir das, was Ge-Stell heißt, nicht mehr im Gesichtskreis des Vorstellens antreffen, der uns das Sein des Seienden als Anwesen⁽⁶⁸⁾

⁽⁶¹⁾ Planung und Strategie des Friedens – Kybernetik

⁽⁶²⁾ – je nach ihrer Weise –

⁽⁶³⁾ Sein als *Position*

⁽⁶⁴⁾ »das Gefels« bei Bettina v. Arnim¹

¹ Bettina von Arnim, Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde, in: Werke und Briefe in vier Bänden. Hrsg. v. Walter Schmitz u. Sibylle von Steinsdorff. Deutscher Klassiker Verlag Frankfurt am Main 1992, Band 2, S. 544.]

⁽⁶⁵⁾ es spricht *als* dieses gerade *nicht* an

spricht an nur das (das schon aus der Vergessenheit erwachte) ent-sagende Denken im Ereignis

zeigt sich an – freilich kein fragen [?] zugestanden und noch weniger bedacht oder gar gedacht –

⁽⁶⁶⁾ hier immer noch das Ungemäße, daß »Sein« als das Gegenüber zum Menschen erscheint, während es als Ge-Stell beides – das Wesende von Sein und Mensch samt dem »und« bestimmt.

⁽⁶⁷⁾ »seiender«

⁽⁶⁸⁾ in dessen geschicklichen Abwandlungen bis zur Gegenständigkeit

denken läßt – das Ge-Stell geht uns nicht mehr an wie etwas Anwesendes –, deshalb ist es zunächst befremdlich. Befremdlich bleibt das Ge-Stell vor allem insofern, als es nicht ein Letztes ist, sondern selber uns erst Jenes zuspielt, was die Konstellation von Sein und Mensch eigentlich⁽⁶⁹⁾ durchwaltet.

Das Zusammengehören von Mensch und Sein in der Weise der wechselseitigen Herausforderung bringt uns bestürzend näher, daß und wie der Mensch dem Sein vereignet, das Sein aber dem Menschenwesen zugeeignet ist. Im Ge-Stell walitet ein seltsames Vereignen und Zueignen. Es gilt, dieses Eignen, worin Mensch und Sein einander ge-eignet sind, schlicht zu erfahren⁽⁷⁰⁾, d. h. einzukehren⁽⁷¹⁾ ([72]) in das⁽⁷³⁾, was wir das *Ereignis* nennen. Das Wort Ereignis ist der gewachsenen Sprache entnommen. Er-eignen heißt ursprünglich: er-äugen, d. h. erblicken, im Blicken⁽⁷⁴⁾ zu sich rufen, an-eignen⁽⁷⁵⁾. Das Wort Ereignis soll jetzt, aus der gewiesenen Sache her gedacht, als Leitwort im Dienst des Denkens sprechen. Als so gedachtes Leitwort läßt es sich sowenig übersetzen wie das griechische Leitwort $\lambda\circ\gamma\circ\sigma$ und das chinesische Tao. Das Wort Ereignis meint hier nicht mehr das, was wir sonst irgendein Geschehnis, ein Vorkommnis⁽⁷⁶⁾ nennen. Das Wort ist jetzt als Singulare tantum gebraucht. Was es nennt, ereignet⁽⁷⁷⁾ sich nur in der Einzahl, nein, nicht einmal mehr in einer Zahl, sondern einzig⁽⁷⁸⁾. Was wir im Ge-Stell als der Konstellation von

⁽⁶⁹⁾ »eigentlich«

dies Wort jetzt streng aus dem Ereignis gedacht.

⁽⁷⁰⁾ also kein Sprung

er-fahren – einheimisch werden, worin wir schon eingelassen sind

⁽⁷¹⁾ Einkehr nur aus *Verwendung* in die Vereignung – Verwendung nur aus Brauch.

⁽⁷²⁾ entwachsen

⁽⁷³⁾ genauer: (ins) Ereignis einkehren
in Es

⁽⁷⁴⁾ Ereignis und Blick

⁽⁷⁵⁾ in die Lichtig

⁽⁷⁶⁾ eine Begebenheit

⁽⁷⁷⁾ in welchem Sinn? Enteignis zum Ratsal [?] des Ver-Hältnisses.
das Einzige

Sein und Mensch durch die moderne technische Welt erfahren, ist ein *Vorspiel* dessen, was Er-eignis heißt. Dieses verharrt jedoch nicht notwendig in seinem Vorspiel. Denn im Er-eignis spricht die Möglichkeit an, daß es⁽⁷⁹⁾ das bloße Walten des Ge-Stells in ein anfänglicheres Ereignen verwindet. Eine solche Verwindung des Ge-Stells aus dem Er-eignis in dieses brächte die ereignishafte, also niemals vom Menschen allein machbare, Zurücknahme der technischen Welt aus ihrer Herrschaft zur Dienstschaft⁽⁸⁰⁾ innerhalb des Bereiches, durch den der Mensch eigentlicher in das Er-eignis reicht.

Wohin hat der Weg geführt? Zur Einkehr unseres Denkens in jenes Einfache, das wir im strengen Wortsinne das Er-eignis nennen. Es scheint, als gerieten wir jetzt in die Gefahr, unser Denken allzu unbekümmert in⁽⁸¹⁾ etwas abgelegenes Allgemeines zu richten, während sich uns doch mit dem, was das Wort Er-eignis nennen möchte, nur das Nächste jenes Nahen unmittelbar zuspricht, darin wir uns schon aufhalten. Denn was könnte uns näher sein als das, was uns dem nähert, dem wir gehören, worin wir Gehörende sind, das Er-eignis?

Das Er-eignis ist der in sich schwingende⁽⁸²⁾ Bereich⁽⁸³⁾, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen⁽⁸⁴⁾ erreichen⁽⁸⁵⁾, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat.

Das Ereignis als Er-eignis denken, heißt, am Bau dieses in sich schwingenden Bereiches bauen. Das Bauzeug zu diesem in sich

⁽⁷⁹⁾ d. h. das Ereignis

⁽⁸⁰⁾ nicht gegenüber dem Menschen sondern im Bezug zum Ereignis die positive Erfahrung der »Idee« und der Natur

⁽⁸¹⁾ auf ein abgelegenes Allgemeines

⁽⁸²⁾ schwingen und schweben – noch ungemäß –

⁽⁸³⁾ dafür kein ontisches Beispiel

so wie schon »Sein« einzig – im Es gibt

⁽⁸⁴⁾ Mensch als die Sterblichen – gebraucht im Ereignis

Sein als Austrag – Lichtung des Sichverbergens – (Wesen der Wahrheit)

Ereignis

⁽⁸⁵⁾ schon je – aber noch nicht entborgen – sich erreicht haben – einander gereicht bleiben.

schwebenden Bau empfängt das Denken aus der Sprache⁽⁸⁶⁾. Denn die Sprache ist die zarteste, aber⁽⁸⁷⁾ auch die anfälligste, alles verhaltende⁽⁸⁸⁾ Schwingung im schwebenden Bau des Ereignisses. Insofern unser Wesen in die Sprache vereignet ist, wohnen wir im Ereignis.

Wir sind jetzt an eine Wegstelle gelangt, wo sich die zwar grobe aber unvermeidliche Frage aufdrängt: Was hat das Ereignis mit der Identität zu tun? Antwort: Nichts. Dagegen hat die Identität vieles, wenn nicht alles mit dem Ereignis zu tun. Inwiefern? Wir antworten, indem wir den begangenen Weg mit wenigen Schritten zurückgehen.

Das Ereignis vereignet Mensch und Sein⁽⁸⁹⁾ in ihr wesenhaf-tes⁽⁹⁰⁾ Zusammen. Ein erstes, bedrängendes Aufblitzen⁽⁹¹⁾ des Ereignisses erblicken wir im Ge-Stell. Dieses macht das Wesen der modernen technischen Welt aus. Im Ge-Stell erblicken wir ein⁽⁹²⁾ Zusammengehören von Mensch und Sein, worin das Gehö-renlassen^{(93) (94)} erst die Art des Zusammen und dessen Einheit bestimmt. Das Geleit in die Frage nach einem Zusammengehören, darin das Gehören den Vorrang vor dem Zusammen hat, lie-ßen wir uns durch den Satz des Parmenides geben: »Das Selbe nämlich ist Denken sowohl als auch Sein.« Die Frage nach dem

⁽⁸⁶⁾ die Sage des Eigentums

| vgl. Unterwegs zur Sprache [GA Bd. 12]

⁽⁸⁷⁾ und daher auch

⁽⁸⁸⁾ an sich haltend

unter-haltend

aus-haltend.

⁽⁸⁹⁾ »Sein«

⁽⁹⁰⁾ eigentümliches

⁽⁹¹⁾ vgl. Einblick 1949 [GA Bd. 79]

das ferne Leuchten im Einst der 'Α-Αἴθεια

Vgl. Hegel und die Griechen Gadamer-Festschrift [GA Bd. 9, S. 427–444]

⁽⁹²⁾ ausgezeichnetes

⁽⁹³⁾ Er-eignen als Gehörenlassen

dieses aus der Be-fugnis

| darin der Brauch (der Sterblichen)

hier aber absichtlich das Ge-Viert verhüllt –

⁽⁹⁴⁾ Lassen als Eignen – Gewähren – Reichen – Halten (Hältnis)

Sinn dieses Selben ist die Frage nach dem Wesen⁽⁹⁵⁾ der Identität. Die Lehre der Metaphysik stellt die Identität als einen Grundzug im Sein vor⁽⁹⁶⁾. Jetzt zeigt sich: Sein gehört⁽⁹⁷⁾ mit dem Denken in eine⁽⁹⁸⁾ Identität, deren Wesen aus jenem Zusammengehörenlassen stammt, das wir das Ereignis nennen. Das Wesen⁽⁹⁹⁾ der Identität ist⁽¹⁰⁰⁾ ein⁽¹⁰¹⁾ Eigentum des Er-eignisses.

Für den Fall, daß an dem Versuch, unser Denken in den Ort⁽¹⁰²⁾ der Wesensherkunft der Identität zu weisen, etwas Haltbares sein könnte, was wäre dann aus dem Titel des Vortrages geworden? Der Sinn des Titels »Der Satz der Identität« hätte sich gewandelt.

Der Satz gibt sich zunächst in der Form eines Grundsatzes, der die Identität als einen Zug im Sein, d. h. im Grund des Seienden voraussetzt. Aus diesem Satz im Sinne einer Aussage ist unterwegs ein Satz geworden von der Art eines Sprunges, der sich vom Sein als dem Grund des Seienden absetzt und so in den Abgrund springt.⁽¹⁰³⁾ Doch dieser Abgrund ist weder das leere Nichts noch eine finstere Wirrnis, sondern: das Er-eignis. Im Er-eignis schwingt das Wesen⁽¹⁰⁴⁾ dessen, was als Sprache spricht, die einmal das Haus des Seins genannt wurde. Satz der Identität sagt jetzt: Ein Sprung, den das Wesen der Identität verlangt, weil es ihn braucht, wenn anders das Zusammengehören von Mensch und Sein in das Wesenslicht des Ereignisses gelangen soll.

Unterwegs vom Satz als einer Aussage über die Identität zum Satz als Sprung in die Wesensherkunft der Identität hat sich das Denken gewandelt. Darum erblickt es, der Gegenwart entgegenblickend, über die Situation des Menschen hinweg die Konstella-

⁽⁹⁵⁾ Wandlung von »Wesen« in Eigentümlichkeit (Ereignis)

⁽⁹⁶⁾ im doppelten Sinn des Vorführens und Auffassens

⁽⁹⁷⁾ zusammen

⁽⁹⁸⁾ die

⁽⁹⁹⁾ Eigentümliche

⁽¹⁰⁰⁾ entstammt dem Eigentum des Ereignisses

⁽¹⁰¹⁾ nicht deutlich genug

⁽¹⁰²⁾ Topo-logie

⁽¹⁰³⁾ Metaphysik!

⁽¹⁰⁴⁾ »Wesen«



tion von Sein und Mensch aus dem, was beide einander eignet, aus dem Er-eignis.

Gesetzt, die Möglichkeit warte uns entgegen, daß sich uns das Ge-Stell, die welchselweise Herausforderung von Mensch und Sein in die Berechnung des Berechenbaren, als das Ereignis zuspricht, das Mensch und Sein erst in ihr Eigentliches enteignet, dann wäre ein Weg frei, auf dem der Mensch das Seiende, das Ganze der modernen technischen Welt, Natur und Geschichte, allem zuvor ihr Sein⁽¹⁰⁵⁾, anfänglicher erfährt.

So lange die Besinnung auf die Welt des Atomzeitalters bei allem Ernst der Verantwortung nur dahin drängt, aber auch nur dabei als dem Ziel sich beruhigt, die friedliche Nutzung der Atomenergie zu betreiben, so lange bleibt das Denken auf halbem Wege stehen. Durch diese Halbheit wird die technische Welt in ihrer metaphysischen Vorherrschaft weiterhin und erst recht gesichert⁽¹⁰⁶⁾.

Allein, wo ist entschieden, daß die Natur als solche für alle Zukunft die Natur der modernen Physik bleiben und die Geschicke sich nur als Gegenstand der Historie darstellen müsse? Zwar können wir die heutige technische Welt weder als Teufelswerk verwerfen, noch dürfen wir sie vernichten, falls sie dies nicht selber besorgt.

Wir dürfen aber noch weniger der Meinung nachhängen, die technische Welt sei von einer Art, die einen Absprung aus ihr schlechthin verwehre. Diese Meinung hält nämlich das Aktuelle, von ihm besessen, für das allein Wirkliche. Diese Meinung ist allerdings phantastisch, nicht dagegen ein Vordenken, das dem entgegenblickt, was als Zuspruch des Wesens der Identität von Mensch und Sein auf uns zukommt.

Mehr denn zweitausend Jahre brauchte das Denken, um eine so einfache Beziehung wie die Vermittelung⁽¹⁰⁷⁾ innerhalb der

⁽¹⁰⁵⁾ »Sein«

⁽¹⁰⁶⁾ die Sicherung ihrerseits wird »abgesichert« – d. h. die Vergessenheit des Ereignisses bleibt

Ge-Stell wird nicht als Ereignis erfahren. Was verlangt dies?

⁽¹⁰⁷⁾ Hegel

Identität eigens zu begreifen. Dürfen *wir* da meinen, die denkende Einkehr in die Wesensherkunft der Identität lasse sich an einem Tage bewerkstelligen? Gerade weil diese Einkehr einen Sprung⁽¹⁰⁸⁾ verlangt, braucht sie ihre Zeit, die Zeit des Denkens, die eine andere ist als diejenige des Rechnens, das heute überallher an unserem Denken zerrt. Heute errechnet die Denkmaschine in einer Sekunde Tausende von Beziehungen. Sie sind trotz ihres technischen Nutzens wesenlos.

Was immer und wie immer wir zu denken versuchen, wir denken im Spielraum der Überlieferung. Sie waltet, wenn sie uns aus dem Nachdenken in ein Vordenken befreit, das kein Planen mehr ist.⁽¹⁰⁹⁾

Erst wenn wir uns denkend dem schon Gedachten zuwenden⁽¹¹⁰⁾, werden wir verwendet für das noch⁽¹¹¹⁾ zu Denkende.

DIE ONTO-THEO-LOGISCHE VERFASSUNG DER METAPHYSIK*

* S. 58 »Wir wagen einen Versuch mit dem Schritt zurück.«
S. 60 unten: Die Ausdauer und *Vorbereitung* – | die »gewagt werden muß;«
(Diese Bestimmungen sind keine Bekundung einer persönlichen Bescheidenheit – sondern gehören zu der von der Sache bestimmten Not dieses Denkens – (Attitüde der Bescheidenheit!))

60 f. angesichts dessen, was *jetzt* ist (Ge-Stell)
|
Industrie-Gesellschaft
|
Soziologie – Kybernetik |

⁽¹⁰⁸⁾ das Bereiten eines Erwachens –

⁽¹⁰⁹⁾, aber auch kein Prophezeien.

⁽¹¹⁰⁾ im Schritt zurück

⁽¹¹¹⁾ *erst*

Dieses Seminar versuchte, ein Gespräch mit *Hegel* zu beginnen. Das Gespräch mit einem Denker kann nur von der Sache des Denkens handeln. »Sache« meint nach der gegebenen Bestimmung den Streitfall, das Strittige, das einzig für das Denken *der* Fall ist, der das Denken angeht. Der Streit aber dieses Strittigen wird keineswegs erst durch das Denken gleichsam vom Zaun gebrochen. Die Sache des Denkens ist das in sich Strittige eines Streites. Unser Wort Streit (ahd. *strit*) meint vornehmlich nicht die Zwietracht sondern die Bedrängnis. Die Sache des Denkens bedrängt das Denken in der Weise, daß sie das Denken erst zu seiner Sache und von dieser her zu ihm selbst bringt.⁽¹⁾

Für Hegel ist die Sache des Denkens: Das Denken als solches. Damit wir diese Umgrenzung der Sache, nämlich das Denken als solches, nicht psychologisch und nicht erkenntnistheoretisch mißdeuten, müssen wir erläuternd befügen: Das Denken als solches – in der entwickelten Fülle der Gedachtheit des Gedachten. Was hier Gedachtheit des Gedachten besagt, können wir nur von Kant her verstehen, vom Wesen des Transzentalen aus, das Hegel jedoch absolut, und d. h. für ihn spekulativ, denkt. Darauf zielt Hegel ab, wenn er vom Denken des Denkens als solchem sagt, daß es »rein im Elemente des Denkens« entwickelt werde (Enc. Einleitung § 14). Mit einem knappen, aber nur schwer sachgerecht auszudenkenden Titel benannt, heißt dies: Die Sache des Denkens ist für Hegel »der Gedanke«. Dieser aber ist, zu seiner höchsten Wesensfreiheit entfaltet, »die absolute Idee«. Von ihr sagt Hegel gegen Ende der »Wissenschaft der Logik« (ed. Lass. Bd. II, 484): »die absolute Idee allein ist⁽²⁾ *Sein*, unvergängliches *Leben*, sich *wissende Wahrheit*, und ist *alle Wahrheit*«. So gibt denn Hegel selbst und ausdrücklich der Sache seines Denkens denjenigen Namen, der über der ganzen Sache des abendländischen Denkens steht, den Namen: *Sein*.

(Im Seminar wurde der mehrfältige und doch einheitliche Gebrauch des Wortes »Sein« erörtert. Sein besagt für Hegel

⁽¹⁾ aber dieses Denken selbst gehört zur Sache.

⁽²⁾ »ist« dialektisch-spekulativ

zunächst, aber *niemals nur*, die »unbestimmte Unmittelbarkeit«. Sein ist⁽⁵⁾ hier gesehen aus dem bestimmenden Vermitteln, d. h. vom absoluten Begriff her und deshalb auf diesen hin⁽⁶⁾. »Die Wahrheit des Seins ist das Wesen«, d. h. die absolute Reflexion. Die Wahrheit des Wesens ist der Begriff im Sinne des un-endlichen Sichwissens. Sein ist das absolute Sichdenken des Denkens. Das absolute Denken allein ist die Wahrheit des Seins, »ist« Sein. Wahrheit heißt hier überall: die ihrer selbst gewisse Gewußtheit des⁽⁵⁾ Wißbaren als solchen.)

Hegel denkt jedoch die Sache seines Denkens sachgemäß zugleich in einem Gespräch mit der voraufgegangenen Geschichte des Denkens. Hegel ist der erste, der so denken kann und muß.⁽⁶⁾ Hegels Verhältnis zur Geschichte der Philosophie ist das spekulative und nur als dieses ein geschichtliches. Der Charakter der Bewegung der Geschichte ist ein Geschehen im Sinne des dialektischen Prozesses. Hegel schreibt (Enc. § 14): »Dieselbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Äußerlichkeit, *rein im Elemente des Denkens*.«

Wir stutzen und stocken. Die Philosophie selbst und die Geschichte der Philosophie sollen nach Hegels eigenem Wort im Verhältnis der Äußerlichkeit stehen. Aber die von Hegel gedachte Äußerlichkeit ist keineswegs äußerlich in dem groben Sinne des bloß Oberflächlichen und Gleichgültigen. Äußerlichkeit besagt hier das Außerhalb, darin alle Geschichte und jeder wirkliche Verlauf gegenüber der Bewegung der absoluten Idee sich aufhält. Die erläuterte Äußerlichkeit der Geschichte im Verhältnis zur Idee ergibt sich als Folge der Selbstentäußerung der Idee. Die Äußer-

⁽⁵⁾ schon

⁽⁶⁾ »Sein«: der Name für die geschickliche Stufe der Unmittelbarkeit des *εἰναι*

Vor-stellens (*νοεῖν*)

⁽⁵⁾ Alls des

⁽⁶⁾ weshalb? welches *Bedürfnis*?

vgl. die Differenzschrift

lichkeit ist selbst eine dialektische Bestimmung. Man bleibt daher weit hinter dem eigentlichen Gedanken Hegels zurück, wenn man feststellt, Hegel habe in der Philosophie das historische Vorstellen und das systematische Denken zu einer Einheit gebracht. Denn für Hegel handelt es sich weder um Historie, noch um das System im Sinne eines Lehrgebäudes.

Was sollen diese Bemerkungen über die Philosophie und deren Verhältnis zur Geschichte? Sie möchten andeuten, daß die Sache des Denkens für Hegel in sich geschichtlich ist, dies jedoch im Sinne des Geschehens. Dessen Prozeßcharakter wird durch die Dialektik des Seins bestimmt. Die Sache des Denkens ist für Hegel das Sein als das sich selbst denkende Denken, welches Denken erst im Prozeß seiner spekulativen Entwicklung zu sich selbst kommt und somit Stufen der je verschieden entwickelten und daher zuvor notwendig unentwickelten Gestalten durchläuft.

Erst aus der so erfahrenen Sache des Denkens entspringt für Hegel eine eigentümliche Maxime, die Maßgabe für die Art und Weise, wie er mit den voraufgegangenen Denkern spricht.

Wenn wir also ein denkendes Gespräch mit Hegel versuchen, dann müssen wir mit ihm nicht nur von derselben Sache, sondern von derselben Sache in derselben Weise sprechen. Allein das Selbe ist nicht das Gleiche. Im Gleichen verschwindet die Verschiedenheit. Im Selben erscheint⁽⁷⁾ die Verschiedenheit. Sie erscheint um so bedrängender, je entschiedener ein Denken von derselben Sache auf dieselbe Weise angegangen wird. Hegel denkt das Sein des Seienden spekulativ-geschichtlich. Insofern nun aber Hegels Denken in eine Epoche der Geschichte gehört (dies meint beileibe nicht zum Vergangenen), versuchen wir, das von Hegel gedachte Sein auf dieselbe Weise, d. h. geschichtlich zu denken.

Bei seiner Sache kann das Denken nur dadurch bleiben, daß es im Dabei-bleiben jeweils sachlicher, daß ihm dieselbe Sache strittiger⁽⁸⁾ wird. Auf diese Weise verlangt die Sache vom Denken,

⁽⁷⁾ das Zusammengehören des Verschiedenen,

⁽⁸⁾ bedrängender

daß es die Sache in ihrem Sachverhalt aushalte, ihm durch eine Entsprechung standhalte, indem es die Sache zu ihrem Austrag bringt. Das bei seiner Sache bleibende Denken muß, wenn diese Sache das Sein ist, sich auf den Austrag des Seins einlassen. Demgemäß sind wir daran gehalten, im Gespräch mit Hegel und für dieses zum voraus die Selbigkeit derselben Sache deutlicher zu machen. Dies verlangt nach dem Gesagten, mit der Verschiedenheit der Sache des Denkens zugleich die Verschiedenheit des Geschichtlichen im Gespräch mit der Geschichte der Philosophie ans Licht zu heben. Eine solche Verdeutlichung muß hier notgedrungen kurz und umrißweise ausfallen.

Wir beachten zum Zwecke einer Verdeutlichung der Verschiedenheit, die zwischen dem Denken Hegels und dem von uns versuchten Denken obwaltet, dreierlei.

Wir fragen:

1. Welches ist dort und hier die Sache des Denkens?
2. Welches ist dort und hier die Maßgabe für das Gespräch mit der Geschichte des Denkens?
3. Welches ist dort und hier der Charakter dieses Gesprächs?

Zur ersten Frage:

Für Hegel ist die Sache des Denkens das Sein hinsichtlich der Gedachtheit des Seienden im absoluten Denken und als dieses. Für uns ist die Sache des Denkens das Selbe, somit das Sein, aber das Sein hinsichtlich seiner Differenz zum Seienden. Noch schärfert gefaßt: Für Hegel ist die Sache des Denkens der Gedanke als der absolute Begriff. Für uns ist die Sache des Denkens⁽⁹⁾, vorläufig benannt⁽¹⁰⁾, die Differenz *als* Differenz⁽¹¹⁾.

Zur zweiten Frage:

Für Hegel lautet die Maßgabe für das Gespräch mit der Geschichte der Philosophie: Eingehen in die Kraft und den Umkreis des von den früheren Denkern Gedachten. Nicht zufällig stellt Hegel

⁽⁹⁾ d. h. das Fragwürdige – S. 72 Wesensherkunft.

⁽¹⁰⁾ d. h. innerhalb des Gesprächs mit dem Wesen der Metaphysik

»seinsgeschicklich« gedacht.

⁽¹¹⁾ d. h. das »und« *als solches* für Sein als solches und Seiendes als solches

seine Maxime im Zuge eines Gespräches mit Spinoza und vor einem Gespräch mit Kant heraus (Wissenschaft der Logik, III. Buch, Lasson Bd. II, S. 216 ff.). Bei Spinoza findet Hegel den vollendeten »Standpunkt der Substanz«, der jedoch nicht der höchste sein kann, weil das Sein noch nicht ebenso sehr und entschieden von Grund aus als sich denkendes Denken gedacht ist. Das Sein hat sich als Substanz und Substanzialität noch nicht zum Subjekt in seiner absoluten Subjektität entfaltet. Gleichwohl spricht Spinoza das gesamte Denken des deutschen Idealismus immer neu an und versetzt es zugleich in den Widerspruch, weil er das Denken mit dem Absoluten anfangen läßt. Dagegen ist der Weg Kants ein anderer und für das Denken des absoluten Idealismus und für die Philosophie überhaupt noch weit entscheidender als das System Spinozas. Hegel sieht in Kants Gedanken der ursprünglichen Synthesis der⁽¹²⁾ Apperception »eines der tiefsten Prinzipien für die spekulative Entwicklung« (a.a.O. S. 227). Die jeweilige Kraft der Denker findet Hegel in dem von ihnen Gedachten, insofern es als jeweilige Stufe in das absolute Denken⁽¹³⁾ aufgehoben werden kann⁽¹⁴⁾. Dieses ist nur dadurch absolut, daß es sich in seinem dialektisch-spekulativen Prozeß bewegt und dafür die Stufung verlangt⁽¹⁵⁾.

Für uns ist die Maßgabe für das Gespräch mit der geschichtlichen Überlieferung dieselbe, insofern es gilt, in die Kraft des früheren Denkens einzugehen. Allein wir suchen die Kraft nicht im schon Gedachten, sondern in einem Ungedachten, von dem her das Gedachte seinen Wesensraum empfängt. Aber das schon Gedachte erst bereitet das noch Ungedachte, das immer neu in seinen Überfluß einkehrt. Die Maßgabe des Ungedachten führt nicht zum Einbezug des vormals Gedachten in eine immer noch höhere und es überholende Entwicklung und Systematik⁽¹⁶⁾, son-

⁽¹²⁾ transzendentalen

⁽¹³⁾ verweist und darin

⁽¹⁴⁾ möchte?

⁽¹⁵⁾ der »Wille« des »Geistes«

⁽¹⁶⁾ keine Dialektik

dern sie verlangt die Freilassung des überlieferten Denkens in sein noch aufgespartes Gewesenes⁽¹⁷⁾. Dies durchwaltet anfänglich die Überlieferung, west ihr stets voraus, ohne doch eigens und als das An-fangende⁽¹⁸⁾ gedacht zu sein.

Zur dritten Frage:

Für Hegel hat das Gespräch mit der voraufgegangenen Geschichte der Philosophie den Charakter der Aufhebung, d. h. des vermittelnden Begreifens im Sinne der absoluten Begründung.

Für uns ist der Charakter des Gespräches mit der Geschichte des Denkens nicht mehr die Aufhebung, sondern der Schritt zurück⁽¹⁹⁾.

Die Aufhebung führt in den überhöhend-versammelnden Bezirk der absolut gesetzten Wahrheit im Sinne der vollständig entfalteten Gewißheit des sich wissenden Wissens⁽²⁰⁾.

Der Schritt zurück weist in den bisher übersprungenen^{(21) ((22))} Bereich, aus dem her das Wesen⁽²³⁾ der Wahrheit⁽²⁴⁾ allererst denkwürdig wird.

Nach dieser knappen Kennzeichnung der Verschiedenheit des Hegelschen Denkens und des unsrigen hinsichtlich der Sache, hinsichtlich der Maßgabe und des Charakters eines Gespräches mit der Geschichte des Denkens versuchen wir, das begonnene Gespräch mit Hegel um ein Geringes deutlicher in Gang zu bringen. Dies besagt: Wir wagen einen Versuch mit dem Schritt zurück. Der Titel »Schritt zurück« legt mehrfache Mißdeutun-

⁽¹⁷⁾ schon Wesendes – als Gewährnis – (Αλήθεια) ≠ Wahrheit (der An-Fang)

⁽¹⁸⁾ (An-Fang): Ereignis

⁽¹⁹⁾ Humanismus-Brief [GA Bd. 9, S. 315–364]

⁽²⁰⁾ »der Gedanke«

⁽²¹⁾ vergessenen – im Entzug verbliebenen
noch nicht erfahrenen
sich verborgenden

⁽²²⁾ besser: noch nicht erfahrenen

⁽²³⁾ »Wesen«

⁽²⁴⁾ im Sinne der Gewährnis der Lichtung

vgl. *Schluß* des Vortrags: Hegel und die Griechen. 1958 Heidelberger Akademie der Wissenschaften [GA Bd. 9, S. 427–444] »Wahrheit« (vgl. Zur Sache des Denkers 1969, S. 77 Anmerkung.) – Wahrnis Gewährnis der Lichtung des Sichverbergens.

gen nahe. »Schritt zurück« meint nicht einen vereinzelten Denkschritt, sondern die Art der Bewegung des⁽²⁵⁾ Denkens und einen langen Weg⁽²⁶⁾. Insofern der Schritt zurück den Charakter unseres Gespräches mit der Geschichte des abendländischen Denkens bestimmt, führt er das Denken aus dem in der Philosophie bisher Gedachten in gewisser Weise heraus. Das Denken tritt vor seiner Sache, dem Sein⁽²⁷⁾, zurück und bringt so das Gedachte in ein Gegenüber, darin wir das Ganze dieser Geschichte erblicken und zwar hinsichtlich dessen, was die Quelle⁽²⁸⁾ dieses ganzen Denkens ausmacht, indem sie ihm überhaupt den Bezirk seines Aufenthaltes bereitstellt.⁽²⁹⁾ Dies ist im Unterschied zu Hegel⁽³⁰⁾ nicht ein überkommenes, schon gestelltes Problem, sondern das durch diese Geschichte des Denkens hindurch überall Ungefragte. Wir benennen es vorläufig und unvermeidlich in der Sprache⁽³¹⁾ der Überlieferung. Wir sprechen von der *Differenz*⁽³²⁾ zwischen dem Sein und dem Seienden. Der Schritt zurück geht vom Ungedachten, von der Differenz als solcher, in das zu-Denkende^{(33) (34) ((34))} Das ist die *Vergessenheit* der Differenz. Die hier zu denkende Vergessenheit ist die von der Αἴθη (Verbergung) her gedachte Verhüllung der Differenz als solcher, welche Verhüllung ihrerseits sich anfänglich entzogen hat.^{(35) ((35))} Die Vergessenheit gehört zur

⁽²⁵⁾ (entsagenden)

⁽²⁶⁾ der Rückweg in den An-Fang

⁽²⁷⁾ d. h. der Differenz in ihrer Verbergung

⁽²⁸⁾ Lichtung

⁽²⁹⁾ Ereignis

vgl. S. 61 unten »das Wohin«

⁽³⁰⁾ absolutes Denken

⁽³¹⁾ als vorstellende-setzende

⁽³²⁾ und zwar derjenigen

⁽³³⁾ Differenz als solche

⁽³⁴⁾ Schritt zurück vor dem Ganzen des Seinsgeschickes ist in sich Erwachen aus dem Ereignis in das Ereignis als – Enteignis aus der Fuge.

^{(35) ((35))} besser: von der Differenz in das zu Denkende: die Differenz als solche. Zu ihr als solcher gehört die Vergessenheit. Sie [Differenz] bleibt entzogen, vorenthalten. Verbergung ist Verbergung der Lichtung als solcher d. h. des Ereignisses.

^{(36) ((36))} vgl. Was heißt Denken? der Entzug. Vorträge und Aufsätze 135 oben, 140 [GA Bd. 7, S. 134, 139]

Differenz, weil diese jener zugehört.⁽³⁶⁾ Die Vergessenheit befällt nicht erst die Differenz nachträglich zufolge einer Vergeßlichkeit des menschlichen Denkens.⁽³⁷⁾

Die Differenz von Seiendem und Sein ist der Bezirk, innerhalb dessen⁽³⁸⁾ die Metaphysik, das abendländische Denken im Ganzen seines Wesens, das sein kann, was sie ist. Der Schritt zurück bewegt sich daher aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik. Die Bemerkung über Hegels Gebrauch des mehrdeutigen Leitwortes »Sein« läßt erkennen, daß die Rede von Sein und Seiendem sich niemals auf *eine* Epoche der Lichtungsgeschichte⁽³⁹⁾ von »Sein« festlegen läßt. Die Rede vom »Sein« versteht diesen Namen auch nie im Sinne einer Gattung, unter deren leere Allgemeinheit die historisch vorgestellten Lehren vom Seienden als einzelne Fälle gehören. »Sein« spricht je und je geschicklich und deshalb durchwaltet von Überlieferung.

Der Schritt zurück aus der Metaphysik in ihr Wesen verlangt nun aber eine Dauer und Ausdauer, deren Maße wir nicht kennen. Nur das eine ist deutlich: Der Schritt bedarf einer Vorbereitung, die jetzt und hier gewagt werden muß; dies jedoch angesichts des Seienden als solchen im Ganzen, wie es jetzt *ist* und sich zusehends eindeutiger zu zeigen beginnt. Was jetzt *ist*, wird durch die Herrschaft des Wesens der modernen Technik geprägt, welche Herrschaft sich bereits auf allen Gebieten des Lebens durch vielfältig benennbare Züge wie Funktionalisierung, Perfektion, Automatisierung, Bürokratisierung, Information⁽⁴⁰⁾ (⁽⁴⁰⁾) darstellt. So wie wir die Vorstellung vom Lebendigen Biologie nennen, kann die Darstellung und Ausformung des vom Wesen der Technik durchherrschten Seienden Technologie heißen.⁽⁴¹⁾ Der Ausdruck darf

⁽³⁶⁾ inwiefern?

⁽³⁷⁾ Die Rede von der Vergessenheit keine Diffamierung *der Philosophie* –

⁽³⁸⁾ als eines ungedachten

⁽³⁹⁾ d. h. Seins-Geschick

⁽⁴⁰⁾ (⁽⁴⁰⁾), Kybernetik

⁽⁴¹⁾ der Mensch

die Industriegesellschaft

Soziologie

als Bezeichnung für die Metaphysik des Atomzeitalters dienen. Der Schritt zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik ist, von der Gegenwart her gesehen und aus dem Einblick in sie⁽⁴²⁾ übernommen, der Schritt aus der Technologie und technologischen Beschreibung und Deutung des Zeitalters in das erst zu denkende *Wesen*⁽⁴³⁾ der modernen Technik.

Mit diesem Hinweis sei die andere naheliegende Mißdeutung des Titels »Schritt zurück« ferngehalten, die Meinung nämlich, der Schritt zurück bestehe in einem historischen Rückgang zu den frühesten Denkkern der abendländischen Philosophie. Das Wohin freilich, dahin der Schritt zurück uns lenkt, entfaltet und zeigt sich erst durch den Vollzug des Schrittes.⁽⁴⁴⁾

Wir wählten, um durch das Seminar einen Blick in das Ganze der Hegelschen Metaphysik zu gewinnen, als Notbehelf eine Erörterung des Stückes, mit dem das I. Buch der »Wissenschaft der Logik«, »Die Lehre vom Sein«, beginnt. Schon der Titel des Stücks gibt in jedem Wort genug zu denken. Er lautet: »*Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*« Hegels Beantwortung der Frage besteht in dem Nachweis, daß der Anfang »spekulativer Natur« ist. Dies sagt: Der Anfang ist weder etwas Unmittelbares noch etwas Vermitteltes. Diese Natur des Anfangs versuchten wir in einem spekulativen Satz zu sagen: »Der Anfang ist das Resultat.« Dies besagt nach der dialektischen Mehrdeutigkeit des »ist« mehrfaches. Einmal dies: Der Anfang ist – das resultare beim Wort genommen – der Rückprall aus der Vollendung der dialektischen Bewegung des sich denkenden Denkens⁽⁴⁵⁾. Die Vollendung dieser Bewegung, die absolute Idee, ist das geschlossen entfaltete Ganze, die Fülle des Seins. Der Rückprall aus dieser Fülle ergibt die Leere des Seins⁽⁴⁶⁾. Mit ihr muß in der Wissenschaft

⁽⁴²⁾ »Einblick in das was ist« 1949 [GA Bd. 79]

⁽⁴³⁾ das Eigene

⁽⁴⁴⁾ (der Rückweg in den An-Fang)

⁽⁴⁵⁾ wohin? in die Entäußerung zur einfachen Abstraktion »Sein«

⁽⁴⁶⁾ das unbestimmte Unmittelbare – die Bestimmung als *Vermittelung*
aus ihr wird angefangen.

(dem absoluten, sich wissenden Wissen) der Anfang gemacht werden. Anfang und Ende der Bewegung, dem zuvor diese selber, bleibt überall das Sein⁽⁴⁷⁾. Es west als die in sich kreisende Bewegung von der Fülle in die äußerste Entäußerung und von dieser in die sich vollendende Fülle. Die Sache des Denkens ist somit für Hegel das sich denkende Denken als das in sich kreisende Sein⁽⁴⁸⁾. In der nicht nur berechtigten, sondern notwendigen Umkehrung lautet der spekulative Satz über den Anfang: »Das Resultat ist⁽⁴⁹⁾ der Anfang.« Mit dem Resultat⁽⁵⁰⁾ muß, insofern aus ihm der Anfang resultiert, eigentlich angefangen werden.

Dies sagt das Selbe wie die Bemerkung, die Hegel im Stück über den Anfang gegen Schluß beiläufig und in Klammern einfügt (Lass. I, 63): »(und das unbestrittenste Recht hätte Gott, daß mit ihm der Anfang gemacht werde)«. Gemäß der Titelfrage des Stücks handelt es sich um den »Anfang der Wissenschaft«. Wenn sie mit Gott den Anfang machen muß, ist sie die Wissenschaft von Gott: Theologie. Dieser Name spricht hier in seiner späteren Bedeutung. Darnach ist die Theo-logie die Aussage des vorstellenden Denkens über Gott. Zunächst meint θεόλογος, θεολογία das mythisch-dichtende Sagen von den Göttern ohne Beziehung auf eine Glaubenslehre und eine kirchliche Doktrin.

Weshalb ist »Die Wissenschaft«, so lautet seit Fichte der Name für die Metaphysik, weshalb ist »Die Wissenschaft« Theologie? Antwort: Weil die Wissenschaft die systematische^{(51) ((51))} Entwick-

⁽⁴⁷⁾ »das Sein«: der Gedanke – die absolute Vermittelung des Denkens des Denkens.

⁽⁴⁸⁾ »das Sein«: – die *Wirklichkeit* – die *actualitas* der Tätigkeit – der reinen (keinen Rest zurücklassenden) – vollendeten Vermittelung.

⁽⁴⁹⁾ »ist«

⁽⁵⁰⁾ das Resultat

die vollendete, d. h. nicht aufhörende sondern in ihre volle Bewegtheit gelangte Vermittelung.

^{(51) ((51))} heißt? vgl. Kant, Kr. r. V. Die Architektonik der reinen Vernunft [B 860]: »Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird.«

lung des Wissens ist, als welches sich das Sein des Seienden selbst weiß und so wahrhaft ist⁽⁵²⁾. Der schulmäßige, im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit auftauchende Titel für die Wissenschaft vom Sein, d. h. vom Seienden als solchem im allgemeinen, lautet: Ontosophie oder Ontologie. Nun ist aber die abendländische Metaphysik seit ihrem Beginn bei den Griechen – und noch ungebunden an diese Titel – zumal Ontologie und Theologie. In der Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik?« (1929) wird daher die Metaphysik als die Frage nach dem Seienden als solchem *und* im Ganzen^{(53) ((53))} bestimmt.^{(54) ((55))} Die Ganzheit⁽⁵⁶⁾ dieses Ganzen ist die Einheit⁽⁵⁷⁾ des Seienden, die als der hervorbringende Grund einigt. Für den, der lesen kann, heißt dies: Die Metaphysik ist Onto-Theo-Logie. Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, von Gott im Bereich des Denkens zu schweigen. Denn der onto-theologische Charakter der Metaphysik ist für das Denken fragwürdig geworden, nicht auf Grund irgendeines Atheismus, sondern aus der Erfahrung eines Denkens, dem sich in der Onto-Theo-Logie die noch *ungedachte* Einheit des Wesens der Metaphysik gezeigt hat. Dieses Wesen der Metaphysik bleibt indes immer noch das Denkwürdigste für das Denken, solange es das Gespräch mit seiner geschickhaften Überlieferung nicht willkürlich und darum unschicklich abbricht.

In der 5. Auflage von »Was ist Metaphysik?« (1949) gibt die zugefügte Einleitung den ausdrücklichen Hinweis auf das onto-

⁽⁵²⁾ »ist«

das »ist« des spekulativen Satzes und »die Wirklichkeit«. –

^{(53) ((53))} ὄν – ἔν | ὄρχη

⁽⁵⁴⁾ καθόλου – besagt für Aristoteles zugleich: κοινότατον und τιμιώτατον ὄν.

⁽⁵⁵⁾ das καθόλου aber meint bei Aristoteles zumal das κοινότατον und das τιμιώτατον ὄν. | καθ' ὄλου und ἔν eine ausgezeichnete κατάφασις – λέγειν τι – κατά τινος

Was läßt sich καθ' ὄλου sagen – wenn Seiendes τὰ ὄντα – εἶναι –

⁽⁵⁶⁾ Allheit

⁽⁵⁷⁾ Εν-Πάντα

Vorträge und Aufsätze [GA Bd. 7]

-theologische Wesen der Metaphysik⁽⁵⁸⁾ (S. 17f., 7. Aufl. S. 18f.) [GA Bd. 9 Wegmarken, S. 378f.]. Indessen wäre es voreilig zu behaupten, die Metaphysik sei Theologie, weil sie Ontologie sei. Zuvor wird man sagen: Die Metaphysik ist deshalb Theologie, ein Aussagen über Gott, weil der Gott in die Philosophie kommt. So verschärft sich die Frage nach dem onto-theologischen Charakter der Metaphysik zur Frage: Wie kommt der Gott^{(59) ((60))} in die Philosophie, nicht nur in die neuzeitliche, sondern in die Philosophie als solche? Die Frage läßt sich nur beantworten, wenn sie zuvor als Frage hinreichend entfaltet ist.

Die Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie? können wir nur dann sachgerecht durchdenken, wenn sich dabei dasjenige genügend aufgehellt hat, *wohin* denn der Gott kommen soll – die Philosophie selbst. Solange wir die Geschichte der Philosophie nur historisch absuchen, werden wir überall finden, daß der Gott in sie gekommen ist. Gesetzt aber, daß die Philosophie als Denken das freie, von sich aus vollzogene Sicheinlassen auf das Seiende als solches ist, dann kann der Gott nur insofern in die Philosophie gelangen, als diese von sich aus, ihrem Wesen nach, verlangt und bestimmt, daß und wie der Gott in sie komme. Die Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie? fällt darum auf die Frage zurück: Woher stammt die onto-theologische Wesensverfassung der Metaphysik? Die so gestellte Frage übernehmen, heißt jedoch, den Schritt zurück vollziehen.

In diesem Schritt bedenken wir jetzt die Wesensherkunft der onto-theologischen Struktur aller Metaphysik. Wir fragen: Wie kommt der Gott und ihm entsprechend die Theologie und mit ihr der onto-theologische Grundzug in die Metaphysik? Wir stellen diese Frage in einem Gespräch mit dem Ganzen der Geschichte der Philosophie. Wir fragen aber zugleich aus dem besonderen Blick auf Hegel. Dies veranlaßt uns, zuvor etwas Seltsames zu bedenken.

⁽⁵⁸⁾ vgl. Holzwege 1950, S. 179 [GA Bd. 5, S. 195]

⁽⁵⁹⁾ in welchem Sinne von Gottheit (Θεῖον)?

⁽⁽⁶⁰⁾⁾ und nach welchem Sinn von Gottheit (Θεῖον)?

Hegel denkt das Sein in seiner leersten Leere, also im Allgemeinsten. Er denkt das Sein zugleich in seiner vollendet vollkommenen Fülle. Gleichwohl nennt er die spekulative Philosophie, d.h. die eigentliche Philosophie, nicht Onto-Theologie, sondern »Wissenschaft der Logik«. Mit dieser Namengebung bringt Hegel etwas Entscheidendes zum Vorschein. Man könnte freilich die Benennung der Metaphysik als »Logik« im Handumdrehen durch den Hinweis darauf erklären, daß doch für Hegel die Sache des Denkens »der Gedanke« sei, das Wort als Singulare tantum verstanden. Der Gedanke, das Denken ist offenkundig und nach altem Brauch das Thema der Logik. Gewiß. Aber ebenso unbestreitbar liegt fest, daß Hegel getreu der Überlieferung die Sache des Denkens im Seienden als solchem und im Ganzen, in der Bewegung des Seins von seiner Leere zu seiner entwickelten Fülle findet.

Wie kann jedoch »das Sein« überhaupt darauf verfallen, sich als »der Gedanke« darzustellen? Wie anders denn dadurch, daß das Sein als Grund⁽⁽⁶⁰⁾⁾ vorgeprägt ist, das Denken jedoch – dieweilen es mit dem Sein zusammengehört – auf das Sein als Grund sich versammelt in der Weise des Ergründens und Begründens? Das Sein manifestiert sich als der Gedanke. Dies sagt: Das Sein des Seienden entbirgt sich als der sich selbst ergründende und begründende Grund. Der Grund, die Ratio sind nach ihrer Wesensherkunft: der Λόγος im Sinne des versammelnden Vorliegenlassens: das Τὸν Πάντα. So ist denn für Hegel in Wahrheit »die Wissenschaft«, d.h. die Metaphysik, nicht deshalb »Logik«, weil die Wissenschaft das Denken zum Thema hat, sondern weil die Sache des Denkens das *Sein* bleibt, dieses jedoch seit der Frühe seiner Entbergung im Gepräge des Λόγος, des gründenden Grundes das Denken als Begründen in seinen Anspruch nimmt.

Die Metaphysik denkt das Seiende als solches, d.h. im Allgemeinen⁽⁽⁶¹⁾⁾⁽⁽⁶¹⁾⁾. Die Metaphysik denkt das Seiende als solches, d.h. im

⁽⁽⁶⁰⁾⁾ der

vgl. Der Satz vom Grund [GA Bd. 10]

⁽⁽⁶¹⁾⁾⁽⁽⁶¹⁾⁾ κοινότατον besser: das Gemeinsamste

Ganzen⁽⁶²⁾. Die Metaphysik denkt das Sein des Seienden sowohl in der ergründenden Einheit des Allgemeinsten, d. h. des überall Gleich-Gültigen, als auch in der begründenden Einheit der Allheit, d. h. des Höchsten über allem. So wird das Sein des Seienden als der gründende Grund vorausgedacht. Daher ist alle Metaphysik im Grunde vom Grund aus das Gründen, das vom Grund⁽⁶³⁾⁽⁶⁴⁾ die Rechenschaft gibt, ihm Rede steht und ihn schließlich zur Rede stellt.

Wozu erwähnen wir dies? Damit wir die abgegriffenen Titel Ontologie, Theologie, Onto-Theologie in ihrem eigentlichen Schwergewicht erfahren. Zunächst allerdings und gewöhnlich nehmen sich die Titel Ontologie und Theologie aus wie andere bekannte auch: Psychologie, Biologie, Kosmologie, Archäologie. Die Endsilbe -logie meint ganz im Ungefährn und im Geläufigen, es handle sich um die Wissenschaft von der Seele, vom Lebendigen, vom Kosmos, von den Altertümern. Aber in der -logie verbirgt sich nicht nur das Logische im Sinne des Folgerichtigen und überhaupt des Aussagemäßigen, das alles Wissen der Wissenschaften gliedert und bewegt, in Sicherheit bringt und mitteilt. Die -Logia ist jeweils das Ganze eines Begründungszusammenhangs, worin die Gegenstände der Wissenschaften im Hinblick auf ihren Grund vorgestellt, d. h. begriffen werden. Die Ontologie aber und die Theologie sind »Logien«, insofern sie das Seiende als solches ergründen und im Ganzen begründen. Sie geben vom Sein als dem Grund des Seienden Rechenschaft. Sie stehen dem Λόγος Rede und sind in einem wesenhaften Sinne Λόγος-gemäß, d. h. die Logik des Λόγος. Demgemäß heißen sie genauer Onto-Logik und Theo-Logik. Die Metaphysik ist sachgemäßer und deutlicher gedacht: Onto-Theo-Logik.

Wir verstehen jetzt den Namen »Logik« in dem wesentlichen

⁽⁶²⁾ in seiner Ganzheit, denkt aber nicht die Ganzheit als solche aus deren Herkunft, die nicht mehr durch »das Sein« bestimmt sein kann

⁽⁶³⁾ reor

ratio

⁽⁶⁴⁾ ratio im M.A. = rede

Sinne, der auch den von Hegel gebrauchten Titel einschließt und ihn so erst erläutert, nämlich als den Namen für dasjenige Denken, das überall das Seiende als solches im Ganzen vom Sein als dem Grund (Λόγος) her ergründet und begründet⁽⁶⁵⁾. Der Grundzug der Metaphysik heißt Onto-Theo-Logik. Somit wären wir in den Stand gesetzt zu erklären, wie der Gott in die Philosophie kommt.

Inwieweit gelingt eine Erklärung? Insoweit wir beachten: Die Sache des Denkens ist das Seiende als solches, d. h. das Sein⁽⁶⁶⁾. Dieses zeigt sich in der Wesensart des Grundes. Demgemäß wird die Sache des Denkens, das Sein als der Grund, nur dann gründlich gedacht, wenn der Grund als der erste Grund, πρώτη ἀρχή, vorgestellt wird. Die ursprüngliche Sache des Denkens stellt sich als die Ur-Sache dar, als die causa prima, die dem begründenden Rückgang auf die ultima ratio, die letzte Rechenschaft, entspricht. Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als causa sui vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt. Die Metaphysik muß auf den Gott hinaus denken, weil die Sache des Denkens das Sein ist, dieses aber in vielfachen Weisen als Grund: als Λόγος, als ὑποκείμενον, als Substanz, als Subjekt west.

Diese Erklärung streift vermutlich etwas Richtiges, aber sie bleibt für die Erörterung des Wesens der Metaphysik durchaus unzureichend. Denn diese ist nicht nur Theo-Logik sondern auch Onto-Logik. Die Metaphysik ist vordem nicht nur das eine oder das andere *auch*. Vielmehr ist die Metaphysik Theo-Logik, weil sie Onto-Logik ist. Sie ist dieses, weil sie jenes ist. Die onto-theologische Wesensverfassung der Metaphysik kann weder von der Theologik noch von der Ontologik her erklärt werden, falls hier jemals ein Erklären dem genügt, was zu bedenken bleibt.

Noch ist nämlich ungedacht, aus welcher Einheit die Ontologik und Theologik zusammengehören, ungedacht die Herkunft die-

⁽⁶⁵⁾ vgl. Der Satz vom Grund [GA Bd. 10]

⁽⁶⁶⁾ Sein des Seienden

ser Einheit, ungedacht der Unterschied des Unterschiedenen, das sie einigt. Denn offenkundig handelt es sich nicht erst um einen Zusammenschluß zweier für sich bestehender Disziplinen der Metaphysik, sondern um die Einheit dessen, *was* in der Ontologik und Theologik befragt und gedacht wird: Das Seiende als solches im Allgemeinen und Ersten in *Einem* mit dem Seienden als solchem im Höchsten und Letzten. Die Einheit dieses Einen ist von solcher Art, daß das Letzte auf seine Weise das Erste begründet und das Erste auf seine Weise das Letzte. Die Verschiedenheit der beiden Weisen des Begründens fällt selber in den genannten, noch ungedachten Unterschied.

In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und⁽⁶⁷⁾ im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik.

Es gilt hier, die Frage nach dem onto-theologischen Wesen der Metaphysik zunächst nur als Frage zu erörtern. In den Ort, den die Frage nach der onto-theologischen Verfassung der Metaphysik erörtert, kann uns nur die Sache selbst weisen, dergestalt, daß wir die Sache des Denkens sachlicher zu denken versuchen. Die Sache des Denkens ist dem abendländischen Denken unter dem Namen »Sein« überliefert. Denken wir diese Sache um ein geringes sachlicher, achten wir sorgfältiger auf das Strittige in der Sache, dann zeigt sich: *Sein* heißt stets und überall: *Sein des Seienden*⁽⁶⁸⁾, bei welcher Wendung der Genitiv als genitivus obiectivus zu denken ist. *Seiendes* heißt stets und überall: *Seiendes des Seins*, bei welcher Wendung der Genitiv als genitivus subiectivus zu denken ist. Wir sprechen allerdings mit Vorbehalten von einem Genitiv in der Richtung auf Objekt und Subjekt; denn diese Titel Subjekt und Objekt sind ihrerseits schon einer Prägung des Seins entsprungen. Klar ist nur, daß es sich beim Sein des Seienden und beim Seienden des Seins jedesmal um eine Differenz handelt.

Sein denken wir demnach nur dann sachlich, wenn wir es in der Differenz mit dem Seienden denken und dieses in der Differenz mit dem Sein. So kommt die Differenz eigens in den Blick.

⁽⁶⁷⁾ des Seienden

⁽⁶⁸⁾ vgl. Holzwege 162 [GA Bd. 5, S. 176f.]

Versuchen wir sie vorzustellen, dann finden wir uns sogleich dazu verleitet, die Differenz als eine Relation aufzufassen, die unser Vorstellen zum Sein und zum Seienden hinzugezogen hat. Dadurch wird die Differenz zu einer Distinktion, zu einem Gemächte unseres Verstandes herabgesetzt.

Doch nehmen wir einmal an, die Differenz sei eine Zutat unseres Vorstellens, dann erhebt sich die Frage: eine Zutat wohinzu? Man antwortet: zum Seienden. Gut. Aber was heißt dies: »das Seiende«?⁽⁶⁹⁾ Was heißt es anderes als: solches, das *ist*?⁽⁷⁰⁾ So bringen wir denn die vermeintliche Zutat, die Vorstellung von der Differenz, beim Sein unter. Aber »Sein« sagt selber: Sein, das *Seiendes* ist⁽⁷¹⁾. Wir treffen dort, wohin wir die Differenz als angebliche Zutat erst mitbringen sollen, immer schon Seiendes und Sein in ihrer Differenz an. Es ist hier wie im Grimmschen Märchen vom Hasen und Igel: »Ick bünn all hier«. Nun könnte man mit diesem seltsamen Sachverhalt, daß Seiendes und Sein je schon aus der Differenz und in ihr⁽⁷²⁾ vorgefunden werden, auf eine massive Weise verfahren und ihn so erklären: Unser vorstellendes Denken ist nun einmal so eingerichtet und beschaffen, daß es gleichsam über seinen Kopf hinweg und diesem Kopf entstammend überall zwischen dem Seienden und dem Sein die Differenz zum voraus anbringt. Zu dieser anscheinend einleuchtenden, aber auch schnell fertigen Erklärung wäre vieles zu sagen und noch mehr zu fragen, allem voran dieses: Woher kommt das »zwischen«⁽⁷³⁾, in das die Differenz⁽⁷⁴⁾ gleichsam eingeschoben werden soll?

Wir lassen Meinungen und Erklärungen fahren, beachten statt

⁽⁶⁹⁾ und wie das hin – zu ...?

⁽⁷⁰⁾ »ist«

»ist« intransitiv

⁽⁷¹⁾ »ist«

»ist« transitiv

⁽⁷²⁾ *Austrag*

Aus – *Einander* – tragen
»Lichtend« / – aber gerade dies

⁽⁷³⁾ das Zwischen

⁽⁷⁴⁾ Differenten

dessen folgendes: Überall und jederzeit finden wir das, was Differenz genannt wird, in der Sache des Denkens, im Seienden als solchem vor, so zweifelsfrei, daß wir diesen Befund gar nicht erst als solchen⁽⁷⁵⁾ zur Kenntnis nehmen. Auch zwingt uns nichts, dies zu tun. Unserem Denken steht es frei, die Differenz⁽⁷⁶⁾ unbedacht zu lassen oder sie eigens als solche⁽⁷⁷⁾ zu bedenken. Aber diese Freiheit gilt nicht für alle Fälle. Unversehens kann der Fall eintreten, daß sich das Denken in die Frage gerufen findet: Was sagt denn dieses vielgenannte Sein? Zeigt sich⁽⁷⁸⁾ hierbei das Sein sogleich als Sein des..., somit im Genitiv der Differenz, dann lautet die vorige Frage sachlicher: Was haltet ihr von der Differenz, wenn sowohl das Sein als auch das Seiende je auf ihre Weise *aus der Differenz*⁽⁷⁹⁾ *her erscheinen*⁽⁸⁰⁾? Um dieser Frage zu genügen, müssen wir uns erst zur Differenz in ein sachgemäßes Gegenüber⁽⁸¹⁾⁽⁸¹⁾ bringen. Dieses Gegenüber öffnet sich uns, wenn wir den Schritt zurück vollziehen. Denn durch die von ihm erbrachte Ent-Fernung gibt sich zuerst das Nahe als solches, kommt Nähe zum ersten Scheinen. Durch den Schritt zurück lassen wir die Sache des Denkens, Sein⁽⁸²⁾⁽⁸²⁾ als Differenz, in ein Gegenüber frei, welches Gegenüber durchaus gegenstandslos bleiben kann.⁽⁸⁵⁾

Immer noch auf die Differenz blickend und sie doch schon durch den Schritt zurück in das zu-Denkende entlassend, können wir sagen: Sein des Seienden heißt: Sein, welches das Seiende

⁽⁷⁵⁾ eigens

⁽⁷⁶⁾ als solche

⁽⁷⁷⁾ d. h. als was?

⁽⁷⁸⁾ jedoch

⁽⁷⁹⁾ Differenz läßt erscheinen – gibt frei –

⁽⁸⁰⁾ sie erscheinen nicht, sondern werden durch »Differenz« verdeckt in ihrer »Einheit« aus dem Ereignis und ihr Zusammengehören – wie erfahren? im Ereignis ent-sagend gebraucht

dazu Wesen des Grundes

Wesen der »Wahrheit« – d. h. »Entbergung« (noch von Dasein her!)

⁽⁸¹⁾⁽⁸¹⁾ gegen uns über – kein Gegen stand

wir? in das »Gegen« gehörend.

⁽⁸²⁾⁽⁸²⁾ (Sein des Seienden)

⁽⁸³⁾ inwiefern? in einem Sichsagenlassen –; kein Vorstellen und Begründen.

ist. Das »ist« spricht hier transitiv⁽⁸⁴⁾, übergehend. Sein west hier in der Weise eines Überganges zum Seienden. Sein geht jedoch nicht, seinen Ort verlassend, zum Seienden hinüber, so als könnte Seiendes⁽⁸⁵⁾, zuvor ohne das Sein, von diesem erst angegangen werden. Sein geht über (das) hin, kommt entbergend über (das), was durch⁽⁸⁶⁾ solche⁽⁸⁷⁾ Überkommnis erst als von sich her Unverborgenes ankommt. Ankunft heißt: sich bergen in Unverborgenheit: also geborgen anwählen: Seiendes⁽⁸⁸⁾ sein.

Sein zeigt sich als die entbergende Überkommnis⁽⁸⁹⁾. Seiendes als solches erscheint in der Weise der in die Unverborgenheit sich bergenden Ankunft.

Sein im Sinne der entbergenden Überkommnis und Seiendes als solches im Sinne der sich bergenden Ankunft wesen als die so Unterschiedenen aus dem Selben, dem Unter-Schied.⁽⁹⁰⁾ Dieser vergibt erst und hält auseinander das Zwischen, worin Überkommnis und Ankunft⁽⁹¹⁾ zueinander gehalten, auseinander-zueinander getragen sind. Die Differenz von Sein und Seiendem ist als der Unter-Schied von⁽⁹²⁾ Überkommnis und Ankunft: der *entbergend-bergende Austrag* beider. Im Austrag walten⁽⁹³⁾ Lichtung des sich verhüllend Verschließenden, welches Walten das Aus- und Zueinander von Überkommnis und Ankunft vergibt.

Indem wir versuchen, die Differenz als solche⁽⁹⁴⁾ zu bedenken, brin-

⁽⁸⁴⁾ »transitiv« nicht im ontisch-ontologischen Sinne

Sein als transcendens schlechthin! Dieser Hinweis möchte nur sagen: Sein – »ist« nichts Seiendes – (Sein »ist« in keiner Weise).

das Transitive: das Lassen; Freigeben.

⁽⁸⁵⁾ Seiendes sein

⁽⁸⁶⁾ in

⁽⁸⁷⁾ solcher

⁽⁸⁸⁾ Seiendes sein

⁽⁸⁹⁾ als die Lichtnis | d. h. als lichtende Über Kommnis.

⁽⁹⁰⁾ Hier der Rückfall

⁽⁹¹⁾ Ankunft: *Angekommenheit*.

Anwählen in die Angekommenheit.

⁽⁹²⁾ d. h. als das gelichtete Zwischen für

⁽⁹³⁾ das Walten von Welt: Ereignis des Ge-Viert

das Walten des Austrags: Ereignis –

⁽⁹⁴⁾ in der Vergessenheit des Austrags als Lichtung

gen wir sie nicht zum Verschwinden⁽⁹⁵⁾, sondern folgen ihr⁽⁹⁶⁾ in ihre Wesensherkunft. Unterwegs zu dieser denken wir den Austrag von Überkommnis und Ankunft. Es ist die um einen Schritt zurück sachlicher gedachte Sache des Denkens: Sein gedacht aus der Differenz.

Hier bedarf es freilich einer Zwischenbemerkung, die unser Reden⁽⁹⁷⁾ von der Sache des Denkens angeht, eine Bemerkung, die immer neu unser Aufmerken verlangt. Sagen wir »das Sein«, so gebrauchen wir das Wort in der weitesten und unbestimmtesten Allgemeinheit. Aber schon dann, wenn wir nur von einer Allgemeinheit sprechen, haben wir das Sein in einer ungemäßen Weise gedacht. Wir stellen das Sein in einer Weise vor, in der Es, das Sein, sich niemals gibt. Die Art, wie die Sache des Denkens, das Sein, sich verhält, bleibt ein einzigartiger⁽⁹⁸⁾ Sachverhalt. Unsere geläufige Denkart kann ihn zunächst immer nur unzureichend verdeutlichen. Dies sei durch ein Beispiel versucht, wobei im voraus zu beachten ist, daß es für das Wesen⁽⁹⁹⁾ des Seins nirgends im Seienden ein Beispiel gibt, vermutlich deshalb, weil das Wesen des Seins das Spiel selber ist.

Hegel erwähnt einmal⁽¹⁰⁰⁾ zur Kennzeichnung der Allgemeinheit des Allgemeinen folgenden Fall: Jemand möchte in einem Geschäft Obst kaufen. Er verlangt Obst. Man reicht ihm Äpfel, Birnen, reicht ihm Pfirsiche, Kirschen, Trauben. Aber der Käufer weist das Dargereichte zurück. Er möchte um jeden Preis Obst haben. Nun ist aber doch das Dargebotene jedesmal Obst und dennoch stellt sich heraus: Obst gibt es nicht zu kaufen.

Unendlich unmöglicher bleibt es, »das Sein« als das Allgemeine zum jeweilig Seienden vorzustellen. Es⁽¹⁰¹⁾ gibt Sein⁽¹⁰²⁾ nur je und

⁽⁹⁵⁾ Preisgabe

⁽⁹⁶⁾ – wohin?

⁽⁹⁷⁾ Rede vom »Sein«

⁽⁹⁸⁾ die Einzigkeit des Seins!

⁽⁹⁹⁾ verbal

⁽¹⁰⁰⁾ Enzyklopädie § 13

⁽¹⁰¹⁾ Ereignis – als das Es – das »gibt« eignend

⁽¹⁰²⁾ Anwesenlassen – als Anwesen – Lassen

Lassen: Schicken: Geben: Eignen –

je in dieser und jener geschicklichen Prägung: Φύσις, Λόγος, "Εν, Ιδέα, Εύεργεια, Substanzialität, Objektivität, Subjektivität,⁽¹⁰³⁾ Wille, Wille zur Macht, Wille zum Willen. Aber dies Geschickliche gibt es nicht aufgereiht wie Äpfel, Birnen, Pfirsiche, aufgereiht auf dem Lendentisch des historischen Vorstellens.

Doch hörten wir nicht vom Sein in der geschichtlichen Ordnung und Folge des dialektischen Prozesses, den Hegel denkt? Gewiß. Aber das Sein gibt sich auch hier nur in dem Lichte, das sich für Hegels Denken gelichtet⁽¹⁰⁴⁾ hat. Das will sagen: Wie es, das Sein, sich gibt, bestimmt sich je selbst aus der Weise, wie es sich lichtet⁽¹⁰⁵⁾. Diese Weise ist jedoch eine geschickliche, eine je epochale Prägung, die für uns als solche nur west, wenn wir sie in das ihr eigene Gewesen freilassen. In die Nähe des Geschicklichen gelangen wir nur durch die Jähe des Augenblickes⁽¹⁰⁶⁾ ((106)) eines Anderkens. Dies gilt auch für die Erfahrung der jeweiligen Prägung der Differenz von Sein und Seiendem, der eine jeweilige Auslegung des Seienden als solchen entspricht⁽¹⁰⁷⁾. Das Gesagte gilt vor allem auch für unseren Versuch, im Schritt zurück aus der Vergessenheit der Differenz als solcher an diese als den Austrag von entbergender Überkommnis und sich bergender Ankunft zu denken. Zwar bekundet sich einem genauerem Hinhören, daß wir in diesem Sagen vom Austrag bereits das Gewesene zum Wort kommen lassen, insofern wir an Entbergen und Bergen⁽¹⁰⁸⁾⁽¹⁰⁸⁾, an Übergang⁽¹⁰⁹⁾ (Transzendenz) und an Ankunft (Anwesen) denken. Vielleicht kommt sogar durch diese Erörterung der Differenz von Sein und Seiendem in den Austrag als den Vorort ihres Wesens

⁽¹⁰³⁾ absolute Idee

⁽¹⁰⁴⁾ Licht und Lichtung

⁽¹⁰⁵⁾ sich frei gibt

Α-λύθεια

⁽¹⁰⁶⁾ ((106)) Sein und Zeit 385 [GA Bd. 2, S. 509]

⁽¹⁰⁷⁾ Metaphysik

⁽¹⁰⁸⁾ ((108)) Α-λύθεια

⁽¹⁰⁹⁾ doch ist Über-Kommnis nicht die umgekehrt gerichtete »Transzendenz«

da für kein metaphysischer Titel verfügbar, weil schon aus Ereignis gedacht

etwas Durchgängiges zum Vorschein, was das Geschick des Seins vom Anfang bis in seine Vollendung durchgeht. Doch bleibt es schwierig zu sagen, wie diese Durchgängigkeit zu denken sei, wenn sie weder ein Allgemeines ist, das für alle Fälle gilt, noch ein Gesetz, das die Notwendigkeit eines Prozesses im Sinne des Dialektischen sicherstellt.

Worauf es jetzt für unser Vorhaben allein ankommt, ist der Einblick in eine Möglichkeit, die Differenz als Austrag so zu denken, daß deutlicher wird, inwiefern die onto-theologische Verfassung der Metaphysik ihre Wesensherkunft im Austrag hat, der die Geschichte der Metaphysik beginnt, ihre Epochen durchwaltet, jedoch überall *als* der Austrag verborgen und so vergessen bleibt in einer sich selbst noch entziehenden Vergessenheit⁽¹¹⁰⁾.

Um den genannten Einblick zu erleichtern, bedenken wir das Sein und in ihm die Differenz⁽¹¹¹⁾ und in dieser den Austrag⁽¹¹²⁾ von jener Prägung des Seins her, durch die das Sein sich als Λόγος, als der Grund⁽¹¹⁵⁾ gelichtet hat. Das Sein zeigt sich in der entbergenden Überkommnis als das Vorliegenlassen des Ankommen- den⁽¹¹⁴⁾, als das Gründen in den mannigfaltigen Weisen des Her- und Vorbringens^{(115) ((116))}. Das Seiende als solches, die sich in die Unverborgenheit bergende Ankunft ist das Gegründete, das als

⁽¹¹⁰⁾ Seinsvergessenheit

⁽¹¹¹⁾ zunächst nur als

Sein *nicht* Seiendes

⁽¹¹²⁾ das Zusammengehören beider

⁽¹¹³⁾ vgl. französisch: »fonds« = Grund; Länderei – Vermögen.

fond:

vgl. Descartes, Discours. ed. Gilson p. 15 Z. 6 bâtit *dans* un

fonds –

bâtit *sur* des fondements. p 14 Z. 3 f.¹

^[1] René Descartes, Discours de la méthode. Texte et Commentaire par Etienne Gilson. Paris 1947.]

⁽¹¹⁴⁾ und umgekehrt: das Vorliegenlassen zeigt sich – *rein* vom Seienden her gese- hen – als Überkommnis über dieses –

⁽¹¹⁵⁾ das Bilden: pilon – her-vor-stoßen – holen

⁽¹¹⁶⁾ des ursprünglich gedachten Bildens

Bilden – pilon – hervor stoßen.

Gegründetes und so als Erwirktes^{(117) ((117))} auf seine Weise gründet, natürlich wirkt, d. h. verursacht. Der Austrag von Gründendem und Gegründetem als solchem hält beide nicht nur auseinander, er hält sie im Zueinander. Die Auseinandergetragenen sind dergestalt in den Austrag verspannt, daß nicht nur Sein als Grund⁽¹¹⁸⁾⁾ das Seiende gründet, sondern das Seiende seinerseits auf seine Weise das Sein gründet, es verursacht. Solches vermag das Seiende nur, insofern es die Fülle des Seins »ist«: als das Seiendste.

Hier gelangt unsere Besinnung in einen erregenden Zusammenhang. Sein west als Λόγος im Sinne des Grundes, des Vorliegenlassens. Derselbe Λόγος ist als Versammlung das Einende, das *Ev.* Dieses *Ev* jedoch ist zwiefältig: Einmal das Eine Einende im Sinne des überall Ersten und so Allgemeinsten^{(119) ((119))} und zugleich das Eine Einende im Sinne des Höchsten^{(120) ((120))} (Zeus). Der Λόγος versammelt, gründend, alles in das Allgemeine und versammelt begründend alles aus dem Einzigsten. Daß derselbe Λόγος überdies^{(121) ((121))} die Wesensherkunft der Prägung des Sprachwesens in sich birgt und so die Weise des Sagens⁽¹²²⁾ als eines logischen im weiteren Sinne bestimmt, sei nur beiläufig vermerkt.

Insofern Sein als Sein des Seienden, als die Differenz, als der Austrag west, währt das Aus- und Zueinander von Gründen und Begründen, gründet Sein das Seiende, begründet das Seiende als das Seiendste das Sein. Eines überkommt das Andere, Eines kommt im Anderen an. Überkommnis und Ankunft erscheinen wechselweise ineinander im Widerschein. Von der Differenz her gesprochen, heißt dies: Der Austrag ist ein Kreisen, das Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem. Das Gründen selber erscheint innerhalb der Lichtung des Austrags als etwas, das *ist*, was somit selber, als Seiendes, die entsprechende Begründung durch Seien-

^{(117) ((117))} woher »Wirken«?

⁽¹¹⁸⁾ der

^{(119) ((119))} κοινότατον

^{(120) ((120))} τυπιώτατον

^{(121) ((121))} besser: vor all dem

⁽¹²²⁾ Aussage – Satz

κείσθαι, θέσις

des, d. h. die Verursachung und zwar die durch die höchste Ursache verlangt.

Einer der klassischen Belege für diesen Sachverhalt in der Geschichte der Metaphysik findet sich in einem kaum beachteten Text von Leibniz, welchen Text wir kurz »Die 24 Thesen der Metaphysik« nennen (Gerh. Phil. VII, 289 ff.; vgl. dazu: Der Satz vom Grund, 1957, S. 51 f. [GA Bd. 10, S. 40])⁽¹²⁵⁾.

Die Metaphysik entspricht dem Sein als *λόγος* und ist demgemäß in ihrem Hauptzug überall Logik, aber Logik, die das Sein des Seienden denkt, demgemäß die vom Differenten der Differenz her bestimmte Logik⁽¹²⁴⁾: Onto-Theo-Logik.

Insofern die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen denkt, stellt sie das Seiende aus dem Hinblick auf das Differente der Differenz vor, ohne auf die Differenz *als* Different zu achten.

Das Differente zeigt sich als das Sein des Seienden im Allgemeinen und als das Sein des Seienden im Höchsten.

Weil Sein als Grund erscheint, ist das Seiende das Gegründete, das höchste Seiende aber das Begründende im Sinne der ersten Ursache. Denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden als solchem gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik als Onto-Logik. Denkt die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen, d. h. im Hinblick auf das höchste, alles begründende Seiende, dann ist sie Logik als Theo-Logik.

Weil das Denken der Metaphysik in die als solche ungedachte Differenz eingelassen bleibt, ist die Metaphysik aus der einigen Einheit des Austrags her einheitlich zumal Ontologie und Theologie.

Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik entstammt dem Walten der Differenz, die Sein als Grund und Seiendes als gegründet-begründendes aus- und zueinanderhält, welches Aushalten der Austrag⁽¹²⁵⁾ vollbringt.

⁽¹²³⁾ vgl. jetzt Nietzsche II. S. 454 ff. [GA Bd. 6.2, S. 414 ff.]

⁽¹²⁴⁾ nicht Logik als Besinnung auf den *λόγος* als Sagen – Sprache –

⁽¹²⁵⁾ Aus-trag: Vorschein (verbergender) des Ereignisses

Was so heißt, verweist unser Denken in den Bereich, den zu sagen die Leitworte der Metaphysik, Sein und Seiendes, Grund – Gegründetes, nicht mehr genügen. Denn was diese Worte nennen, was die von ihnen geleitete Denkweise vorstellt, stammt als das Differente aus der Differenz. Deren Herkunft läßt sich nicht mehr im Gesichtskreis der Metaphysik denken.⁽¹²⁶⁾

Der Einblick in die onto-theologische Verfassung der Metaphysik zeigt einen möglichen Weg, die Frage: Wie⁽¹²⁷⁾ kommt der Gott in die Philosophie? aus dem Wesen der Metaphysik zu beantworten.

Der Gott kommt in die Philosophie durch den Austrag, den wir zunächst als den Vorort des Wesens der Differenz von Sein und Seiendem denken. Die Differenz macht den Grundriß im Bau des Wesens der Metaphysik aus. Der Austrag ergibt und vergibt das Sein als her-vor-bringenden Grund, welcher Grund selbst aus dem von ihm Begründeten her der ihm gemäßen Begründung, d. h. der Verursachung durch die ursprünglichste Sache bedarf. Dies ist die Ursache als die *Causa sui*. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *Causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.

Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *Causa sui* preisgeben muß^{(128) ((128))}, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier⁽¹²⁹⁾ für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.

Durch diese Bemerkung mag ein geringes Licht auf den Weg⁽¹³⁰⁾

⁽¹²⁶⁾ Nicht mehr: fragen nach ihrer Herkunft – dies auf dem Holzweg; sondern: fahren lassen die Differenz und Transzendenz scheinlassen auf die »Identität« von Sein und Seiendem

d. h. aber: Identität verwinden in das Ereignis als Befugnis des Ge-Viertes – das Ding –

⁽¹²⁷⁾ »Wie?« d. h. 1. auf welche Weise? 2. in welcher Gestalt?

^{(128) ((128))} in dem Schritt zurück aus der Metaphysik in ihr Wesen | unzureichend!

⁽¹²⁹⁾ d. h. weiter und bereiter

⁽¹³⁰⁾ *Weg?* → Aufenthalt

fallen, zu dem ein Denken unterwegs ist, das den Schritt zurück vollzieht, zurück aus der Metaphysik in das Wesen⁽¹³¹⁾ der Metaphysik, zurück aus der Vergessenheit der Differenz als solcher in das Geschick⁽¹³²⁾ der sich entziehenden Verbergung des Austrags.

Niemand kann wissen, ob und wann und wo und wie dieser Schritt des Denkens zu einem eigentlichen (im Ereignis gebrauchten) Weg und Gang und Wegebau sich entfaltet. Es könnte sein, daß die Herrschaft der Metaphysik sich eher verfestigt und zwar⁽¹³³⁾ in der Gestalt⁽¹³⁴⁾ der modernen Technik und deren unabsehbaren rasenden Entwicklungen. Es könnte auch sein, daß alles, was sich auf dem Weg des Schrittes zurück ergibt, von der fortbestehenden Metaphysik auf ihre Weise als Ergebnis eines vorstellenden Denkens nur genützt und verarbeitet⁽¹³⁵⁾ wird.

So bliebe der Schritt zurück selbst unvollzogen und der Weg, den er öffnet und weist, unbegangen.

Solche Überlegungen drängen sich leicht auf, aber sie haben kein Gewicht im Verhältnis zu einer ganz anderen Schwierigkeit, durch die der Schritt zurück hindurch muß.

Das Schwierige liegt in der Sprache. Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens. Ob das Wesen der abendländischen Sprachen in sich nur metaphysisch und darum endgültig durch die Onto-Theo-Logik geprägt ist, oder ob diese Sprachen andere Möglichkeiten des Sagens, d. h. zugleich des sagenden Nichtsagens, gewähren,

⁽¹³¹⁾ statt »Wesen« (verbal)

währen (gewährrend)

sage: Eignen

| *Eignis* |

die etwas zu ihm selber bringt (kommen läßt), so daß es *als* es selbst erscheinen kann.

Eignung (transitiv)

als Er-eignen.

⁽¹³²⁾ Ge-Schick als *eine* Jähe des Ereignisses

⁽¹³³⁾ nämlich

⁽¹³⁴⁾ d. h. hier Wesen: d. h. im *Ge-Stell*

⁽¹³⁵⁾ und dadurch auf die verfänglichste Weise mißachtet und preisgegeben

muß offen bleiben⁽¹³⁶⁾. Oft genug hat sich uns während der Seminariübungen das Schwierige gezeigt, dem das denkende Sagen ausgesetzt bleibt. Das kleine Wort »ist«, das überall in unserer Sprache spricht und vom Sein sagt, auch dort, wo es nicht eigens hervortritt, enthält – vom ἔστιν γὰρ εἴναι des Parmenides an bis zum »ist« des spekulativen Satzes bei Hegel und bis zur Auflösung des »ist« in eine Setzung des Willens zur Macht bei Nietzsche⁽¹³⁷⁾ – das ganze Geschick des Seins.

Der Blick in dieses Schwierige, das aus der Sprache kommt, sollte uns davor behüten, die Sprache des jetzt versuchten Denkens vorschnell in eine Terminologie umzumünzen und morgen schon vom Austrag zu reden, statt alle Anstrengung dem Durchdenken des Gesagten zu widmen. Denn das Gesagte wurde in einem Seminar gesagt. Ein Seminar ist, was das Wort andeutet, ein Ort und eine Gelegenheit, hier und dort einen Samen, ein Samenkorn des Nachdenkens auszustreuen⁽¹³⁸⁾, das irgendwann einmal auf seine Weise aufgehen mag und fruchten.

⁽¹³⁶⁾ vgl. Unterwegs zur Sprache. S. 267 f. [GA Bd. 12, S. 255 ff.]

⁽¹³⁷⁾ und bis in die Formalisierung der Sprache im logischen Positivismus

⁽¹³⁸⁾ Holzwege, 194 [GA Bd. 5, S. 210 f.]

HINWEISE

Zum Versuch, das Ding zu denken, vgl. *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, S. 163–181, 3. Auflage 1967, Teil II S. 37–55 [GA Bd. 7, S. 163–184]. Der Vortrag »Das Ding« wurde zum erstenmal innerhalb einer Vortragsreihe »Einblick in das was ist« [GA Bd. 79, S. 5–21] im Dezember 1949 zu Bremen und im Frühjahr 1950 auf Bühlerhöhe gehalten.⁽¹⁾

Zur Auslegung des Satzes des Parmenides vgl. a.a.O. S. 231 bis 256 [GA Bd. 7, S. 235–261].

Zum Wesen der modernen Technik und der neuzeitlichen Wissenschaft vgl. a.a.O. S. 13–70 [GA Bd. 7, S. 5–65].

Zur Bestimmung des Seins als Grund vgl. a.a.O. S. 207–229 [GA Bd. 7, S. 211–234] und *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957 [GA Bd. 10].

Zur Erörterung der Differenz vgl. *Was heißt denken?*, Niemeyer, Tübingen 1954 [GA Bd. 8] und *Zur Seinsfrage*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1956 [GA Bd. 9 Wegmarken, S. 385–426].

Zur Auslegung der Metaphysik Hegels vgl. *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, S. 105–192.⁽²⁾ [GA Bd. 5, S. 105–208].

Erst im Zurückdenken aus der vorliegenden Schrift und den hier angeführten Veröffentlichungen wird der *Brief über den Humanismus* (1947) [GA Bd. 9, S. 313–364], der überall nur andeutend spricht, ein möglicher Anstoß zu einer Auseinandersetzung der Sache des Denkens.

⁽¹⁾ vgl. *Vorträge und Aufsätze*, S. 284 [GA Bd. 7, S. 290]

⁽²⁾ vgl. jetzt Hegel und die Griechen. Gadamer-Festschrift [GA Bd. 9, S. 427 ff.]

ANHANG

nicht absetzen
nicht springen 49 unten!
sondern:
aus dem vergessenden Vorstellen
in das Ent sagen
ent wachen
dem Wink der wechselweisen (brauchenden – *zwiefältig*)
Übereignung folgen.

Das *Unzureichende* der noch metaphysischen
Verhaftung im »Sprung« (»Sprung« unverträglich mit Ent-sagen –)
(»Satz«)

und »Absprung« (41. 45. 49 und 50. 58) *überspringen*
»*Einkehr*« als Entwachen in die Lichtung

dieses verlangt keinen Sprung.
entwachen aus dem Vorstellen und Rechnen
in das Ent sagen, das die Vierfalt
des Ereignisses sagt.

Die anfängliche Gestalt
des Rechnens mit ... und des
Begründens.

»etwas als etwas«

Dem Wink der wechselweisen *Eignung*
von Sein und Mensch folgen – aber im *Ge-Viert*.

Im Vorwort S. 29 auf den Zusammenhang von Identität –
d. h. Ereignis – und Ding – d. h. *Ge-Viert* – gewiesen.

BEILAGE
ZUM
VORWORT

argumentieren

(argumentieren
anzeigen
nachweisen
überzeugen
ἐλέγχω –)

ἐναργές (vgl. Vortrag 1964 Gadamer Seminar*)
arguo = *leuchten lassen, aufhellen.* (entbergen)
Meillet.

Dict. éym. 3

1951 p. 81 f.¹ (also das argumentieren noch
innerhalb des ἀληθεύειν)

argutus – klar
argumentum

Cic. Top. 8 argumentum esse ... rationem, quae rei dubiae fa-
ciat fidem²
Glauben, Zustimmung, Vertrauen
verschaffen einer zweifelhaften Sache

* Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: Zur Sache des Denkens. Max Niemeyer Verlag Tübingen 1969, S. 73.

[¹ A. Ernout, A. Meillet, Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots. Troisième Édition. Paris 1951.]

[² M. Tullius Cicero, Topica. Die Kunst, richtig zu argumentieren. Lateinisch und deutsch. Hrsg., übers. u. erl. v. K. Bayer. Artemis und Winkler 1993.]

BEILAGEN
ZU
DER SATZ DER IDENTITÄT

BEILAGEN I

Umschlag

*Das »eigentlich« Un-zreichende
des Vortrags: »Der Satz der Identität«*

Die *Be-wegung*
des Satzes als Aussage der Identität
| zum Er-eignen des
Ent-wachens

Schon der Hinblick auf »*Identität*« bringt alles
ins notwendig *Schiefe*.

Blatt 1

Grund und Ereignis

Im Ab-Grund – wo kein Gründen mehr und doch nicht nichts

das *Er-eignen*
 Er-eignen und Ge-Viert
 Er-eignen und der »Austrag« der Gegenden
 ↓
 Erbringen



Grund – als »Tragend« – *Unterliegend* – worauf etwas »steht«
 das Stehen auf .. Sub | -stanz
 das Stehen – gegen –
 ↓
 durch ein *Stellen*

Stehen – als Getragen | Stehen auf
 Stehen als Gestellt | vor-gestellt
 und zwar
 nie zu »Anwesen«

* Grund-Sätze
 Setzungen des Grundes
Positionen
 Sein des Grundes

Blatt 2

Vgl. die kritischen Bemerkungen zu »Der Satz der Identität«
 Satz und Sprung – hier ungemäß –
 nicht Springen – sondern Erwachen in das Ereignis –
 Daher statt »Grundsätze des Denkens«

Prinzipien des Denkens
 Prinzip: *ἀρχή* – Anfang und An-fang.
 Den ganzen Text entsprechend um-arbeiten.

*

Der An-Fang des Denkens. Das Geheiβ –

Blatt 3

Die Anlage
 des Vortrags
 von *Satz* als Aussage
 zu
Satz als Sprung
ungemäß

Blatt 4

Identität aus dem Ereignis

vgl. Der Satz der Identität S. 48

- Identität: 1) bekannt durch den »Satz der Identität«
 »Logik«
- 2) Fichte – Schelling – Hegel – Onto-Logie –
 Onto-Theo –
woher hier bestimmt? Sein als »Ev!
 Ich als Identität von Subjekt und Objekt
 das Absolute und das absolute Wissen
- 3) τὸ γὰρ αὐτό – Parmenides
 Zu-sammen gehören – und ἐν *Ein-heit*
- 3a) das verwandelte αὐτὸ καθ' αὐτό –
 | ταῦτό |
 τὸ αὐτό τόπος
- 4) Ereignis selbst – die *Topo* | *logie*
 in ihrer Sage

Blatt 5

Fichte

Das Entgegensezten: des Nicht-Ich
 (ist) Urhandlung, nicht aus dem Setzen abzuleiten.
 (vielmehr das Setzen aus dem Entgegensezten isoliert?)

Das Entgegenstehenlassen gewährt erst Gegenständlichkeit
 und damit Möglichkeit der Affektion.

»Affektion« »in Wahrheit« bereits eine Tätigkeit des Ich
 Gegenstände sind Produktion des Ich.

Wo der Halt dieses Wissens aus Sichwissen?

3. Buch von *Die Bestimmung des Menschen*
 »der Grundcharakter des Wissens: *aufleuchtende Evidenz* zu sein«

|
 »Licht«

W. Schulz 21

Einleitung zur Briefveröffentlichung

Fichte–Schelling¹

»absolutes Wissen« ist nicht »das Absolute« (dieses ist nur es
 selbst)

zwischen beidem ein dialektisches Verhältnis.

[¹ Fichte – Schelling, Briefwechsel

Einleitung von Walter Schulz

Theorie 1 Suhrkamp Verlag 1968.

Die in Anführungszeichen gesetzten Zitate stammen aus der Einleitung von Walter Schulz.]

Blatt 6

Weder *Sprung* (vgl. Identität und Differenz S. 41. 45) noch *Einkehr* S. 41
 »Satz«

weil schon von Ereignis in Ereignis »eingelassen« – aber wie?
 Einheimisch werden in der
 schon (bewohnten) Heimat

noch nicht eigens bewohnt
 sondern?

vgl. Identität und Differenz S. 41. 45

Blatt 7

τὸ γὰρ αὐτό ...
 erste Kunde des *Seinsgeschickes*
 »Sein« an das »Denken« *geschickt*

insgleichen die »Differenz«
 auch *seinsgeschicklich*
 und darum Preisgabe
 keine Herkunft zu erdenken

Blatt 8

»Identität« als Ereignis
 kein »Satz« –

aber »Sage«?
 | Sage und Satz |
 keine Einkehr
 aber *Erwachen*
 (Erheiterung)
 Lichtung.

Blatt 9

Die »Identität«
 als Ereignis
 duldet keinen Satz als das
 ihr gemäße Sagen –
 welches Sagen selbst zu ihr (zum Ereignis)
 gehört.

BEILAGEN II

Umschlag

Zum Vortrag (1957)
Der Satz der Identität

Blatt 1

Zu »*Der Satz der Identität*«

1. Die Rede von der »*Konstellation* von Sein und Mensch« unzureichend, wenn Sein und Mensch je für sich genommen und dann (man weiß nicht in welchem Bereich) zusammengestellt werden.
| besser: »*das Zusammengehören*«
2. der *Versuch, das Ge-Stell erfahren zu lassen* S. 44 ff., unterscheidet nicht zwischen dem gewohnten Vorstellen und dem ent-sagen-den Hören – deutlich genug.
zu unmittelbar und zu vor greifend –

siehe S. 77 Fußnote. [Randbemerkung 126]

Die Metaphysik ist erst überwunden – d. h. ganz ihr selber überlassen, so daß sie im Denken nicht mehr mitsprechen kann, wenn »Transzendenz und Differenz« verwunden sind (Vorläufiges I 35 [GA Bd. 102]) – und damit jeder mögliche Ansatz für Onto-Theo-Logik.

Blatt 2

zum Identitätsvortrag

Auch dieser noch nicht frei aus dem Ereignis gesagt, ob zwar das zu Sagende und die Weise des Erfahrens erkannt sind.
vgl. S. 41. 42. 46

Blatt 3

Identitätsvortrag (vgl. Vortragsreihe
S.S. 1957 Grundsätze
des Denkens.) siehe
Abschrift [GA Bd. 79]

Identität: Zu sammen gehören

- ↓ Zu sammen gehören von Sein und Menschsein
- ↓ dies als Ge-Stell
- ↓ darin – im versammelnden Stellen – das Eignen als
sich entziehend
- ↓ Vorschein für die ereignende Enteignis
- ↓ Ereignis und Eigentum (das un-endliche Ver-Hältnis)

Eignen und Reichen: der Brauch

Eignen und Fügung der Fuge: die Be-Fugnis

Sprache – als Sage des Eigentums.

Blatt 4

Zu Identitäts-Vortrag

siehe Anhang zum Text [S. 83]

Wie alle öffentlichen Darstellungen nimmt auch er die Rücksicht auf das geläufige metaphysische Vorstellen.

Das versuchte Denken bleibt im *Übergang* von der Metaphysik her in das Ent sagen bestimmt.

So kommt es nicht zur Wagnis aus der Jähe – d. h. zum Erwachen aus der Vergessenheit als dem Entwachen in das Ereignis des Ge Vierts.

Indes schließt Jähe die Rücksicht in die Überlieferung nicht aus – aber die Beziehung zu dieser bleibt ab-gründig.

Im Identitäts-Vortrag zeigt sich das Denken im *Übergang* schon durch das Thema (Ansatz beim »Satz der Identität«) und demzufolge in der Rede von

»Umkehr« (aus der Metaphysik) in das Ereignis.

Absprung (von der Metaphysik) in den Ab-Grund (Schwingen des Ereignisses).

Weangleich noch im Übergang denkend, ist die leitende Einsicht: – Identität nicht ein Charakter des Seins, sondern: Wesen von Sein ein Geschick der Identität qua Ereignis – keine bloße Umkehr der Art: Identität nicht eine Bestimmung des Seins

sondern Sein eine Bestimmtheit der Identität. Es gibt hier keinen Anhalt für Umkehrungen, die das Beständige des Umgekehrten voraussetzen – während gerade alles sich wandelt.

*Blatt 5**Der Satz der Identität*

Die *Verlegenheit* – im »Schritt zurück« – zweideutig und mißverständlich zu sprechen.

Das »Zu-einander-gehören von Mensch und Sein«

schiefl gesagt: 1. Sein nicht gegen über

sondern Ereignis, das als Bereich den Menschen
als den Wohnenden in die Be-Fugnis verwendet.

2. Nicht nur der Mensch als Gebrauchter er-eignet
– sondern er als ins Ge-Viert gehörend.

Dies die eigentliche Verlegenheit des metaphysischen Denkens.

Demgemäß auch der *Ansatz* von »*Denken und Sein*«

sogar: Sein und Zeit? Oder doch anders!

mit Zeit – der fragende Vorblick in das Ereignis.

BEILAGEN

ZU

DIE ONTO-THEO-LOGISCHE VERFASSUNG
DER METAPHYSIK*Blatt 6**Zu »Der Satz der Identität«*

Durch und durch aus *übergehendem* Schritt zurück und daher
zweideutig und *eigentlich mißdeutig* gesagt –

S. 41! kein »Satz« im Sinne des Sichabsetzens, – des Absprunges
eher noch – wenn schon »Satz« – »Setzen« aus Ereignis in diesem –
das *übereignende* Versetzen in das Erwachen.

noch mehr: das vereignende Ent-setzen aus der Vergessenheit,
heraus-legen, in die Be-Fugnis.

BEILAGEN

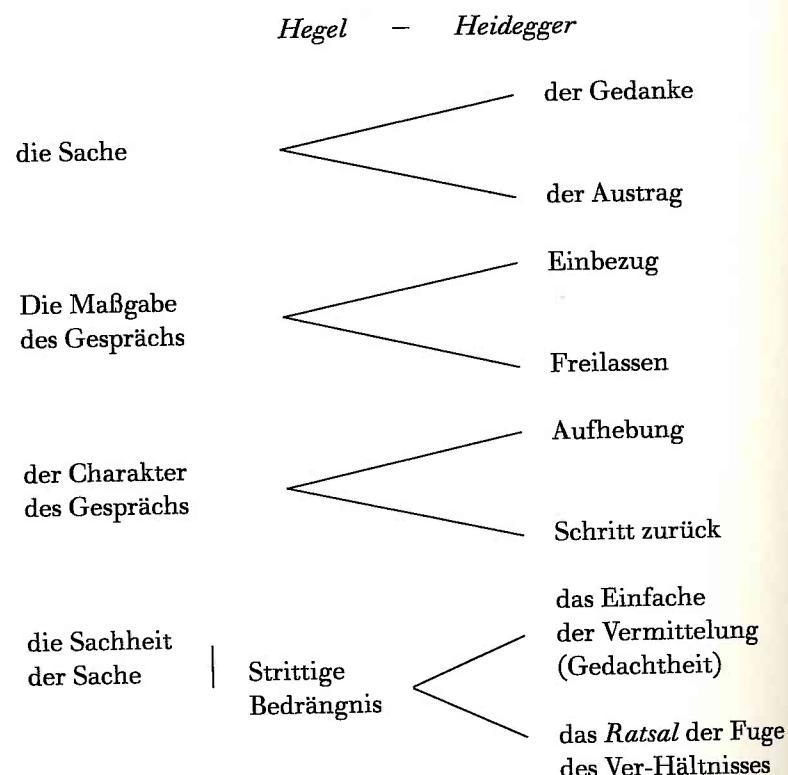
Umschlag

Hegel | *Heidegger*

vgl. Beginn und Anfang

—
Sichsagenlassen

Blatt 1



Blatt 2

Hegel *Heidegger*

1. Die Vollendung der Philosophie

2. Die Geschichte

zu 1) a) *Wie vollendet* sich die Philosophie in Hegels System?
 nicht anders als im Sinne Hegels – *spekulativ*
 als der *Gedanke* – des Denkens
 Sache der Philosophie Sein als *Denken*.
Vollendung in das Ende.

b) Vollendung im Sinne der *Seinsvergessenheit*
 Nietzsche – Zeitalter der Technik
 (das Ge-stell) dessen Doppelgesicht.
Vollendung in den An-fang.
An-fang des Denkens als Ent-sagen!

Der verschiedene Sinn von »Vollenden«: 1. Aus-schließen
 2. An-fangen

zu 2) a) Geschichte – als Geschehen im Sinne des *Pro-zesses*
 Fortschreiten des dialektischen Denkens

b) Geschick – als Ereignis – An-fang.

Blatt 3

*Schritt zurück
mehrdeutig*

vgl. *Gespräch*

Einkehr

in den **An-fang** (Ereignis)

Blatt 4

*Der Schritt zurück
vgl. Humanismus-Brief
(! 29 [GA Bd. 9, S. 343] u.a.)*

von woher zurück

wohin zurück

der *Schritt* – des Denkens

durch den es sich selber
wandelt.

Blatt 5

Aus dem Kreis heraus *Schritt zurück*
↓
d. h. *aus* der Subjektät

ZWEITER TEIL

Subjekt – Objekt – inwiefern diese in die Vergessenheit
des Unterschiedes gehört – aus ihr herkommt.
d. h. aus der Vergessenheit des Unterschiedes

Subjekt – Objekt – »Gewißheit« – »Wahrheit« des Seienden!

»Sein als Grund« – (»Träger«)
Begründen –
Begreifen –

Denken und Sein

τὸ γὰρ αὐτό

DIE KEHRE

Das Wesen des Gestells ist das in sich gesammelte Stellen, das seiner eigenen Wesenswahrheit mit der Vergessenheit nachstellt, welches Nachstellen sich dadurch verstellt, daß es sich in das Bestellen alles Anwesenden als den Bestand entfaltet, sich in diesem einrichtet und als dieser herrscht.

Das Gestell west als die Gefahr. Aber bekundet sich damit schon die Gefahr *als* die Gefahr? Nein. Fährnisse und Nöte bedrängen zwar allerorten die Menschen übermäßig zu jeder Stunde. Aber die Gefahr, nämlich das in der Wahrheit seines Wesens sich gefährdende Sein selbst, bleibt verhüllt und verstellt. Diese Verstellung ist das Gefährlichste der Gefahr. Gemäß dieser Verstellung der Gefahr durch das Bestellen des Gestells sieht es immer noch und immer wieder so aus, als sei die Technik ein Mittel in der Hand des Menschen. In Wahrheit aber ist jetzt das Wesen des Menschen dahin bestellt, dem Wesen der Technik an die Hand zu gehen.

Sagt dies, der Mensch sei der Technik ohnmächtig auf Gedeih und Verderb ausgeliefert? Nein. Es sagt das reine Gegenteil; nicht nur dies, sondern wesentlich mehr, weil Anderes.

Wenn das Gestell ein Wesensgeschick des Seins selbst ist, dann dürfen wir vermuten, daß sich das Gestell als eine Wesensweise des Seins unter anderen wandelt. Denn das Geschickliche im Geschick ist, daß es sich in die je eine Schickung schickt. Sich schicken heißt: sich aufmachen, um sich zu fügen in die gewiesene Weisung, auf die ein anderes, noch verhülltes Geschick wartet. Das Geschickliche geht in sich jeweils auf einen ausgezeichneten Augenblick zu, der es in ein anderes Geschick schickt, worin es jedoch nicht einfach unter- und verlorengeht. Noch sind wir zu unerfahren und zu unbedacht, um das Wesen des Geschichtlichen aus Geschick und Schickung und Sichschicken zu denken. Noch sind wir zu leicht geneigt, weil gewohnt, das Geschickliche aus dem Geschehen und dieses als einen Ablauf von historisch feststellbaren Begebenheiten vorzustellen. Wir stellen die Geschichte in den Bereich des Geschehens, statt die Geschichte nach ihrer Wesensherkunft aus dem Geschick zu denken. Geschick aber ist wesentlich Geschick des Seins, so zwar, daß das Sein selber sich

schickt und je als ein Geschick west und demgemäß sich geschicktlich wandelt. Wenn ein Wandel im Sein, d. h. jetzt im Wesen des Gestells, sich ereignet, dann sagt dies keineswegs, die Technik, deren Wesen im Gestell beruht, werde beseitigt. Sie wird weder niedergeschlagen noch gar zerschlagen.

Wenn das Wesen der Technik, das Gestell als die Gefahr im Sein, das Sein selbst ist, dann läßt sich die Technik niemals durch ein bloß auf sich gestelltes menschliches Tun meistern, weder positiv noch negativ. Die Technik, deren Wesen das Sein selbst ist, läßt sich durch den Menschen niemals überwinden. Das hieße doch, der Mensch sei der Herr des Seins.

Weil jedoch das Sein sich als Wesen der Technik in das Gestell geschickt hat, zum Wesen des Seins aber das Menschenwesen gehört, insofern das Wesen des Seins das Menschenwesen braucht, um als Sein nach dem eigenen Wesen inmitten des Seienden *gewahrt* zu bleiben und so als das Sein zu wesen, deshalb kann das Wesen der Technik nicht ohne die Mithilfe des Menschenwesens in den Wandel seines Geschickes geleitet werden. Dadurch wird indes die Technik nicht menschlich überwunden. Dagegen wird das Wesen der Technik in seine noch verborgene Wahrheit verwunden. Dieses Verwinden ist ähnlich dem, was geschieht, wenn im menschlichen Bereich ein Schmerz verwunden wird. Die Verwindung eines Seinsgeschickes aber, hier und jetzt die Verwindung des Gestells, ereignet sich jedesmal aus der Ankunft eines anderen Geschickes, das sich weder logisch-historisch vorausberechnen noch metaphysisch als Abfolge eines Prozesses der Geschichte konstruieren läßt. Denn nie bestimmt das Geschichtliche oder gar das historisch vorgestellte Geschehen das Geschick, sondern jedesmal ist das Geschehen und das ihm zugewiesene Vorstellen seines Bestandes schon das Geschickliche eines Geschickes des Seins.

Zur Verwindung des Wesens der Technik wird allerdings der Mensch gebraucht. Aber der Mensch wird hier in seinem dieser Verwindung *entsprechenden* Wesen gebraucht. Demgemäß muß das Wesen des Menschen erst dem Wesen der Technik sich öffnen, was ereignishaft etwas ganz anderes ist als der Vorgang, daß

die Menschen die Technik und ihre Mittel bejahren und fördern. Damit aber das Menschenwesen achtsam werde auf das Wesen der Technik, damit zwischen Technik und Mensch hinsichtlich ihres Wesens sich ein Wesensverhältnis stifte, muß der neuzeitliche Mensch zuvor allererst in die Weite seines Wesensraumes zurückfinden. Dieser Wesensraum des Menschenwesens empfängt seine ihn fügende Dimension einzig aus dem *Ver-Hältnis*, als welches die Wahrnis des Seins selbst dem Wesen des Menschen als dem von ihm gebrauchten vereignet ist.⁽¹⁾ Anders als so, daß nämlich der Mensch zuvor erst in seinem Wesensraum sich anbaut und darin Wohnung nimmt, vermag der Mensch nichts Wesenhaftes innerhalb des jetzt waltenden Geschickes. Wir beachten, dies bedenkend, ein Wort des Meisters Eckehardt, indem wir es aus seinem Grunde denken. Es lautet: »die nitt von grossem wesen sind, was werk die wirkend, da wirt nit us.« (Reden der Unterscheidung, n. 4)

Das große Wesen des Menschen denken wir dahin, daß es dem Wesen des Seins zugehört, von diesem gebraucht ist, das Wesen des Seins in seine Wahrheit zu wahren.

Darum ist das zuerst Nötige dies, daß wir zuvor das *Wesen* des Seins als das Denk-würdige bedenken, daß wir zuvor, solches denkend, erfahren, inwiefern wir geheißen sind, solchem Erfahren erst einen Pfad zu spuren und ihn in das bislang Unwegsame zu bahnen.

Dies alles vermögen wir nur, wenn wir vor der anscheinend immer nächsten und allein als dringlich erscheinenden Frage: Was sollen wir tun, dies bedenken: *Wie müssen wir denken?* Denn das Denken ist das eigentliche Handeln, wenn Handeln⁽²⁾ heißt, dem Wesen des Seins an die Hand gehen. Dies sagt: dem Wesen des Seins inmitten des Seienden jene Stätte bereiten (bauen), in die es sich und sein Wesen zur Sprache bringt. Die Sprache gibt allem Überlegenwollen erst Weg und Steg. Ohne die Sprache fehlt jedem Tun jede Dimension, in der es sich umtun und wirken könn-

⁽¹⁾ Ereignis

⁽²⁾ Handeln vgl. Humanismus-Brief. Beginn. [GA Bd. 9 Wegmarken, S. 313]

te. Sprache ist dabei niemals erst Ausdruck des Denkens, Fühlens und Wollens. Sprache ist die anfängliche Dimension, innerhalb deren das Menschenwesen überhaupt erst vermag, dem Sein und dessen Anspruch zu entsprechen und im Entsprechen dem Sein zu gehören. *Dieses anfängliche Entsprechen, eigens vollzogen, ist das Denken.* Denkend lernen wir erst das Wohnen in dem Bereich, in dem sich die Verwindung des Seinsgeschickes, die Verwindung des Gestells, ereignet.

Das Wesen des Gestells ist die Gefahr. Als die Gefahr kehrt sich das Sein in die Vergessenheit seines Wesens von diesem Wesen weg und kehrt sich so zugleich gegen die Wahrheit seines Wesens. In der Gefahr walitet dieses noch nicht bedachte Sichkehren. Im Wesen der Gefahr *verbirgt* sich darum die Möglichkeit einer Kehre, in der die Vergessenheit des Wesens des Seins sich so wendet, daß mit *dieser* Kehre die Wahrheit des Wesens des Seins in das Seiende eigens einkehrt.

Vermutlich aber ereignet sich *diese* Kehre, diejenige der Vergessenheit des Seins zur Wahrnis des Wesens des Seins, nur, wenn die in ihrem verborgenen Wesen kehrige Gefahr erst einmal als die Gefahr, die sie ist, eigens ans Licht kommt. Vielleicht stehen wir bereits im vorausgeworfenen Schatten der Ankunft *dieser* Kehre. Wann und wie sie sich geschicktlich ereignet, weiß niemand. Es ist auch nicht nötig, solches zu wissen. Ein Wissen dieser Art wäre sogar das Verderblichste für den Menschen, weil sein Wesen ist, der Wartende zu sein, der des Wesens des Seins wartet, indem er es denkend hütet. Nur wenn der Mensch als der Hirt des Seins der Wahrheit des Seins wartet, kann er eine Ankunft des Seinsgeschickes erwarten, ohne in das bloße Wissenwollen zu verfallen.

Wie aber ist es dort, wo die Gefahr als die Gefahr sich ereignet und so erst unverborgen die Gefahr ist?

Um die Antwort auf diese Frage zu hören, achten wir auf den Wink, der in einem Wort Hölderlins aufgespart ist. In der Spätfassung der Hymne »Patmos« (ed. v. Hellingrath, IV, 227) sagt der Dichter am Beginn:

»Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.«

Denken wir jetzt dieses Wort noch wesentlicher als der Dichter es dichtete, denken wir es aus in das Äußerste, dann sagt es: Wo die Gefahr als die Gefahr ist, gedeiht auch schon das Rettende. Dieses stellt sich nicht nebenher ein. Das Rettende steht nicht neben der Gefahr. Die Gefahr selber ist, wenn sie *als* die Gefahr ist, das Rettende. Die Gefahr ist das Rettende, insofern sie aus ihrem verborgenen kehrigen Wesen das Rettende bringt. Was heißt »retten«? Es besagt: lösen, freimachen, freien, schonen, bergen, in die Hütten nehmen, wahren. Lessing gebraucht noch das Wort »Rettung« betont erweise in dem Sinne von Rechtfertigung: in das Rechte, Wesenhafte zurückstellen, darin wahren. Das eigentlich Rettende ist das Wahrende, die Wahrnis.

Wo aber ist die Gefahr? Welches ist der Ort für sie? Insofern die Gefahr das Sein selber ist, ist sie nirgendwo und überall. Sie *hat* keinen Ort als etwas anderes zu ihr selber. Sie ist selbst die ortlose Ortschaft alles Anwesens. Die Gefahr ist die Epoche des Seins, wesend als das Gestell.

Ist die Gefahr als Gefahr, dann ereignet sich eigens ihr Wesen. Die Gefahr ist aber das Nachstellen, als welches das Sein selber in der Weise des Gestells der Wahrnis des Seins mit der Vergessenheit nachsetzt. Im Nachstellen west dies, daß das Sein seine Wahrheit in die Vergessenheit ent-setzt, dergestalt, daß das Sein sein Wesen verweigert. Wenn sonach die Gefahr als die Gefahr ist, dann ereignet sich eigens das Nachstellen, als welches das Sein selber seiner Wahrheit mit der Vergessenheit nachstellt. Wenn dieses *mit-Vergessenheit-Nachstellen* eigens sich ereignet, dann kehrt die Vergessenheit als solche ein. Dergestalt durch die Einkehr dem Entfallen entrissen, ist sie nicht mehr Vergessenheit. Bei solcher Einkehr ist die Vergessenheit der Wahrnis des Seins nicht mehr die Vergessenheit des Seins, sondern einkehrend kehrt sie sich in die Wahrnis des Seins. Wenn die Gefahr als die Gefahr ist, ereignet sich mit der Kehre der Vergessenheit die Wahrnis des Seins,

ereignet sich Welt. (Vgl. Vorträge und Aufsätze, S. 163 ff.: »Das Ding«) [GA Bd. 7, S. 165 ff.] Daß Welt sich ereigne als Welt, daß dinge das Ding, dies ist die ferne Ankunft des Wesens des Seins selbst.

Das mit Vergessenheit sich nachstellende Sichverweigern der Wahrheit des Seins birgt die noch ungewährte Gunst, daß dieses Sichnachstellen sich kehrt, daß in solcher Kehre die Vergessenheit sich wendet und zur Wahrnis des Wesens des Seins wird, statt dieses Wesen in die Verstellung entfallen zu lassen. Im Wesen der Gefahr west und wohnt eine Gunst, nämlich die Gunst der Kehre der Vergessenheit des Seins in die Wahrheit des Seins. Im Wesen der Gefahr, wo sie als die Gefahr ist, ist die Kehre zur Wahrnis, ist diese Wahrnis selbst, ist das Rettende des Seins.

Wenn in der Gefahr sich die Kehre ereignet, kann dies nur unvermittelt geschehen. Denn das Sein hat nicht seinesgleichen neben sich. Es wird nicht von anderem bewirkt, noch wirkt es selbst. Sein verläuft nicht und nie in einem kausalen Wirkungszusammenhang. Der Weise, wie es, das Sein selber, sich schickt, geht nichts Bewirkendes als Sein voraus und folgt keine Wirkung als Sein nach. Steil aus seinem eigenen Wesen der Verborgenheit ereignet sich Sein in seine Epoche. Darum müssen wir beachten: Die Kehre der Gefahr ereignet sich jäh. In der Kehre lichtet sich jäh die Lichtung des Wesens des Seins. Das jäh Sichlichten ist das Blitzen. Es bringt sich selbst in die mit- und eingebrachte eigene Helle. Wenn in der Kehre der Gefahr die Wahrheit des Seins blitzt, lichtet sich das Wesen des Seins. Dann kehrt die Wahrheit des Wesens des Seins ein.

Wohin ereignet sich Einkehr? Nirgendwo anders hin als in das bislang aus der Vergessenheit seiner Wahrheit wesende Sein selber. Dieses Sein selber aber west als das Wesen der Technik. Das Wesen der Technik ist das Gestell. Die Einkehr als Ereignis der Kehre der Vergessenheit kehrt in das ein, was jetzt die Epoche des Seins ist. Das, was eigentlich ist, ist keineswegs dieses oder jenes Seiende. Was eigentlich ist, d.h. eigens im Ist wohnt und west, ist einzig das Sein. Nur das Sein »ist«, nur im Sein und als Sein

ereignet sich, was das »ist« nennt; das, was ist, ist das Sein aus seinem Wesen.

»Blitzen« ist dem Wort und der Sache nach: blicken. Im Blick und als Blick tritt das Wesen in sein eigenes Leuchten. Durch das Element seines Leuchtens hindurch birgt der Blick sein Erblicktes in das Blicken zurück. Das Blicken aber wahrt im Leuchten zugleich das verborgene Dunkel seiner Herkunft als das Ungeleuchtete. Einkehr des Blitzes der Wahrheit des Seins ist Einblick. Die Wahrheit des Seins dachten wir im Welten von Welt als das Spiegel-Spiel des Gevierts von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen. (Vgl. Vorträge und Aufsätze, a.a.O.) Wenn die Vergessenheit sich kehrt, wenn Welt als Wahrnis des Wesens des Seins einkehrt, ereignet sich der Einblitz von Welt in die Verwahrlosung des Dinges. Diese ereignet sich in der Weise der Herrschaft des Gestells. Einblitz von Welt in das Gestell ist Einblitz der Wahrheit des Seins in das wahrlose Sein. Einblitz ist Ereignis im Sein selbst. Ereignis ist eignende Eräugnis.

Einblick in das was ist – dieser Titel nennt jetzt das Ereignis der Kehre im Sein, die Kehre der Verweigerung seines Wesens in das Ereignen seiner Wahrnis. Einblick in das was ist, ist das Ereignis selber, als welches die Wahrheit des Seins zum wahrlosen Sein sich verhält und steht. Einblick in das was ist, – dies nennt die Konstellation im Wesen des Seins. Diese Konstellation ist die Dimension, in der das Sein als die Gefahr west.

Zunächst und beinahe bis zuletzt schien es so, als bedeute »Einblick in das was ist« nur einen Blick, den wir Menschen von uns aus in das werfen, was ist. Das, was ist, nimmt man gewöhnlich als das Seiende. Denn vom Seienden wird das »ist« ausgesagt. Jetzt aber hat sich alles gekehrt. Einblick nennt nicht unsere Einsicht, die wir in das Seiende nehmen, Einblick als Einblitz ist das Ereignis der Konstellation der Kehre im Wesen des Seins selber, und zwar in der Epoche des Gestells. Das, was ist, ist keineswegs das Seiende. Denn dem Seienden wird das »es ist« und das »ist« nur insofern zugesprochen, als das Seiende hinsichtlich seines Seins angesprochen wird. Im »ist« wird »Sein« ausgesprochen; das, was

in dem Sinne »ist«, daß es das Sein des Seienden ausmacht, ist das Sein.

Das Bestellen des Gestells stellt sich vor das Ding, läßt es als Ding ungewahrt, wahrlos. So verstellt das Gestell die im Ding nähernde Nähe von Welt. Das Gestell verstellt sogar noch dieses sein Verstellen, so wie das Vergessen von etwas sich selber vergißt und sich in den Sog der Vergessenheit wegzieht. Das Ereignis der Vergessenheit läßt nicht nur in die Verborgenheit entfallen, sondern dieses Entfallen selbst entfällt mit in die Verborgenheit, die selber noch bei diesem Fallen wegfällt.

Und dennoch – in allem Verstellen des Gestells lichtet sich der Lichtblick von Welt, blitzt Wahrheit des Seins. Dann nämlich, wenn das Gestell sich in seinem Wesen als die Gefahr lichtet, d. h. als das Rettende. Im Gestell noch als einem Wesensgeschick des Seins west ein Licht vom Blitz des Seins. Das Gestell ist, obzwar verschleiert, noch Blick, kein blindes Geschick im Sinne eines völlig verhangenen Verhängnisses.

Einblick in das was ist – so heißt der Blitz der Wahrheit des Seins in das wahrlose Sein.

Wenn Einblick sich ereignet, dann sind die Menschen die vom Blitz des Seins in ihr Wesen Getroffenen. Die Menschen sind die im Einblick Erblickten.

Erst wenn das Menschenwesen im Ereignis des Einblickes als das von diesem Erblickte dem menschlichen Eigensinn entsagt und sich dem Einblick zu, von sich weg, ent-wirft, entspricht der Mensch in seinem Wesen dem Anspruch des Einblickes. So entsprechend ist der Mensch ge-eignet, daß er im gewahrten Element von Welt als der Sterbliche dem Göttlichen entgegenblickt.

Anders nicht; denn auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender steht als Seiender im Sein und dessen Wesen, das sich aus dem Welten von Welt ereignet.

Erst wenn Einblick sich ereignet, lichtet sich das Wesen der Technik als das Gestell, erkennen wir, wie im Bestellen des Bestandes die Wahrheit des Seins als Welt verweigert bleibt, merken wir daß alles bloße Wollen und Tun nach der Weise des Bestellens

in der Verwahrlosung beharrt. So bleibt denn auch alles bloße Ordnen der universalhistorisch vorgestellten Welt wahr- und bodenlos. Alle bloße Jagd auf die Zukunft, ihr Bild in der Weise zu errechnen, daß man halb gedachtes Gegenwärtiges in das verhüllte Kommende verlängert, bewegt sich selber noch in der Haltung des technisch-rechnenden Vorstellens. Alle Versuche, das bestehende Wirkliche morphologisch, psychologisch auf Verfall und Verlust, auf Verhängnis und Katastrophe, auf Untergang zu verrechnen, sind nur ein technisches Gebaren. Es operiert mit der Apparatur der Aufzählung von Symptomen, deren Bestand ins Endlose vermehrt und immer neu variiert werden kann. Diese Analysen der Situation merken nicht, daß sie nur im Sinne und nach der Weise der technischen Zerstücklung arbeiten und so dem technischen Bewußtsein die ihm gemäße historisch-technische Darstellung des Geschehens liefern. Aber kein historisches Vorstellen der Geschichte als Geschehen bringt in den schicklichen Bezug zum Geschick und vollends nicht zu dessen Wesensherkunft im Ereignis der Wahrheit des Seins.

Alles nur Technische gelangt nie in das Wesen der Technik. Es vermag nicht einmal seinen Vorhof zu erkennen.

Darum beschreiben wir, indem wir versuchen, den Einblick in das, was ist, zu sagen, nicht die Situation der Zeit. Die Konstellation des Seins sagt sich uns zu.

Aber wir hören noch nicht, wir, denen unter der Herrschaft der Technik Hören und Sehen durch Funk und Film vergeht. Die Konstellation des Seins ist die Verweigerung von Welt als die Verwahrlosung des Dinges. Verweigerung ist nicht nichts, sie ist das höchste Geheimnis des Seins innerhalb der Herrschaft des Gestells.

Ob der Gott lebt oder tot bleibt, entscheidet sich nicht durch die Religiosität der Menschen und noch weniger durch theologische Aspirationen der Philosophie und der Naturwissenschaft. Ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer.

Solange wir nicht denkend erfahren, was ist, können wir nie dem gehören, was sein wird.

Ereignet sich Einblick in das was ist?

Werden wir als die Erblickten in den Wesensblick des Seins so eingeholt, daß wir ihm nicht mehr entgehen? Gelangen wir dadurch in das Wesen der Nähe, die im Ding dingend Welt nähert? Wohnen wir einheimisch in der Nähe, so daß wir anfänglich in das Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen gehören?

Ereignet sich Einblick in das was ist? Entsprechen wir dem Einblick durch ein Blicken, das in das Wesen der Technik blickt und in ihm das Sein selbst gewahrt?

Sehen wir den Blitz des Seins im Wesen der Technik? Den Blitz, der aus der Stille kommt als sie selbst? Die Stille stillt. Was stillt sie? Sie stillt Sein in das Wesen von Welt.

Daß Welt, weltend, das Nächste sei alles Nahen, das naht, indem es die Wahrheit des Seins dem Menschenwesen nähert und so den Menschen dem Ereignis vereignet.

GRUNDSÄTZE DES DENKENS

Die Grundsätze des Denkens leiten und regeln die Tätigkeit des Denkens. Man nennt sie deshalb auch die Denkgesetze. Zu ihnen rechnet man den Satz der Identität, den Satz des Widerspruches, den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Nach der geläufigen Meinung gelten die Denkgesetze für jedes Denken, gleichviel, was jeweils gedacht wird, und abgesehen davon, wie das Denken dabei verfährt. Die Denkgesetze bedürfen keiner Rücksicht, weder auf den Inhalt der jeweils bedachten Gegenstände, noch auf die Form, d. h. die Art des Denkverfahrens. Inhaltlich leer, sind die Denkgesetze bloße Formen. In diesen Denkformen bewegt sich das Bilden von Begriffen, das Fällen von Urteilen, das Ziehen von Schlüssen. Die Leerformen des Denkens lassen sich daher formelhaft darstellen. Der Satz der Identität hat die Formel: $A = A$. Der Satz des Widerspruches lautet: A nicht gleich A . Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten fordert: X ist entweder A oder nicht A .

Die Formeln der Denkgesetze spielen auf eine seltsame Weise ineinander. Man hat daher auch versucht, sie auseinander abzuleiten. Dies geschah auf mehrfache Weise. Der Satz des Widerspruches, A nicht gleich A , wird als die negative Form des positiven Satzes der Identität, $A = A$, vorgestellt. Aber auch umgekehrt: Der Satz der Identität gilt, insofern er auf einer verdeckten Entgegensetzung beruht, als die noch unentfaltete Form des Satzes vom Widerspruch. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten ergibt sich entweder als die unmittelbare Folge der beiden ersten oder er wird als deren Zwischenglied aufgefaßt. Was immer und wie auch immer man über die Denkgesetze verhandelt, man hält sie für unmittelbar einsichtig, meint sogar häufig, dies müßte so sein. Denn die Grundsätze lassen sich, recht besehen, nicht beweisen. Ist doch jeder Beweis schon eine Tätigkeit des Denkens. Der Beweis steht also bereits unter den Denkgesetzen. Wie kann er sich da über sie stellen wollen, um erst ihre Wahrheit zu rechtfertigen? Aber auch dann, wenn wir die besondere Frage der Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit der Denkgesetze für eine ungemäße Frage halten, bleibt die Gefahr bestehen, daß wir uns bei der Betrachtung der Denkgesetze in einen Widerspruch verwickeln. Wir gera-

ten den Denkgesetzen gegenüber in eine seltsame Lage. Sooft wir nämlich versuchen, die Grundsätze des Denkens vor uns zu bringen, werden sie unausweichlich Thema unseres Denkens – und seiner Gesetze. Hinter uns, im Rücken gleichsam, stehen jederzeit schon die Gesetze des Denkens und lenken jeden Schritt des Nachdenkens über sie. Dieser Hinweis leuchtet auf den ersten Blick ein. Er scheint mit einem Schlag jeden Versuch, der die Gesetze des Denkens sachgerecht bedenken möchte, zu unterbinden.

Aber dieser Schein löst sich auf, sobald wir beachten, was in der Geschichte des abendländischen Denkens vorgefallen ist. Der Vorfall liegt, historisch gerechnet, kaum anderthalb Jahrhunderte zurück. Der Vorfall bekundet sich darin, daß durch die Anstrengung der Denker *Fichte*, *Schelling* und *Hegel*, vorbereitet durch *Kant*, das Denken in eine andere, nach gewissen Hinsichten höchste Dimension seiner Möglichkeiten gebracht wird. Das Denken wird wissentlich dialektisch. Im Bezirk dieser Dialektik bewegt sich auch, und zwar noch erregter von ihren unausgelösten Tiefen angerührt, die dichterische Besinnung von *Hölderlin* und *Novalis*. Die theoretisch-spekulative, vollständig ausgeführte Entfaltung der Dialektik in die Geschlossenheit ihres Umkreises vollzieht sich im Werk *Hegels*, das betitelt ist: »Wissenschaft der Logik.«

Der Vorfall, durch den das Denken in die Dimension der Dialektik eingeht, ist ein geschichtlicher. Demnach scheint er hinter uns zu liegen. Dieser Anschein besteht, weil wir es gewohnt sind, die Geschichte historisch vorzustellen. In den Gang der folgenden Untersuchung wird immer wieder unser Verhältnis zur Geschichte hereinspielen. Darum beachten wir im Vorblick darauf das Folgende.

Solange wir die Geschichte historisch vorstellen, erscheint sie als Geschehen, dieses jedoch im Nacheinander des Vorher und Nachher. Wir selbst finden uns in einer Gegenwart, durch die das Geschehen hindurchfließt. Von ihr aus wird das Vergangene auf das Gegenwärtige verrechnet. Für dieses wird das Künftige geplant. Die historische Vorstellung von der Geschichte als einem

Nacheinander des Geschehens verwehrt es zu erfahren, inwiefern die eigentliche Geschichte in einem wesenhaften Sinne stets Gegen-wart ist. Unter Gegenwart verstehen wir hier nicht das im momentanen Jetzt gerade Vorhandene. Gegen-wart ist das, was uns entgegenwartet, wartet, ob und wie wir uns ihm aussetzen oder uns dagegen verschließen. Was uns entgegen-wartet, kommt auf uns zu, ist die recht gedachte Zu-kunft. Sie durchwaltet die Gegen-wart als eine Zumutung, die das Da-sein des Menschen angeht, ihn so oder so anmutet, damit er sie, die Zu-kunft, in ihrem Anspruch vermute. Erst in der Luft solchen Vermutens gedeiht das Fragen, jenes wesenhafte Fragen, das zur Hervorbringung jedes gediegenen Werkes auf welchem Feld auch immer gehört. Ein Werk ist nur Werk, indem es der Zumutung der Zu-kunft entspricht und dadurch das Gewesene in sein verborgenes Wesen befreit, überliefert. Die große Überlieferung kommt als Zu-kunft auf uns zu. Sie wird niemals durch das Verrechnen des Vergangenen zu dem, was sie ist: Zumutung, Anspruch. Gleich wie jedes große Werk selber dasjenige Menschengeschlecht erst erwecken und herausbilden muß, das jeweils die im Werk verborgene Welt ins Freie bringt, so muß die Hervorbringung des Werkes ihrerseits in die ihm zugesprochene Überlieferung voraushören. Was man das Schöpferische und Geniale eines Werkes zu nennen pflegt, entstammt nicht einem Aufwallen von Gefühlen und Einfällen aus dem Unbewußten, es ist vielmehr der wache Gehorsam zur Geschichte, welcher Gehorsam in der reinen Freiheit des Hören-könnens beruht.

Eigentliche Geschichte ist Gegen-wart. Gegen-wart ist Zukunft als Zumutung des Anfänglichen, d. h. des schon Währenden, Wesenden und seiner verborgenen Versammlung. Gegen-wart ist der uns an-gehende Anspruch des Gewesenen. Wenn man sagt, im Grunde bringe die Geschichte nichts Neues, dann ist die Aussage unwahr, falls sie meint, es gäbe nur das immergleiche Einerlei. Sagt der Satz: Es gibt unter der Sonne nichts Neues, jedoch dieses: Es gibt nur das Alte in der unerschöpflichen Verwandlungsgewalt des Anfänglichen, dann trifft der Satz das Wesen der Geschichte.

Sie ist Ankunft des Gewesenen. Dieses, das Schon-Wesende und nur dieses kommt auf uns zu. Das Vergangene jedoch geht von uns weg. Für das historische Rechnen ist die Geschichte das Vergangene und die Gegenwart das Aktuelle. Allein das Aktuelle bleibt das ewig Zukunftlose. Wir sind überschwemmt von Historie und finden nur selten den Einblick in die Geschichte. Zeitungs-, Rundfunk-, Fernseh- und Taschenbücherwesen sind die heute maßgebenden und zugleich planetarischen Formen der historischen Verrechnung des Vergangenen, d. h. seiner Aktualisierung ins Aktuelle. Es wäre Verblendung, wollte man diese Vorgänge verwerfen, Verblendung auch, sie blindlings zu fördern, statt sie in ihrem Wesen zu bedenken. Denn diese Vorgänge gehören zu unserer Geschichte, in das, was auf uns zukommt.

Geschichtlich nennen wir nun auch den Vorfall, daß das Denken in die Dimension der Dialektik eingegangen ist.

Was heißt dies, die Dialektik sei eine Dimension? Vorerst bleibt unklar, was Dialektik ist und was die hier gebrauchte Rede von der Dimension meint. Wir kennen dergleichen wie Dimensionen aus dem Gebiet des Raumes. Dimension kann soviel bedeuten wie Ausdehnung: eine Industrieanlage von großen Dimensionen, d. h. Abmessungen. Wir sprechen aber auch von dem uns vertrauten dreidimensionalen Raum. Die Fläche ist im Unterschied zur Linie eine andere Dimension. Aber diese schiebt sich nicht bloß an jene an, sondern die Fläche ist in bezug auf die Linienmannigfaltigkeit ein anderer, diese Mannigfaltigkeit in sich aufnehmender Bezirk der Maßgabe für sie. Das Gleiche gilt für den Körper in bezug auf die Flächenmannigfaltigkeit. Körper, Fläche, Linie enthalten eine je verschiedene Maßgabe. Lassen wir die Einschränkung auf den Raum fallen, dann erweist sich die Dimension als der Bezirk einer Maßgabe. Dabei sind Maßgabe und Bezirk nicht zwei verschiedene oder gar getrennte Sachen, sondern eine und dieselbe. Die Maßgabe ergibt und öffnet jeweils einen Bezirk, worin die Maßgabe zu Hause ist und so das sein kann, was sie ist.⁽¹⁾

⁽¹⁾ Winke II. 122 [vorgesehen für GA Bd. 101]

Wenn wir die Dialektik als Dimension des Denkens kennzeichnen und sie sogar als die im Geschichtsgang der Metaphysik höchste Dimension des Denkens anerkennen müssen, dann sagt dies jetzt: Dadurch, daß das Denken dialektisch wird, gelangt es in einen bisher verschlossenen Bezirk der Maßgabe für die Umgrenzung seines eigenen Wesens. Durch die Dialektik gewinnt das Denken jenen Bezirk, innerhalb dessen es sich selber vollständig denken kann. Dadurch kommt das Denken erst zu sich selbst. Innerhalb der Dimension der Dialektik wird auf eine begründete Weise offenbar, daß und wie zum Denken nicht nur die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit gehört, sich selbst zu denken, sich in sich zu spiegeln, zu reflektieren. Weshalb und auf welche Weise das Denken Reflexion ist, kommt erst in der Dimension der Dialektik ganz zum Vorschein. Dadurch aber, daß das Denken sich selbst denkt und als Denken sich denken muß, sondert sich das Denken als Vorstellen keineswegs von seinen Gegenständen ab; vielmehr gewinnt es so erst die Vermittelung und die zureichende Einigung mit den Gegenständen. Darum ist der dialektische Prozeß des Denkens keine bloße Abfolge von Vorstellungen im menschlichen Bewußtsein, die sich psychologisch beobachten läßt. Der dialektische Prozeß ist die Grundbewegung im ganzen des Gegenständlichen aller Gegenstände, d. h. im neuzeitlich verstandenen Sein. Der Vorfall, daß unser abendländisch-europäisches Denken die ihm seit *Platon* vorgezeichnete Dimension der Dialektik erreicht hat, ist ein weltgeschichtlicher. Er kommt überall als Gegenwart in verschiedenen Gestalten auf den Menschen dieses Zeitalters zu.

Welche Bedeutung hat nun aber der genannte Vorfall für die Aufgabe, die uns hier angehen soll: für das Nachdenken über die Denkgesetze? In der gebotenen Kürze zusammengefaßt, lautet die Antwort: Durch den Eingang des Denkens in die Dimension der Dialektik hat sich die Möglichkeit geöffnet, die Denkgesetze in den Bezirk einer gründlicheren Maßgabe zu rücken. Im Gesichtskreis der Dialektik gewinnen die Grundsätze des Denkens eine gewandelte Gestalt. *Hegel* zeigt, daß die genannten Denkgesetze

mehr und anderes setzen, als was das geläufige Vorstellen unmittelbar in ihren Formeln findet. Es findet nämlich nichts dabei. So gilt die Formel für den Satz der Identität $A = A$ dem gewöhnlichen Verstand als ein nichtssagender Satz. *Hegel* zeigt jedoch: Dieser Satz, $A = A$, könnte gar nicht setzen, was er setzt, wenn er die leere Selbigkeit des A mit sich selbst nicht schon durchbrochen und wenigstens A ihm selbst, dem A , entgegengesetzt hätte. Der Satz könnte nicht einmal ein Satz, d. h. stets eine Zusammensetzung sein, wenn er nicht zuvor das preisgäbe, was er zu setzen vorgibt, nämlich A als die völlig leere und darum auch nie weiter entfaltbare Selbigkeit von Etwas mit sich selbst, A als die Identität und zwar die abstrakte. So kann denn *Hegel* sagen: »Es liegt also in der *Form des Satzes*, in der die Identität ausgedrückt ist, *mehr* als die einfache, abstrakte Identität.« (Wissenschaft der Logik, II. Buch, Lass. Bd. II, S. 31.) *Hegel* hat nun aber in seiner »Logik« nicht nur die reichere und auf ihren Grund zurückgebrachte Wahrheit der Denkgesetze sichtbar gemacht, sondern er hat zugleich und auf eine unwiderlegbare Weise dargetan, daß unser geläufiges Denken gerade dort, wo es sich für das richtige ausgibt, die Denkgesetze gar nicht befolgt, sondern ihnen fortgesetzt widerspricht. Dies erweist sich jedoch nur als eine Folge des Sachverhaltes, daß alles was ist, den Widerspruch zu seinem Grund hat, was *Hegel* oft und auf eine vielfältige Weise ausspricht. Einmal durch den Satz: »Er (der Widerspruch) ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit.« Bekannter, weil eingängiger und darum oft angeführt, ist der Gedanke *Hegels* über das Verhältnis von Leben und Tod. Dieser, der Tod, gilt gewöhnlich als die Vernichtung und Verwüstung des Lebens. Der Tod steht zum Leben im Widerspruch. Der Widerspruch reißt Leben und Tod auseinander, der Widerspruch ist die Zerrissenheit beider. *Hegel* sagt jedoch (in der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«): »Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und vor der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er (der Geist) gewinnt seine

Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit (d. h. im Widerspruch) sich selbst findet.« (ed. Hoffmeister, S. 29/30) Und Hölderlins spätes Gedicht »In lieblicher Bläue blühet ...« schließt mit dem Wort: »Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben.« Hier enthüllt sich der Widerspruch als das Einigende und Währende. Dem scheint zu widersprechen, was Novalis in einem seiner Fragmente schreibt (Wasmuth, Bd. III, S. 1125): »Den Satz des Widerspruchs zu vernichten ist vielleicht die höchste Aufgabe der höheren Logik.« Aber der denkende Dichter will sagen: Der Satz der gewöhnlichen Logik, nämlich das Gesetz vom zu vermeidenden Widerspruch, muß vernichtet und so der Widerspruch als Grundzug alles Wirklichen gerade zur Geltung gebracht werden. Novalis sagt hier genau dasselbe, was *Hegel* denkt: den Satz des Widerspruchs vernichten, um den Widerspruch als Gesetz der Wirklichkeit des Wirklichen zu retten.

Durch den Hinweis auf *Hegels* dialektische Auslegung der Denkgesetze, wonach sie mehr sagen als ihre Formeln, deren Aussage vom dialektischen Denken niemals befolgt wird, kommen erregende Sachverhalte zum Vorschein, deren zureichende Kenntnis, deren entscheidende Erfahrung noch nicht an das Ohr des geläufigen Denkens gelangen. Hierüber dürfen wir uns freilich nicht wundern. Wenn schon *Hegel* selber denjenigen Teil seiner »Logik«, der von den Denkgesetzen handelt, den »schwersten« nennt (Encycl. § 114), wie sollen wir dann erst ohne jede Vorbereitung zu jener Dimension hinfinden, in der durch die Dialektik die Denkgesetze und deren Begründung fragwürdig werden?

Zwar vermerkt man, sobald heute von Dialektik die Rede ist, daß es einen dialektischen Materialismus gibt. Man hält ihn für eine Weltanschauung, gibt ihn als Ideologie aus. Doch wir gehen mit dieser Feststellung dem Nachdenken aus dem Weg, statt zu erkennen: Die Dialektik ist heute eine, vielleicht sogar die Weltwirklichkeit. *Hegels* Dialektik ist einer der Gedanken, die – von weither angestimmt – »die Welt lenken«, gleichmächtig dort, wo der dialektische Materialismus geglaubt, wie dort, wo er – nur in einem leicht abgewandelten Stil desselben Denkens – widerlegt

wird. Hinter dieser, wie man sagt, weltanschaulichen Auseinandersetzung tobt der Kampf um die Erdherrschaft. Hinter diesem Kampf jedoch walzt ein Streit, in den das abendländische Denken selber mit sich selbst verstrickt ist. Sein letzter Triumph, in den es sich auszubreiten beginnt, besteht darin, daß dieses Denken die Natur zur Preisgabe der Atomenergie gezwungen hat.

Ist es da noch abwegig oder gar weltfremd, wenn wir an das Denken – denken und eine Besinnung auf seine Grundsätze versuchen? Vielleicht kommen wir damit dem Denken auf seinen Grund. Vielleicht kommen wir ihm auch nur auf die Spur, damit wir rechtzeitig noch die Gewalt des Denkens spüren, die jedes mögliche Quantum von Atomenergie unendlich, d. h. dem Wesen nach übertrifft. Die Natur könnte nämlich nie als der Energiebestand erscheinen, als welcher sie jetzt vorgestellt wird, wenn die Atomenergie nicht mit durch das Denken herausgefordert, d. h. durch das Denken ge-stellt würde. Die Atomenergie ist der Gegenstand einer Errechnung und Steuerung, die durch eine wissenschaftliche Technik, die sich Kernphysik nennt, geleistet wird. Daß jedoch die Physik dahin gelangt, die Natur auf diese Weise zu stellen, ist – falls nicht noch anderes – ein meta-physischer Vorfall.

Wenn es nun aber dahin käme, daß die denkenden Wesen durch die Atomenergie ausgelöscht würden, wo bliebe dann das Denken? Was ist denn mächtiger, die Naturenergie in ihrer technisch-maschinenhaften Gestalt oder das Denken? Oder hat keines der beiden, die in diesem Fall zusammengehören, einen Vorrang? Ist dann überhaupt noch etwas, wenn alles sterbliche Wesen des Menschen auf der Erde ausgelöscht »ist«?

Waltender als die Macht der Naturenergie und des Naturdenkens ist schon und bleibt zum voraus der Gedanke, dem ein Denken folgte, indem es die Natur auf die Atomenergie hin verfolgte. Solche Gedanken werden nicht erst durch unser sterbliches Denken gemacht, dieses wird vielmehr stets nur von jenen Gedanken in den Anspruch genommen, daß es ihm entspreche oder entsage. Nicht wir, die Menschen, kommen auf die Gedanken, die Gedan-

ken kommen zu uns Sterblichen, deren Wesen auf das Denken als seinen Grund gesetzt ist. Wer aber denkt diese Gedanken, die uns besuchen? – so werden wir alsbald fragen in der Annahme, diese Frage sei deshalb schon sachgerecht gefragt, weil sie sich uns unmittelbar aufdrängt. Uns – wer sind wir – wenn wir uns so unmittelbar meinen? Wie wollen wir uns auf solche Gedanken einlassen, ohne in den Grundsätzen des Denkens erfahren zu sein?

»Grundsätze des Denkens« – wir beginnen mit einer Erläuterung des Titels der Abhandlung. Durch die Erläuterung kann sich der Weg für die folgenden Gedankengänge öffnen. Die Erläuterung sucht das Lautere. Lauter nennen wir die Luft und das Wasser, sofern sie nicht getrübt sind und deshalb durchsichtig. Aber es gibt auch lauter Gold, was durchaus undurchsichtig bleibt. Das Lautere ist das Ungetrübte in dem Sinne, daß jede Beimischung von Nichtdazugehörigem wegfällt. Wir lättern den Titel »Grundsätze des Denkens«, um das Nichthergehörige fernzuhalten. Es geschieht dadurch, daß wir in diejenigen Bestimmungen gelangen, die der Titel als Titel dieser Erwägung nennen möchte. Die Erläuterung des Titels bringt uns so auf den Weg eines Denkens, das dem Denken nach-denkt. »Grundsätze des Denkens« bedeutet zum ersten: Gesetze für das Denken. Dieses steht mit all seinen Urteilen, Begriffen und Schlüssen unter den Gesetzen, wird von diesen geregelt. Das Denken ist das von den Grundsätzen betroffene Objekt. Der Genitiv in der Wendung des Titels »Grundsätze des Denkens« besagt: Grundsätze für das Denken. Er ist ein genitivus obiectivus.

Indessen zeigt sich sogleich ein zweites. Sätze von der Art wie $A = A$, $A \neq A$, sind Grundformen des Denkens, Sätze, durch die es sich selber in seine Form bringt. Die Grundsätze erweisen sich so als das Objekt, das durch das Denken gesetzt ist. Dieses selber bekundet sich als das Subjekt der Setzung der Grundsätze. Kant hat nach dem Vorgang Descartes' in der »Kritik der reinen Vernunft« sichtbar gemacht, daß und wie alles Denken wesenhaft ein »ich denke ...« ist. Alles in jedem Denken Vorgestellte ist als

solches auf ein »Ich denke« zurückbezogen, genauer gesprochen, alles Vorgestellte ist zum voraus mit diesem Bezug auf das Ich-denke überzogen. Waltet in unserem Denken nicht durchgängig dieser selbe Rückbezug auf das selbe Ich, das denkt, dann vermöchten wir nie etwas zu denken. Für alles Denken muß das Ich im »Ich denke« mit sich einig und dasselbe sein.

Fichte hat diesen Sachverhalt in die Form gebracht: »Ich = Ich«. Im Unterschied zur Formel für den Satz der Identität $A = A$, der formal für jedes beliebig Vorstellbare gilt, ist der Satz »Ich = Ich« inhaltlich bestimmt, ähnlich dem Satz, den wir z. B. von jedem einzelnen Baum sagen können: »Baum = Baum«. *Fichte* zeigt nun aber in seiner »Wissenschaftslehre« von 1794, daß der Satz »der Baum ist Baum« keineswegs dem Satz »Ich bin Ich« gleichgeordnet werden darf. Natürlich nicht, werden wir sagen, denn ein Baum und mein »Ich« sind etwas inhaltlich Verschiedenes. Indes fallen doch alle Sätze dieser Form: Baum = Baum, Punkt = Punkt, Ich = Ich unter den formal leeren und deshalb allgemeinsten Satz $A = A$. Allein gerade dies ist nach *Fichte* ausgeschlossen. Vielmehr ist der Satz »Ich bin Ich« die Aussage für jene Tathandlung des Ich, d. h. des Subjekts, durch die erst der Satz $A = A$ gesetzt wird. Der Satz Ich = Ich ist umfassender als der formal allgemeine Satz $A = A$, ein erregender Sachverhalt, über den wir keineswegs zuviel sagen, wenn wir behaupten, das, woran er röhrt, sei bis zur Stunde nicht ins reine und d. h. für das Denken, in seine anfängliche Fragwürdigkeit gebracht.

Das Denken ist zuerst nicht Objekt für die Grundsätze sondern ihr Subjekt. Der Genitiv im Titel »Grundsätze des Denkens« ist ein genitivus subiectivus. Aber die Grundsätze sind solche doch auch für das Denken, gehen es an. Der Genitiv im Titel ist auch ein genitivus obiectivus. Darum sagen wir vorsichtiger: Der Titel »Grundsätze des Denkens« kündigt etwas Doppeldeutiges an. Darum stellt er uns vor folgende Fragen, die ineinander verkettet sind: Können wir und müssen wir den Titel zu einer Eindeutigkeit bringen und ihn demgemäß entweder als genitivus obiectivus oder nur als genitivus subiectivus deuten? Oder müssen wir dieses

»Entweder-Oder« fahren und statt seiner das »Sowohl-als-Auch« gelten lassen? Das »Sowohl-als-Auch« ist jedoch nur der Vorwand, das Weiterdenken abzuwehren. Wo es sich indes darum handelt, dem Denken und seinen Grundsätzen nachzudenken, kann das »Sowohl-als-Auch« keine Antwort sein, sondern nur der Anlauf zur Frage: Wie steht es mit dem Denken selbst, wenn es sowohl Subjekt seiner Grundsätze als auch deren Objekt sein soll?

Grundsätze des Denkens – schon eine grobe Erläuterung des Titels schafft eine Unruhe, die wir nicht wieder beschwichtigen möchten. Damit sie unser Nachsinnen wecke, gehen wir den vorigen Gedankengang noch einmal in einer abgewandelten Weise. Wir fragen: Gilt der Satz der Identität in der Formel $A = A$ deshalb, weil das Denken als »Ich denke ...« ihn setzt, oder muß das Denken diesen Satz setzen, weil $A = A$ ist? Was heißt hier »ist«? Stammen die Grundsätze des Denkens aus dem Denken? Oder stammt das Denken aus dem, was seine Grundsätze setzen? Was heißt hier »setzen«? Wir sagen z. B. »gesetzt den Fall« und meinen: angenommen, etwas verhalte sich so und so. Aber das Setzen der Grundsätze ist offensichtlich keine bloße Annahme. Die Grundsätze setzen etwas fest und zwar zum voraus und für alle Fälle. Sie sind demnach Voraussetzungen. Gewiß, aber auch mit diesem Wort gehen wir sehr freigebig und nachlässig um, ohne zu bedenken, wer oder was hier und auf welche Weise »setzt« und wohin »voraus« das also Gesetzte gesetzt wird. Die Grundsätze des Denkens setzen jedoch als Denkgesetze das, was sie setzen, unwiderruflich fest. Sie bilden gleichsam die Festung, worin das Denken alle seine Unternehmungen im vorhinein sichert. Oder sind die Grundsätze des Denkens – denken wir an das von *Hegel* über sie Gesagte – keine sichere Burg für das Denken? Bedürfen die Grundsätze ihrerseits einer Geborgenheit und Bergung? Wo aber sind sie geborgen? Woher stammen sie? Welches ist der Ort der Herkunft der Grundsätze des Denkens? Jeder, der heute behaupten wollte, diese Frage sei einhellig entschieden, der schwindelt. Er gibt etwas für Wissenschaft aus, die keine ist, keine sein kann, weil keine Wissenschaft dorthin reicht, wo der Ort der Herkunft

der Grundsätze des Denkens vielleicht erörtert werden könnte. Gestehen wir es ruhig ein: Die Herkunft der Grundsätze des Denkens, der Ort des Denkens, das diese Sätze setzt, das Wesen des hier genannten Ortes und seiner Ortschaft, all dieses bleibt für uns in ein Dunkel gehüllt. Diese Dunkelheit ist vielleicht bei allem Denken jederzeit im Spiel. Der Mensch kann sie nicht beseitigen. Er muß vielmehr lernen, das Dunkle als das Unumgängliche anzuerkennen und von ihm jene Vorurteile fernzuhalten, die das hohe Walten des Dunklen zerstören. So hält sich das Dunkle geschieden von der Finsternis als der bloßen und völligen Abwesenheit von Licht. Das Dunkle aber ist das Geheimnis des Lichten. Das Dunkle behält das Lichte bei sich. Dieses gehört zu jenem. Darum hat das Dunkle seine eigene Lauterkeit. *Hölderlin*, der alte Weisheit wahrhaft wußte, sagt in der dritten Strophe seines Gedichtes »Andenken«:

»Es reiche aber,
Des dunklen Lichtes voll,
Mir einer den duftenden Becher.«

Das Licht ist nicht mehr Lichtung, wenn das Lichte in eine bloße Helle, »heller als tausend Sonnen«, auseinanderfährt. Schwer bleibt es, die Lauterkeit des Dunklen zu wahren, d. h. die Beimischung der ungehörigen Helle fernzuhalten und die dem Dunkel allein gemäße Helle zu finden. *Laotse* sagt (Kap. XXVIII; übersetzt von V. v. Strauß): »Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt.« Dazu fügen wir die Wahrheit, die alle kennen, doch wenige vermögen: Sterbliches Denken muß in das Dunkel der Brunnen tiefe sich hinablassen, um bei Tag den Stern zu sehen. Schwerer bleibt es, die Lauterkeit des Dunklen zu wahren als eine Helle herbeizuschaffen, die nur als solche scheinen will. Was nur scheinen will, leuchtet nicht. Die schulmäßige Darstellung der Lehre von den Denkgesetzen will jedoch so scheinen, als seien der Inhalt dieser Gesetze und ihre absolute Geltung unmittelbar für jedenmann einleuchtend.

Indes führte uns schon die erste Erläuterung des Titels »Grund-

sätze des Denkens« alsbald ins Dunkle. Woher die Grundsätze stammen, ob aus dem Denken selbst oder aus dem, was das Denken im Grunde zu bedenken hat, ob gar aus keiner dieser beiden sich alsbald anbietenden Quellen, das verbirgt sich uns. Überdies haben die Denkgesetze durch *Hegels* dialektische Auslegung des Denkens ihre bis dahin gültige Gestalt und Rolle eingebüßt.

Der Eingang des Denkens in die Dimension der Dialektik verwehrt uns aber vor allem, künftig noch so leichthin von »dem« Denken zu reden. »Das« Denken gibt es ohnehin nirgends. Wenn wir das Denken als ein allgemein menschliches Vermögen vorstellen, dann wird es zu einem phantastischen Gebilde. Berufen wir uns jedoch darauf, daß in unserem Zeitalter überall auf der Erde eine gleichförmige Denkweise zur weltgeschichtlichen Herrschaft gelange, dann müssen wir gleichentschieden im Blick behalten, daß dieses gleichförmige Denken nur die eingeebnete und nutzbar gemachte Form jener geschichtlichen Gestalt des Denkens ist, das wir das abendländisch-europäische nennen, dessen geschickhafte Einzigartigkeit wir kaum erst erfahren und selten genug wahrhaben wollen.

In einer frühen, aus seinem Nachlaß veröffentlichten Schrift erklärt *Karl Marx*, daß »die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen« (Die Frühschriften I, 1932, S. 307).

Viele werden diese Deutung der Weltgeschichte und die ihr zugrunde liegende Vorstellung vom Wesen des Menschen zurückweisen. Aber niemand kann leugnen, daß Technik, Industrie und Wirtschaft heute maßgebend als Arbeit der Selbstproduktion des Menschen alle Wirklichkeit des Wirklichen bestimmen. Allein mit dieser Feststellung fallen wir bereits aus derjenigen Dimension des Denkens heraus, in der sich die angeführte Aussage von *Marx* über die Weltgeschichte als »die Arbeit der Selbstproduktion des Menschen« bewegt. Denn das Wort »Arbeit« meint hier nicht die bloße Betätigung und Leistung. Das Wort spricht im Sinne von *Hegels* Begriff der Arbeit, die als der Grundzug des dia-

lektischen Prozesses gedacht ist, durch den das Werden des Wirklichen dessen Wirklichkeit entfaltet und vollendet. Daß *Marx* im Gegensatz zu *Hegel* das Wesen der Wirklichkeit nicht im absoluten sich selbst begreifenden Geist sieht, sondern in dem sich selbst und seine Lebensmittel produzierenden Menschen, bringt *Marx* zwar in einen äußersten Gegensatz zu *Hegel*, aber durch diesen Gegensatz bleibt *Marx* innerhalb der Metaphysik *Hegels*; denn Leben und Walten der Wirklichkeit ist überall der Arbeitsprozeß als Dialektik und d. h. als Denken, insofern das eigentlich Produktive jeder Produktion das Denken bleibt, mag das Denken als spekulativ-metaphysisches oder als wissenschaftlich-technisches oder als Gemisch und Vergrößerung beider genommen und vollzogen werden. Jede Produktion ist in sich schon Re-flexion, ist Denken.

Wagen wir also, was der Titel andeutet, *das* Denken zu bedenken, dann hat die Rede von *dem* Denken nur einen verläßlichen Sinn, wenn wir das Denken überall und nur als jenes erfahren, das unser geschichtliches Dasein bestimmt. Sobald wir diesem Denken grundsätzlich nachzudenken versuchen, finden wir uns schon in das Gezüge und die Bezüge unserer Geschichte und d. h. der gegenwärtigen Weltgeschichte eingewiesen. Erst wenn wir in unserem Denken, in seiner Wesensweite genügend erfahren sind, vermögen wir es, ein anderes Denken als fremdes anzuerkennen und es als Befremdendes in seiner fruchtbaren Befremdlichkeit anzuhören. Das Denken aber, das, selber geschichtlich, heute die Weltgeschichte bestimmt, stammt nicht von heute, ist älter als das bloße Vergangene, weht uns in seinen ältesten Gedanken aus einer Nähe an, deren Spur wir deshalb nicht spüren, weil wir meinen, das was uns eigentlich, d. h. im Wesen angehe, sei das Aktuelle.

Zur Erörterung der Grundsätze vgl. die bei *G. Neske*, Pfullingen 1957 erschienenen Vorlesungen des Vf. *Der Satz vom Grund* [GA Bd. 10] und die Vorträge *Identität und Differenz* [GA Bd. 11].

DRITTER TEIL

EIN VORWORT.
BRIEF AN PATER WILLIAM J. RICHARDSON

(1962)

Sehr geehrter Herr P. Richardson!

Mit einigem Zögern versuche ich, die beiden Hauptfragen Ihres Briefes vom 1. März 1962 zu beantworten. Die eine Frage betrifft den ersten Anstoß, der meinen Denkweg bestimmt hat. Die andre Frage verlangt eine Auskunft über die vielberedete Kehre.

Ich zögere mit den Antworten, weil sie notgedrungen nur Hinweise bleiben. Durch eine lange Erfahrung belehrt, muß ich vermuten, daß man die Hinweise nicht als Weisung aufnimmt, sich selber auf den Weg zu machen, um der gewiesenen Sache selbständig nachzudenken. Man wird die Hinweise als eine von mir geäußerte Meinung zur Kenntnis nehmen und als solche weiterverbreiten. Jeder Versuch, Gedachtes der herrschenden Vorstellungsweise näherzubringen, muß selber das zu Denkende diesen Vorstellungen angleichen und dadurch die Sache notwendig verunstalten.

Diese Vorbemerkung ist kein Klagelied eines Mißverstandenen, sondern die Feststellung einer fast unaufhebbaren Schwierigkeit der Verständigung.

Die eine Frage Ihres Briefes lautet:

»Wie ist Ihre erste Erfahrung der Seinsfrage bei Brentano eigentlich zu verstehen?«

»bei Brentano« – Sie denken daran, daß die erste philosophische Schrift, die ich seit 1907 immer wieder durcharbeitete, Franz Brentanos Dissertation war: »Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles« (1862). Brentano setzte auf das Titelblatt seiner Schrift den Satz des Aristoteles: *τὸ δὲ λέγεται πολλαχῶς*. Ich übersetze: »Das Seiende wird (nämlich hinsichtlich seines Seins) in vielfacher Weise offenkundig«.⁽¹⁾ In diesem Satz verbirgt sich die meinen Denkweg bestimmende *Frage*:

Welches ist die alle mannigfachen Bedeutungen durchherrschende einfache, einheitliche Bestimmung von Sein? Diese Fra-

⁽¹⁾ vgl. Was ist das – die Philosophie? 1956 Schluß (S. 46)
»Das seiend-Sein kommt vielfältig zum Scheinen.«

ge weckt die folgenden: Was heißt denn Sein? Inwiefern (weshalb und wie) entfaltet sich das Sein des Seienden in die von Aristoteles stets nur festgestellten, in ihrer gemeinsamen Herkunft unbestimmt gelassenen vier Weisen? Es genügt, diese in der Sprache der philosophischen Überlieferung auch nur zu nennen, um von dem zunächst unvereinbar Erscheinenden betroffen zu werden: Sein als Eigenschaft, Sein als Möglichkeit und Wirklichkeit, Sein als Wahrheit, Sein im Schema der Kategorien. Welcher Sinn von Sein spricht in diesen vier Titeln? Wie lassen sie sich in einen verstehbaren Einklang bringen?

Diesen Einklang können wir erst dann vernehmen, wenn zuvor gefragt und geklärt wird: Woher empfängt das Sein als solches (nicht nur das Seiende als Seiendes) seine Bestimmung?

Indes verging ein Jahrzehnt, und es bedurfte vieler Um- und Abwege durch die Geschichte der abendländischen Philosophie hindurch, bis auch nur die genannten Fragen in eine erste Klarheit gelangten. Dafür waren drei Einsichten entscheidend, die freilich noch nicht ausreichten, um eine Erörterung der Seinsfrage als Frage nach dem Sinn von Sein zu wagen.

Durch die unmittelbare Erfahrung der phänomenologischen Methode in Gesprächen mit Husserl bereitete sich der Begriff von Phänomenologie vor, der in der Einleitung zu »Sein und Zeit« (§ 7) dargestellt ist. Hierbei spielt die Rückbeziehung auf die entsprechend ausgelegten Grundworte des griechischen Denkens: *λέγειν* als *δηλοῦν* (offenbar machen) und *φαίνεσθαι* (sich zeigen) eine maßgebende Rolle.

Ein erneutes Studium der Aristotelischen Abhandlungen (im besonderen des neunten Buches der »Metaphysik« und des sechsten Buches der »Nikomachischen Ethik«) ergab den Einblick in das *ἀληθεύειν* als entbergen und die Kennzeichnung der Wahrheit als Unverborgenheit, in die alles Sichzeigen des Seienden gehört. Man denkt freilich zu kurz oder überhaupt nicht, wenn man sich mit der Feststellung begnügt: Heidegger faßt die Wahrheit als Unverborgenheit. Als ob nicht mit der *'Α-Λήθεια* das eigentlich Denkwürdige erst zu einem ungefährnen Vorschein käme. Der

Sache wird auch dadurch nicht geholfen, daß man statt »Unverborgenheit« die Übersetzung »Unvergessenheit« vorbringt. Denn die »Vergessenheit« muß griechisch als Entzug in die Verbergung gedacht werden. Entsprechend muß das Gegenphänomen zum Vergessen, das Erinnern, griechisch ausgelegt werden: als Erwerben, Erlangen des Unverborgenen. Platons *ἀνάμνησις* der Ideen besagt: das wieder-zu-Gesicht-Bekommen, das Entbergen, nämlich des Seienden in seinem Aussehen.

Mit dem Einblick in die *'Α-Λήθεια* als Unverborgenheit wurde der Grundzug der *οὐσία*, des Seins des Seienden erkannt: die Anwesenheit. Aber die wörtliche, d. h. die aus der Sache gedachte Übersetzung spricht erst dann, wenn der Sachgehalt der Sache, hier die Anwesenheit als solche, vor das Denken gebracht wird. Die beunruhigende, ständig wache Frage nach dem Sein als Anwesenheit (Gegenwart) entfaltete sich zur Frage nach dem Sein hinsichtlich seines Zeitcharakters. Dabei zeigte sich alsbald, daß der überlieferte Zeitbegriff nach keiner Hinsicht zureicht, auch nur die Frage nach dem Zeitcharakter der Anwesenheit sachgerecht zu stellen, geschweige denn, sie zu beantworten. Die Zeit wurde in derselben Weise fragwürdig wie das Sein. Die in »Sein und Zeit« gekennzeichnete ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit ist keineswegs schon das der Seinsfrage entsprechende gesuchte Eigenste der Zeit.

Mit der vorläufigen Aufhellung von *ἀλήθεια* und *οὐσία* klärten sich in der Folge Sinn und Tragweite des Prinzips der Phänomenologie: »zu den Sachen selbst«. Bei der nicht mehr nur literarischen sondern vollzugsmäßigen Einarbeitung in die Phänomenologie blieb jedoch die durch Brentanos Schrift erweckte Frage nach dem Sein im Blick. Dadurch entstand der Zweifel, ob »die Sache selbst« als das intentionale Bewußtsein oder gar als das transzendentale Ich zu bestimmen sei. Wenn anders die Phänomenologie als das Sichzeigenlassen der Sache selbst die maßgebende Methode der Philosophie bestimmen soll und wenn die Leitfrage der Philosophie sich von alters her in den verschiedensten Gestalten als die Frage nach dem Sein des Seienden durch-

hielt, dann mußte das Sein die erste und letzte Sache selbst für das Denken bleiben.

Inzwischen wurde »die Phänomenologie« im Sinne Husserls zu einer bestimmten, von Descartes, Kant und Fichte her vorgezeichneten philosophischen Position ausgebaut. Ihr blieb die Geschichtlichkeit des Denkens durchaus fremd (vgl. die zuwenig beachtete Abhandlung von Husserl: »Philosophie als strenge Wissenschaft«, erschienen 1910/11 in der Zeitschrift »Logos«, S. 289 ff.).

Gegen diese philosophische Position setzte sich die in »Sein und Zeit« entfaltete Seinsfrage ab und dies aufgrund eines, wie ich heute noch glaube, sachgerechteren Festhaltens am Prinzip der Phänomenologie.

Was sich so durch einen Rückblick, der stets zu einer retractatio wird, in wenigen Zügen darstellen läßt, war nach seiner geschichtlichen Wirklichkeit ein verwickelter, mir selbst undurchsichtiger Vorgang. Dieser blieb unausweichlich der zeitgenössischen Vorstellungswise und Sprache verhaftet und führte unzureichende Deutungen des eigenen Vorhabens mit sich, zumal jeder Versuch, den eigenen Weg zu bestimmen, die jeweils gegangene Wegstrecke im Licht der jeweils erreichten Wegstelle, d. h. notwendig immer anders zeigt.

Verstehen Sie nun im Titel Ihres Werkes »Der Weg von der Phänomenologie zum Seinsdenken« die »Phänomenologie« in dem zuletzt gekennzeichneten Sinne einer philosophischen Position Husserls, dann trifft der Titel die Sache, insofern die von mir gestellte Seinsfrage etwas ganz anderes ist als jene Position. Der Titel ist vollends berechtigt, wenn der Name »Seinsdenken« aus der Zweideutigkeit herausgenommen wird, nach der er sowohl das Denken der Metaphysik – das Denken des Seins des Seienden – als auch die Seinsfrage im Sinne des Denkens des Seins als solchen (die Offenbarkeit des Seins) nennt.

Verstehen wir aber die »Phänomenologie« als das Sichzeigenlassen der eigensten Sache des Denkens, dann müßte der Titel lauten: »Ein Weg durch die Phänomenologie in das Denken des Seins«. Dieser Genitiv sagt dann, daß das Sein als solches (das

Seyn) sich zugleich als jenes zu Denkende zeigt, was ein ihm entsprechendes Denken braucht.

Mit diesem Hinweis streife ich schon die zweite von Ihnen gestellte Frage. Sie lautet:

»Zugegeben, daß in Ihrem Seinsdenken eine ›Kehre‹ geschehen ist – wie ist dann diese ›Kehre‹ geschehen – oder, anders gefragt, wie ist dieses Geschehen selbst zu denken?«

Ihre Frage läßt sich nur beantworten, wenn zuvor geklärt ist, was »Kehre« besagt; deutlicher gesprochen, wenn man willens ist, dem darüber schon Gesagten entsprechend nachzudenken, statt fortgesetzt grundlose Behauptungen in Umlauf zu bringen. Öffentlich-literarisch habe ich zuerst im »Humanismusbrief« von der Kehre gesprochen (1947, S. 71 ff.; Sonderausgabe S. 17 [GA Bd. 9 Wegmarken, S. 327 f.]). Nun unterstellt man: also hat sich in Heideggers Denken seit 1947 eine »Umkehr« oder gar seit 1945 eine »Bekehrung« vollzogen. Man läßt die Überlegung bei sich gar nicht zu, daß ein Durchdenken eines so entscheidenden Sachverhalts viele Jahre benötigt, um ins Klare zu kommen. Der im folgenden angeführte Text mag belegen, daß der unter dem Namen »Kehre« gedachte Sachverhalt mein Denken schon ein Jahrzehnt vor 1947 bewegte. Das Denken der Kehre ist eine Wendung in meinem Denken. Aber diese Wendung erfolgt nicht auf Grund einer Änderung des Standpunktes oder gar der Preisgabe der Fragestellung in »Sein und Zeit«. Das Denken der Kehre ergibt sich daraus, daß ich bei der zu denkenden Sache »Sein und Zeit« geblieben bin, d. h. nach der Hinsicht gefragt habe, die schon in »Sein und Zeit« (S. 39) [GA Bd. 2, S. 53] unter dem Titel »Zeit und Sein« angezeigt wurde.

Die Kehre ist in erster Linie nicht ein Vorgang im fragenden Denken; sie gehört in den durch die Titel »Sein und Zeit«, »Zeit und Sein« genannten Sachverhalt selbst. Darum heißt es im »Humanismusbrief« an der angeführten Stelle: »Hier kehrt sich das Ganze um.« »Das Ganze« – dies sagt: der Sachverhalt von »Sein und Zeit«, von »Zeit und Sein«. Die Kehre spielt im Sachverhalt selbst. Sie ist weder von mir erfunden, noch betrifft

sie nur mein Denken. Bis heute wurde mir kein Versuch bekannt, der diesem Sachverhalt nachgedacht und ihn kritisch erörtert hat. Statt des boden- und endlosen Geredes über die »Kehre« wäre es ratsamer und fruchtbar, sich erst einmal auf den genannten Sachverhalt einzulassen. Will man dies nicht, dann ist man auch daran gehalten, nachzuweisen, daß die in »Sein und Zeit« entfaltete Seinsfrage unberechtigt, überflüssig und unmöglich sei. Einer in dieser Weise ansetzenden Kritik von »Sein und Zeit« müßte man offenbar erst auf die Sprünge helfen.⁽²⁾

Wer bereit ist, den einfachen Sachverhalt zu sehen, daß in »Sein und Zeit« der Ansatz des Fragens aus dem Bezirk der Subjektivität abgebaut, daß jede anthropologische Fragestellung ferngehalten, vielmehr einzig die Erfahrung des Da-seins aus dem ständigen Vorblick auf die Seinsfrage maßgebend ist, der wird zugleich einsehen, daß das in »Sein und Zeit« erfragte »Sein« keine Setzung des menschlichen Subjekts bleiben kann. Vielmehr geht das Sein als das aus seinem Zeit-Charakter geprägte An-wesen das Da-sein an. Demzufolge ist schon im Ansatz der Seinsfrage in »Sein und Zeit« auch das Denken auf eine Wendung angesprochen, die seinen Gang der Kehre entsprechen läßt. Dadurch wird jedoch die Fragestellung in »Sein und Zeit« keineswegs preisgegeben. Demgemäß steht in der Vorbemerkung zur siebenten unveränderten Auflage von »Sein und Zeit« (1957) der Satz:

Der »Weg bleibt indessen auch heute noch ein notwendiger, wenn die Frage nach dem Sein unser Dasein bewegen soll.«

Dagegen wird im Denken der Kehre die Fragestellung von »Sein und Zeit« auf eine entscheidende Weise ergänzt. Ergänzen kann nur, wer das Ganze erblickt. Diese Ergänzung erbringt auch erst die zureichende Bestimmung des Da-seins, d. h. des von der Wahrheit des Seins als solchen her gedachten Wesens des Menschen (vgl. »Sein und Zeit«, § 66). Demgemäß lautet ein Text des ersten Entwurfs der Vorlesung für das Wintersemester 1937/38, die ver-

⁽²⁾ die Seinsfrage: der unumgängliche Holzweg

sucht, die Notwendigkeit der Wahrheitsfrage im Hinblick auf die Seinsfrage zu erörtern:

Immer wieder ist einzuschärfen: In der hier gestellten Wahrheitsfrage gilt es nicht nur eine Abänderung des bisherigen Begriffes der Wahrheit, nicht eine Ergänzung der geläufigen Vorstellung, es gilt eine Verwandlung des Menschseins selbst. Diese Verwandlung ist nicht durch neue psychologische oder biologische Einsichten gefordert. Der Mensch ist hier nicht Gegenstand irgendeiner Anthropologie. Der Mensch steht hier zur Frage in der tiefsten und weitesten, der eigentlich grundhaften Hinsicht: Der Mensch in seinem Bezug zum Sein – d. h. in der Kehre: Das Seyn und dessen Wahrheit im Bezug zum Menschen.*

Das »Geschehen« der Kehre, wonach Sie fragen, »ist« das Seyn als solches. Es läßt sich nur *aus* der Kehre denken. Dieser eignet keine besondere Art von Geschehen. Vielmehr bestimmt sich die Kehre zwischen Sein und Zeit, zwischen Zeit und Sein aus dem, wie Es Sein, wie Es Zeit gibt. Über dieses »Es gibt« versuchte ich in dem Vortrag »Zeit und Sein**«, den Sie selbst hier am 30. Januar 1962 gehört haben, einiges zu sagen.

Setzen wir statt »Zeit«: Lichtung des Sichverbergens von Anwesen, dann bestimmt sich Sein aus dem Entwurfbereich von Zeit. Dies ergibt sich jedoch nur insofern, als die Lichtung des Sichverbergens ein ihm entsprechendes Denken in seinen Brauch nimmt.

Anwesen (Sein) gehört in die Lichtung des Sichverbergens (Zeit). Lichtung des Sichverbergens (Zeit) erbringt Anwesen (Sein).

* M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937/38. GA Bd. 45. Hrsg. v. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M. 1984, S. 214.

** M. Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*. M. Niemeyer Tübingen 1969, S. 1–25.

Es ist weder das Verdienst meines Fragens noch der Macht- spruch meines Denkens, daß dieses Gehören und Erbringen im Er-eignen beruht und Ereignis heißt (vgl. »Identität und Differenz«, S. 30 ff. [GA Bd. 11, S. 46 ff.]). Daß für die Griechen das, was wir gedankenlos genug »Wahrheit« nennen, *Α-Λήθεια* heißt, und zwar in der dichterischen und in der *nicht* philosophischen ebenso wie in der philosophischen Sprache, ist nicht ihre Erfin- dung und Willkür. Es ist die höchste Mitgift für ihre Sprache, in der das Anwesende als ein solches zur Unverborgenheit und – Ver- bergen gelangte. Wer für das Erblicken des Gebens einer solchen Gabe an den Menschen, für das Schicken eines so Geschickten keinen Sinn hat, wird die Rede vom Seinsgeschick nie verstehen, so wenig wie der von Natur Blinde je erfahren kann, was Licht und Farbe sind.

Ihre Unterscheidung zwischen »Heidegger I« und »Heidegger II« ist allein unter der Bedingung berechtigt, daß stets beachtet wird: Nur von dem unter I Gedachten her wird zunächst das unter II zu Denkende zugänglich. Aber I wird nur möglich, wenn es in II enthalten ist.

Indes bleibt alles Formelhafte mißverständlich. Gemäß dem in sich mehrfältigen Sachverhalt von Sein und Zeit bleiben auch alle ihn sagenden Worte wie Kehre, Vergessenheit und Geschick mehrdeutig. Nur ein mehrfältiges Denken gelangt in das entspre- chende Sagen der Sache jenes Sachverhalts.

Allein dieses mehrfältige Denken verlangt zwar keine neue Sprache, aber ein gewandeltes Verhältnis zum Wesen der alten.

Mein Wunsch ist, Ihr Werk, für das Sie allein die Verantwor- tung tragen, möge helfen, das mehrfältige Denken der einfachen und deshalb die Fülle bergenden Sache des Denkens in Gang zu bringen.

Freiburg i. Br. Anfang April 1962

Martin Heidegger

BRIEF AN TAKEHIKO KOJIMA

(1963)

Sehr verehrter Herr Kollege Kojima!

Erlauben Sie mir, in der Weise auf Ihren gründlich durchdachten Brief einzugehen, daß ich seinen Gehalt auf drei Fragen zurückbringe. Dadurch könnten wir in die Nähe der fragwürdigsten Frage des Denkens gelangen.

1. Was heißt Europäisierung der Welt?
2. Was meint Ihr Wort von der »Menschenlosigkeit«?
3. Wo zeigt sich ein Weg zur Eigenheit des Menschen?

1. Was heißt Europäisierung der Welt?

Durch die Europäisierung der Welt ist etwas von Europa ausgegangen, was sich unaufhaltsam über die ganze Erde ausbreitet. Mit dem Namen »Europa« nennen wir das neuzeitliche Abendland. Die Neuzeit ist die letzte Epoche seiner bisherigen Geschichte. Dieses Zeitalter läßt sich in der historischen Betrachtung nach mannigfaltigen Hinsichten kennzeichnen. Insofern wir jedoch das Europäische hinsichtlich seiner planetarischen Herrschaft bedenken wollen, müssen wir fragen: Woher stammt diese Herrschaft? Woher nimmt sie ihre unheimliche Macht? Was ist in ihr das Herrschende? Als dessen sichtbarstes Zeichen darf, sofern wir auf das Verhältnis des Menschen zur Welt achten, die moderne Technik gelten. In deren Gefolge hat sich die moderne Industriegesellschaft gebildet. Die geläufige Vorstellung von der Technik deutet sie als die Anwendung der mathematisch-experimentellen Physik auf die Erschließung und Nutzung der Naturkräfte. In der Entstehung dieser Wissenschaft sieht man den Beginn der abendländischen Neuzeit, d. h. des Europäischen. Woher bestimmt sich das Eigentümliche der modernen Naturwissenschaft? Sie trachtet nach einem Wissen, das die Vorausberechenbarkeit der Naturvorgänge sicherstellt. Nur was vorausberechenbar ist, gilt als seiend. Der in der theoretischen Physik sich vollziehende mathematische Entwurf der Natur und das ihm gemäße experimentelle Befragen der Natur stellen sie nach bestimmten Hinsichten zur Rede. Die

Natur wird daraufhin herausgefordert, d. h. gestellt, sich in einer berechenbaren Gegenständlichkeit zu zeigen.

Denken wir nun die Technik aus dem im griechischen Wort »Techne« gemeinten Sachverhalt her, dann besagt Technik: Sichauskennen im Herstellen. »Techne« bedeutet eine Weise des Wissens. Herstellen heißt: Etwas, was vordem noch nicht als Anwesendes vorlag, ins Offenbare, Zugängliche und Verfügbare stellen. Dieses Herstellen, d. h. das Eigentümliche der Technik, vollzieht sich auf eine einzigartige Weise innerhalb der Geschichte des europäischen Abendlandes durch die Entfaltung der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft. Deren Grundzug ist das Technische, das zuerst durch die moderne Physik in seiner neuen und eigentlichen Gestalt zum Vorschein kommt. Durch die moderne Technik wird die in der Natur verschlossene Energie aufgeschlossen, das Erschlossene umgeformt, das Umgeformte verstärkt, das Verstärkte gespeichert, das Gespeicherte verteilt. Die Weisen, nach denen die Naturenergie sichergestellt wird, sind gesteuert, welche Steuerung sich ihrerseits wieder sichern muß. Überall walitet das herausfordernde, sichernde, rechnende Stellen. Inzwischen hat sich das Herstellen von Energien sogar auf die Produktion von Elementen und Stoffen ausgedehnt, die in der Natur selbst nicht vorkommen. Dieser Macht des Stellens ist auch der technische Charakter der neuzeitlichen Wissenschaft unterstellt. Die Macht des Stellens gilt es zu erfahren als das, was überall alles, was sein kann und ist, als berechenbaren und zu sichernden Bestand zum Vorschein bringt, – und nur als dieses. Die Macht des Stellens ist so wenig ein menschliches Gemächte, daß ihr die Wissenschaften, die Industrie und die Wirtschaft in gleicher Weise unterstellt, d. h. von ihr zu dem je verschiedenen Herstellen bestellt bleiben. Das Unausweichliche und das Unaufhaltsame dieser Macht des Stellens erzwingt die Ausbreitung ihrer Herrschaft über die ganze Erde. Zum Eigentümlichen dieser Macht gehört es, daß sie zeitlich sowohl wie räumlich stets jede jeweils erreichte Herrschaftsstufe übersteigt. Der Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnisse und der technischen Erfindun-

gen gehört zur Gesetzlichkeit des Stellens. Es ist keineswegs nur ein erst vom Menschen gesetztes Ziel. Zufolge der Herrschaft dieser Macht des Stellens verschwinden (zunächst oder für immer?) die landschaftlich-volkhaft gewachsenen Nationalkulturen zugunsten des Bestellens und Aufbereitens einer Weltzivilisation. Die Rede von der Europäisierung der Welt trifft zwar etwas Richtiges. Sie bleibt jedoch ein vordergründiger historisch-geographischer Titel, solange wir es unterlassen, dem Eigentümlichen der Macht des Stellens nachzudenken. Dies verlangt, erst einmal zu fragen, ob unser Denken und seine Überlieferung die Eignung mitbringt, den Anspruch dieser Macht zu hören und das in ihr waltende Stellen sachgerecht zu sagen. Auch das abendländisch-europäische Denken, das zum erstenmal von dieser Macht des Stellens betroffen und gestellt wurde, reicht in seiner bisherigen Gestalt nicht mehr hin, die Macht des Stellens aus ihrem Eigentümlichen her zu befragen. Bedenken wir das Besagte, dann wird deutlich, inwiefern allein schon die Erläuterung der folgenden Fragen im Vorfeld des Vermutens bleiben muß.

2. Was meint Ihr Wort von der »Menschenlosigkeit«?

Der Ausdruck »Menschenlosigkeit« ist in unserer Sprache nicht gebräuchlich und unverständlich. Aus dem Text Ihres Briefes wird jedoch klar, in welcher Richtung sich Ihre Gedanken über den Menschen im Weltalter der schrankenlosen Technisierung bewegen. Der Mensch steht in der sich steigernden Bedrohung, seine Menschlichkeit zu verlieren. Gemeint ist das ihn Auszeichnende, seine Eigenheit. Mag diese im Sinne der abendländisch-europäischen oder der ostasiatischen Auslegung des Menschseins vorgestellt werden, in jedem Fall ist an eine langher überlieferte Bestimmung des Menschen gedacht, die jetzt in der Gefahr steht, ausgelöscht zu werden. Demzufolge kann der Mensch nicht mehr der sein, der er vor der Übermächtigung durch die Macht des Stellens war.

Allein weit größer als die Gefahr dieses Verlustes scheint die andere zu bleiben: daß dem Menschen verwehrt wird, der zu werden, der er bislang noch nicht eigens sein konnte. Um diese Gefahr zu erblicken, gilt es zu fragen: Auf welche Weise ist der Mensch der Macht des Stellens ausgesetzt? Der Mensch ist, ohne dessen zu achten, selbst gestellt, d. h. herausgefordert, die Welt, in die er gehört, durchgängig als berechenbaren Bestand zu bestellen und sich selbst zugleich hinsichtlich der Möglichkeiten des Bestellens zu sichern. So bleibt der Mensch in den Willen zum Bestellen des Berechenbaren und seiner Machbarkeit gebannt. Der Macht des Stellens ausgeliefert, verstellt der Mensch sich selber den Weg in das Eigene seines Daseins. Weder die äußere Bedrohung durch eine Weltkatastrophe im Sinne der physischen Vernichtung des Menschen noch die innere Bedrohung durch den Wandel des Menschen in die sich zu sich selbst aufspreizende Subjektivität enthalten die entscheidende Gefährdung der Menschlichkeit des Menschen. Denn beide sind bereits nur Folgen des Geschicks, daß der Mensch, der Macht des Stellens ausgesetzt, als der von ihr für sie Bestellte die Bestandsicherung der Welt betreibt und damit ins Leere stößt. Dem entspricht die schleichende Langeweile des Daseins, die dem Anschein nach durch nichts bedingt und nie recht eingestanden, durch den Informationsbetrieb, durch die Vergnügungs- und Reise-Industrie zwar überdeckt, aber keineswegs beseitigt wird. Daß sein Eigentümliches dem Menschen durch die Macht des Stellens verweigert ist, darin liegt die gefährlichste Bedrohung der Menschlichkeit des Menschen. Und schon hat sich die Frage vorgedrängt:

3. Wo zeigt sich noch ein Weg zur Eigenheit des Menschen?

Wenn die Macht des Stellens das Ganze der Welt übermächtigt, dann gibt es außerhalb ihrer keinen Bezirk mehr, wo der gesuchte Weg sich zeigen könnte. Dann bleibt nur die Möglichkeit, den Weg innerhalb des Herrschaftsbereiches der Macht des Stellens

zu erkunden. Allein hier verstellt sich das menschliche Bestellen selber den Weg zum Eigenen des Menschseins.

Wie aber, wenn die Macht des Stellens in sich eine Vorzeichnung dessen verwahrt, was dem Menschen und nur ihm eigen ist? Steht es so, dann müssen wir, um dies zu erfahren, das Walten des Stellens eigens in den Blick bringen. Dies verlangt, daß wir, statt im Bestellen aufzugehen und die technische Welt zu betrachten, vor dem Walten des Stellens zurücktreten. Der Schritt davor zurück ist nötig. Doch zurück wohin? Es genüge hier, die Frage durch abwehrende Aussagen zu verdeutlichen. Der Schritt zurück meint nicht eine Flucht des Denkens in vergangene Zeitalter, meint vor allem nicht eine Wiederbelebung des Beginns der abendländischen Philosophie. Der Schritt zurück bedeutet auch nicht den Rückschritt im Gegensatz zu dem alles Bestellen fortreibenden Fortschritt, also den aussichtslosen Versuch, den technischen Fortschritt aufzuhalten. Der Schritt zurück ist vielmehr der Schritt heraus aus der Bahn, in der Fortschritt und Rückschritt des Bestellens geschehen. Durch diesen Schritt des Nachdenkens gelangt die Macht des Stellens in ein offenes Entgegen, ohne dabei ein Gegenstand zu werden. Für diesen Schritt wird die Macht des Stellens in ihrem Bezug zum menschlichen Bestellen der berechenbaren Bestände der Welt sichtbar. Dabei zeigt sich: Der Mensch ist der von der Macht des Stellens zum Herstellen der berechenbaren Bestände der Welt Herausgeforderte. Die Macht des Stellens braucht diese Beanspruchung des Menschen. Der so in den Anspruch genommene Mensch gehört mit in das Eigentümliche der Macht des Stellens. Der auf solche Weise Beanspruchte zu sein – dies zeichnet das Eigene des Menschenwesens im Weltalter der Technik aus.

Die Macht des Stellens läßt durch den Menschen das Anwesende der Welt im Charakter des berechenbaren und zu sichernden Bestandes erscheinen. Was das Anwesende, d. h. nach alter Benennung das Seiende, anwesen läßt, kennen wir als das Sein. Die in der Macht des Stellens waltende Beanspruchung des Menschen für das Bestellen (d. h. für die Erschließung der Welt als einer technischen) bezeugt die Zugehörigkeit des Menschen zum Eigentüm-

lichen des Seins. Sie bildet das Eigenste seiner Menschlichkeit. Denn erst auf dem Grunde einer Zugehörigkeit zum Sein kann der Mensch das Sein vernehmen. Nur im Blick auf sie läßt sich sagen, was Vernunft heißt, inwiefern diese als Auszeichnung des Menschen vorgestellt werden kann. Eine frühere Schrift (Was ist Metaphysik? 1929) kennzeichnet den Sachverhalt, daß der Mensch dem Anspruch des Seins entspricht und dadurch seiner jeweiligen Offenbarkeit eine Stätte des Bewahrens bereithält, durch das Wort: Der Mensch ist »der Platzhalter des Nichts« [GA Bd. 9 Wegmarken, S. 118]. Der schon 1930 ins Japanische übersetzte Vortrag wurde in Ihrem Land sogleich verstanden, im Unterschied zu der noch heute in Europa umlaufenden nihilistischen Mißdeutung des angeführten Wortes. Das hier genannte Nichts meint jenes, was im Hinblick auf das Seiende niemals etwas Seiendes, somit das Nichts »ist«, was aber gleichwohl das Seiende als ein solches bestimmt und daher das Sein genannt wird. Der Mensch: »der Platzhalter des Nichts« und der Mensch: »der Hirt (nicht der Herr) des Seins« (Brief über den Humanismus 1947 [GA Bd. 9, S. 342]) sagen das Selbe. Indes sprechen diese Wendungen noch eine unzureichende Sprache. Allein im vorliegenden Brief kommt es einzig darauf an zu erkennen: Gerade der Blick auf das Walten des Stellens, d. h. auf das Eigentümliche der Technisierung der Welt, weist einen Weg zum Eigenen des Menschen, das seine Menschlichkeit auszeichnet im Sinne der Beanspruchung durch das Sein für dieses. Der Mensch ist der von der Macht des Stellens für dieses Gebrauchte. Seine Eigenheit beruht darin, daß er nicht sich selbst gehört. Folgen wir dem Einblick, der uns zeigt, was in der technisierten Welt waltet, dann gewährt er die Möglichkeit einer entscheidenden Erfahrung. Die Macht des Stellens birgt, hinreichend bedacht, das Versprechen in sich, daß der Mensch in das Eigene seiner Bestimmung gelangen kann, wenn er sich für einen langmütigen Aufenthalt in der fragwürdigsten aller Fragen bereit hält. Diese denkt dem nach, worin sich das Eigentümliche dessen verbirgt, was das abendländisch-europäische Denken bisher unter dem Namen »Sein« vorstellen mußte.

Solang das Denken sich nicht auf den Weg begibt, der mit dem Schritt zurück ihm gewiesen ist, solange treibt ein noch überall umlaufender Irrtum sein Unwesen. Er besteht in der Forderung, der Mensch müsse der Herr der Technik werden und dürfe nicht länger ihr Knecht bleiben. Aber der Mensch wird niemals Herr dessen, was das Eigenste der modernen Technik bestimmt. Deshalb kann er auch nicht nur ihr Knecht sein. Das Entweder-Oder von Herr und Knecht gelangt nicht in den Bereich des hier waltdenden Sachverhaltes. Wenn es gelungen ist, die Atomenergie unter Kontrolle zu bringen, bedeutet dies schon, der Mensch sei der Technik Herr geworden? Keineswegs. Die Nötigung zur Kontrolle bezeugt gerade die Macht des Stellens, bekundet die Anerkennung dieser Macht, verrät das Unvermögen menschlichen Tuns, sie zu übermächtigen, enthält aber zugleich den Wink, dem noch verborgenen Geheimnis der Macht des Stellens nachdenkend sich zu fügen. Solches Nachdenken ist nicht mehr durch die bisherige abendländisch-europäische Philosophie zu vollziehen, aber auch nicht ohne sie, d. h. ohne daß ihre erneut angeeignete Überlieferung auf einen geeigneten Weg gebracht wird. Das moderne Weltalter, das in wenigen Jahrhunderten sich entfaltete und durch zwei Jahrtausende vorbereitet wurde, läßt sich weder über Nacht noch überhaupt durch eine nur menschliche Machenschaft so ans Licht bringen, daß eine in ihr Eigenes gerettete Menschlichkeit des Menschen in ihm einen Aufenthalt des Wohnens finden kann.

Freiburg i. Br., den 18. August 1963

Martin Heidegger

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Der von Martin Heidegger als Sammelband eingerichtete Band 11 der Gesamtausgabe gliedert sich in drei Teile. Im *ersten Teil* sind drei gedankentiefe Vortragstexte aus der Mitte bzw. der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre zusammengestellt: *Was ist das – die Philosophie?*, im August 1955 in Cerisy-la-Salle/Normandie zur Einleitung eines Gespräches gehalten und 1956 als Einzelveröffentlichung im Verlag Günther Neske Pfullingen erschienen; *Der Satz der Identität*, der beim fünfhundertjährigen Jubiläum der Universität Freiburg i. Br. am 27. Juni 1957 zum Tag der Fakultäten gehaltene Festvortrag; *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, gesprochen am 24. Februar 1957 in Todtnauberg als Abschluß einer Seminarübung des Wintersemesters 1956/57 über »Hegels ›Wissenschaft der Logik‹«. Der zweite und der dritte Vortragstext wurden unter dem Buchtitel »Identität und Differenz« 1957 ebenfalls im Verlag Günther Neske Pfullingen veröffentlicht. (*Der Satz der Identität* erschien gleichzeitig in dem Jubiläumsband »Die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 1457–1957. Die Festvorträge bei der Jubiläumsfeier«. Hans Ferdinand Schulz Verlag Freiburg im Breisgau 1957, S. 69–79.) Weil die in der Buchveröffentlichung »Identität und Differenz« zusammengestellten Texte dem Sammelband 11 das Hauptgewicht geben, wählte Heidegger für diesen Band der Gesamtausgabe den gleichen Titel.

Der *zweite Teil* enthält den Wiederabdruck zweier Erstveröffentlichungen: des vierten Vortrags *Die Kehre* aus den vier Bremer Vorträgen »Einblick in das was ist« von 1949 in dem Bändchen »Die Technik und die Kehre« (Verlag Günther Neske Pfullingen 1962) sowie des ersten Vortrags der vier Freiburger Vorträge von 1957 »Grundsätze des Denkens«, deren dritter Vortrag »Der Satz der Identität« war. Für die Veröffentlichung dieses ersten, titellosen Vortrags im Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie (Verlag Karl Alber, 6. Jg. Heft 1/3 1958, S. 33–41) gab Heidegger diesem Text den Titel der Vortragsreihe.

Im *dritten Teil* gelangen zwei in Briefform verfaßte Texte zum Wiederabdruck: der als Vorwort für das Buch »Heidegger. Through Phenomenology to Thought« (Martinus Nijhoff/The Hague 1963, S. IX–XXIII) erschienene Brief an Pater William J. Richardson und der an den Japaner Takehiko Kojima gerichtete Brief von 1963, erschienen in: »Begegnung«. Zeitschrift für Literatur, bildende Kunst, Musik und Wissenschaft. Jg. 1, Nr. 4 (9. Jg. der Internationalen Bodenseezeitschrift). Hrsg. von Dino Larese, Amriswil o.J. [1965], S. 4–7.

Aus Heideggers Handexemplaren der zum ersten Teil vereinigten Vortragstexte wurden über 250 *Randbemerkungen* transkribiert, die als Fußnoten wiedergegeben werden. Zu den Randbemerkungen im weiten Sinne gehören außer den Randbemerkungen im engen Sinne die zahlreichen textlichen Verbesserungen und Überarbeitungen. Um jedoch die Texte in ihrer von Heidegger zum Druck gebrachten Gestalt unverändert zu erhalten, wurden im Band 11 auch die Texteingriffe in die Fußnoten gesetzt. Sowohl von *Was ist das – die Philosophie?* wie von *Identität und Differenz* liegen jeweils zwei Handexemplare der 1. Auflage vor. Da die Anzahl der Randbemerkungen ungewöhnlich groß ist, konnte deren Zählung nicht durch Kleinbuchstaben wie in anderen Bänden der Gesamtausgabe erfolgen. Stattdessen wurden in runde Klammern gesetzte Ziffern (wie bereits in Band 64) gewählt, die sich von den Ziffern der Fußnoten ohne Klammern unterscheiden. Um kenntlich zu machen, ob die jeweilige Randbemerkung aus dem einen oder dem anderen Handexemplar stammt, ist die Ziffer der Randbemerkung entweder in einfache oder aber in doppelte Klammern gesetzt. Gelegentlich gibt es zu ein und derselben Textstelle in beiden Handexemplaren unterschiedliche Randbemerkungen. In einem solchen Fall werden zwei fortlaufende Ziffern zuerst in einfache, dahinter in doppelte Klammern gesetzt. In jenen Fällen aber, in denen Heidegger dieselbe Randbemerkung in beide Handexemplare eingetragen hat, wird dieselbe Ziffer zweimal, zuerst in einfachen, dahinter in doppelten Klammern, verwendet.

Am Schluß des ersten Handexemplars von »Identität und Differenz« steht unter der Überschrift *Anhang* ein im Stil der Randbemerkungen von Heidegger handschriftlich eingetragener Text, auf den er in den Randbemerkungen zum Text »Der Satz der Identität« gelegentlich verweist. In diesem *Anhang* hebt Heidegger mit Blick auf die von ihm in »Der Satz der Identität« verwendeten Worte »Sprung« und »Absprung« das »Unzureichende« dieser Sprechweise heraus. Viele der Randbemerkungen greifen diese immanente Selbstkritik auf.

In das erste der beiden Handexemplare von »Identität und Differenz« hat Heidegger außer einem Aufzeichnungsblatt zum Vorwort dieser Veröffentlichung drei *Zettelbündel* eingelegt, deren zwei sich auf den Text »Der Satz der Identität« beziehen, während das dritte auf den Text »Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik« Bezug nimmt. Die Zettelbündel zum Identitäts-Vortrag erläutern »das >eigentlich< Unzureichende« dieses Textes. Das dritte Zettelbündel notiert Besinnungen zum Verhältnis Heidegger – Hegel. Diese Zettelbündel sind im Anschluß an den *Anhang* als *Beilagen* abgedruckt.

Die im ersten Handexemplar von »Identität und Differenz« auf der Seite der »Hinweise« aufgeführten drei *Druckfehler* sind im Band 11 auf den Seiten 35, 40, 59 berichtigt worden. Darüberhinaus finden sich im Erstdruck kleine Korrekturen, die nicht den Sinn berühren und die deshalb stillschweigend in den Band 11 übernommen wurden: S. 35 und 38 (Absatz), S. 60 (Komma), S. 62 (zwei Großschreibungen und Anführungszeichen), S. 63 und 74 (Wortstellung), S. 78 (Komma). Zu Beginn des zweiten Handexemplars von »Identität und Differenz« hat Heidegger auf die Seiten 34, 36, 37, 39, 40, 43, 43, 48, 81 verwiesen, auf denen er Eingriffe in den Text vorgenommen hat. Die Kursivierungen einzelner Worte (*übereignet, Wesen*) auf den Seiten 39, 40, 43 sowie die Tilgung eines Kommas auf S. 43 (vor »und zwar«) wurden stillschweigend übernommen. Die übrigen aufgeführten Eingriffe, die jedoch nur einen kleinen Teil der insgesamt im Drucktext vorgenommenen Überarbeitungen bilden, wurden wie die

nicht aufgelisteten Texteingriffe als Randbemerkungen im weiten Sinne behandelt und als Fußnoten wiedergegeben: S. 34 die in zwei Varianten veränderte Übersetzung des Platon-Zitats, S. 36 »die Identität, S. 37 »der Identität, S. 39 »gebracht, S. 43 »sogar, S. 48 »die Identität, S. 81 eine Ergänzung zu den »Hinweisen«. Die beiden unterschiedlichen Eingriffe in die Übersetzung des Platon-Zitats ergaben sich daraus, daß Platon in der angegebenen Textstelle insgesamt drei Gattungen, außer Ruhe und Bewegung auch das Seiende, im Blick hat, während Heidegger aus Gründen der Vereinfachung für den Zweck seines Vortrags seine Übersetzung nur auf zwei Gattungen (Ruhe und Bewegung) abgestimmt hat, da es ihm in diesem Zitat nur auf das »ihm selbst dasselbe« ankam.

In eckige Klammern gesetzte bibliographische Ergänzungen und Fußnoten stammen vom Herausgeber dieses Bandes.

Der Text *Was ist das – die Philosophie?* läßt die Frage nach dem künftigen Wesen der Philosophie einmünden in die Notwendigkeit einer Erörterung des Verhältnisses von Denken und Dichten. *Der Satz der Identität* denkt im »Schritt zurück« die Identität aus dem Ereignis als dem Zusammengehören von Sein und Mensch. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* bestimmt die Wesensherkunft der Metaphysik aus der Differenz als dem Austrag von entbergender Überkommnis und sich bergender Ankunft. Der für die Erstveröffentlichung des Vortrags *Die Kehre* leicht überarbeitete Text, dessen unbearbeitete Fassung in GA Bd. 79 (S. 68–77) vorliegt, denkt die Kehre im Ereignis, während der für die Erstveröffentlichung geringfügig bearbeitete Vortrag »Grundsätze des Denkens«, dessen unbearbeitete Fassung in GA Bd. 79 (S. 81–96) veröffentlicht ist, den geschichtlichen Horizont für den Vortrag »Der Satz der Identität« verdeutlicht. Das *Vorwort* für Pater William J. Richardson ist in Ergänzung zum »Brief über den Humanismus« eine Erläuterung dessen, was mit dem Wort der »Kehre« im Denken Heideggers sachlich gemeint und gesagt ist. Eine Texterweiterung, die erste Randbemerkung und einige kleinere Texteingriffe wurden einem von Heidegger handschrift-

lich überarbeiteten Typoskript entnommen, während die zweite Randbemerkung aus dem Handexemplar (Separatum) des Vorwörteres stammt. Der *Brief an Takehiko Kojima* handelt vom Wesen der modernen Technik – ein Thema, das auch in den beiden Texten der Einzelveröffentlichung »Identität und Differenz« bedacht wird. So zeigt sich, daß alle im Band 11 zusammengestellten Texte ihren sachlichen Zusammenhang aus den ineinandergreifenden großen Themen des seinsgeschichtlichen Denkens erhalten.

*

Dem Nachlaßwalter, Herrn Dr. Hermann Heidegger, habe ich wieder für das Nachkollationieren der von mir übertragenen Randbemerkungen und Beilagen aus den Handexemplaren Martin Heideggers sowie für die Gesamtdurchsicht der Satzvorlage herzlich zu danken.

Frau Priv.-Doz. Dr. Paola-Ludovika Coriando vom Philosophischen Seminar der Universität Freiburg hat den editorischen Werdegang auch dieses Bandes hilfreich begleitet, wofür ich ihr meinen besonderen Dank schulde. Ihr und Frau Jutta Heidegger sowie Frau Helene und Herrn Dr. Peter von Ruckteschell danke ich herzlich für die Mühe und Sorgfalt, mit der sie mich bei den Korrekturarbeiten unterstützt haben. Herrn Dr. Dr. Günther Neumann sage ich meinen herzlichen Dank für die nochmalige Kollationierung des Umbruchs mit der Satzvorlage. Schließlich richtet sich ein herzlicher Dank an Prof. Dr. Hans-Christian Günther vom Seminar für Klassische Philologie der Universität Freiburg für aufschlußreiche Hinweise.

Freiburg, im Februar 2006

F.-W. v. Herrmann