MARTIN HEIDEGGER

# GESAMTAUSGABE

III. ABTEILUNG: UNVERÖFFENTLICHTE ABHANDLUNGEN
VORTRÄGE – GEDACHTES

BAND 78
DER SPRUCH DES ANAXIMANDER

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

# DER SPRUCH DES ANAXIMANDER

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Manuskript einer nicht vorgetragenen Vorlesung,
geschrieben vermutlich Sommer/Herbst 1942.
Herausgegeben von Ingeborg Schüßler

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2010
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 Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,
alterungsbeständig ISO 9706 und PEFC-zertifiziert. Printed in Germany
ISBN 978-3-465-03670-8 kt · ISBN 978-3-465-03671-5 Ln

INHALT

EINLEITUNG

*Der Spruch des Anaximander und seine Übersetzungen: Nietzsche und Diels*

§ 1. Zitierung des Spruches und der Übersetzungen von Nietzsche und Diels . . . . . 1

§ 2. Verschiedenheit und Gemeinsamkeit der beiden Übersetzungen. Nietzsches philosophische und Diels' philologische Intention. Die traditionelle Ansetzung des frühgriechischen Denkens als »Naturphilosophie« und die Zuordnung des Anaximander zu derselben . . . . . 3

§ 3. Der eigentliche Grund der Einstimmigkeit der beiden Übersetzungen: die Vorrangstellung Platons

a) Übersetzung als Auslegung innerhalb einer vorgefaßten »Auslege«. Der Platonismus als »Auslege« des frühgriechischen Denkens als »vorplatonischer« bzw. »vorsokratischer Philosophie« . . . . . 9

b) Grundzüge des Platonismus: die ἰδέα als das »Sein« und die Unterscheidung von Sinnlichem und Nicht-Sinnlichem als Bereich des Denkens. »Philosophie« = Platonismus. Platonismus = Idealismus. Die Gegenbewegungen zum Idealismus und der Materialismus als Gestalten des Platonismus . . . . . 12

c) Die Abhängigkeit der Übersetzungen von Diels und Nietzsche vom Platonismus des traditionell-klassischen Bildungsbestandes des 19. Jahrhunderts. Nietzsches Philosophie als »umgedrehter Platonismus«. – Hegels *philosophische* Auslegung der »älteren Philosophen« im Ausgang von Aristoteles . . . . . 15

§ 4. Die wesentlichen Bedenken gegen das Vorhaben der Auslegung des Spruches. – Die Möglichkeit unseres von ihm Eingenommenseins ..... 22
§ 5. Der Bau des Spruches: seine Gliederung in zwei Teile und die Verbindung derselben durch das Wort γάρ ..... 26

## VORBEREITENDE EINFÜHRUNG IN DAS ZU DENKENDE

### *Das »Wovon« des Spruches im Ganzen: τὰ ὄντα. Die Frage der Übersetzung von τὰ ὄντα und die griechische Erfahrung des Seins*

§ 6. Die wörtliche[1] Übersetzung von τὰ ὄντα als Anstoß für das Denken ..... 33
a) Destruktion[2] der üblichen Übersetzung von τὰ ὄντα durch »die Dinge« und vorläufige Übersetzung durch »die Seienden«. – τὰ ὄντα als »Wovon« des Spruches *im Ganzen* und als das uns in ihm in Anspruch Nehmende ..... 33
b) Verdeutlichung des in τὰ ὄντα Genannten: das ὄν als Partizip zum Verb εἶναι, »sein«. – Die Herabsetzung des »Seins« zum Hilfszeitwort in der Grammatik, das heute herrschende Verständnis von »Sein« als Wirklichkeit und die Herkunft beider aus dem *Entzug* des Seins selbst. – Die Zweideutigkeit des ὄν als Partizip: »das *Seiende* – im Sein«, »das *Sein* – des Seienden« ..... 37

[1] Anm. d. Hg.: Heidegger unterscheidet »wörtliche« und »wortgetreue« (den Sinn wiedergebende) Übersetzung (vgl. S. 50 f.).

[2] Anm. d. Hg.: Das Wort »Destruktion« – das gemäß *Sein und Zeit* (§ 6) die Freilegung des ursprünglichen (griechischen) Sinnes der wesentlichen Worte des abendländischen Denkens durch den *Abbau* der ihn überlagernden traditionellen Bedeutungsschichten bezeichnet – kommt in der Vorlesung »Der Spruch des Anaximander« selbst nicht vor. Es charakterisiert aber treffend das von Heidegger durchgängig in ihr geübte Vorgehen. So erscheint es angemessen, es im Rahmen des Inhaltsverzeichnisses einzuführen, das über den Gang der Vorlesung orientieren soll.

c) Die Zweideutigkeit des ὄν als Anlaß der Frage nach der Unterscheidung von Sein und Seiendem als Aufgabe des zukünftigen Denkens. – Die Unterscheidung als ungesagter, ungedachter Bereich des abendländischen Denkens seit der griechischen Frühzeit und als das *ungesprochene Worin* des Spruches des Anaximander ..... 43

d) Die Pluralform und die ihr gemäße Zweideutigkeit von τὰ ὄντα: »*die* Seienden« – »*das* Seiende«. Abweis der Bedeutung von τὰ ὄντα als »Ausschnitt« des Seienden. – Die *Versammlung* aller je »Seienden« in die Einheit des Seins als ein weiteres *Ungesprochenes* des Spruches ..... 48

§ 7. Die wortgetreue Übersetzung von τὰ ὄντα ..... 52

a) Die Frage nach der Bedeutung von »Sein« und die Flüchtigkeit unseres Verständnisses von Sein. Die ungeklärte Bedeutung von Sein bei uns heute (»Sein« = Wirklichkeit) und die Frage nach seiner Bedeutung bei den Griechen ..... 52

b) Vorläufige Freilegung des griechischen Sinnes von Sein ..... 56

α) Rückgang auf Homer (*Ilias* I, 70): τὰ ἐόντα = das gegenwärtig Seiende, i.e. das »zur Zeit« Anwesende. »Sein« = gegenwärtig sein, anwesen ... 56

β) Rückgang auf einige sprechende griechische Worte. »An-wesen« = sich an-bringen, Bracht, Pracht, Er-scheinen, Glänzen ..... 60

§ 8. *Exkurs*: Aufhellung der griechischen Erfahrung von Sein durch die griechische Dichtung. Auslegung der Eingangsworte von Pindars *V. Isthmischer Ode* (Verse 1–18) ..... 65

a) Das Gold als περιώσιος ἄλλων (»über-ragend an Sein [alles] andere und ausbreitend Sein um [sich] herum«) ..... 67

α) Die Erfahrung des Seins im Glanz des Goldes.

»Sein« = leuchten, glänzen, scheinen, (her-)an--wesen – im in sich Zurückquellen ..... 67
β) Unterscheidung der griechischen Erfahrung des Goldes gegen die heutige Vorstellung vom Gold als »Wert« ..... 69
b) Das Gold »geachtet wegen der Θείa«. Die Θείa als »Mutter des Helios« und das *Wesen* des Seins als das lichtend in sich zurückgehende Offene. Die Θείa als »Mutter« der Götter und der Menschen; die Götter (θεοί) als die »Hereinblickenden« (θεάοντες) und die Menschen als die erblickt erblickenden »Tag-wesen« (ἐπάμεροι) (*Pythia* VIII, 95) ..... 76
c) Der Wesensblick des Menschen für das Gold und das Erscheinen alles Seienden von ihm her. »Sein« = her-vor-ragen (πέλειν). Das Staunen (θαυμάζειν) als ge-stimmtes Offensein für den Glanz des Seins. – Scheinen und bloßer Schein ..... 83
d) Der Mensch, die Θείa und die θεοί. – Der sterbliche Mensch als gelichtetes Da-sein, »geschicklich dem Geschick« (εὖ πάσχων) ..... 89
e) Der Mensch und die Sprache (λόγος). Sprache und Dichtung (λόγος ἐσθλός). Das dichtende Sagen als Schmieden des Goldes in die Sprache (Pindar, *Fragment* 194) ..... 95
§ 9. Der griechische Sinn von τὰ ὄντα: »die Anwesenden« bzw. »das Anwesende«, d.i. alle je Anwesenden in ihrer Versammlung in das Sein. – Das Sein als Ἕν (Heraklit, Parmenides) und als Λόγος (Heraklit) ..... 98

ERSTES KAPITEL

## Der erste Teil des Spruches

*Das, »was« der erste Teil des Spruches von »den Anwesenden« (τὰ ὄντα) sagt: γένεσις und φθορά – ἐξ ὧν / εἰς ταῦτα – κατὰ τὸ χρεών*

§ 10. Γένεσις und φθορά. – Die Frage der Übersetzung. Destruktion der gewohnten Vorstellungen von γένεσις und φθορά und Gewinnung ihres griechischen Sinnes aus dem Sein als An-wesen . . . . . 103

a) Destruktion der gewohnten Vorstellungen von γένεσις und φθορά . . . . . 103

b) Aufschließung des griechischen Sinnes der γένεσις aus dem ἔστι im ersten Teil des Spruches (γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι). γένεσις = Ent-stehen, Her-vor--kommen, An-wesen. Der »ek-statische« Charakter des Ent-stehens und das im Ent-stehen wesende Ent-gehen . . . . . 109

c) Aufschließung des griechischen Sinnes der φθορά aus dem (im An-wesen wesenden) Ab-wesen. φθορά = Ent-gehen. Das im Ent-gehen wesende Ent-stehen gemäß dem γένεται im ersten Teil des Spruches (φθορὰ γένεται τοῖς οὖσι). – Die wechselseitige Verschränkung von Ent-stehen und Ent-gehen . . . . . 115

d) An-wesen als *Einheit* von γένεσις und φθορά (An--wesen = Her-an-wesen im aufscheinenden Ab--wesen). – Die Erfahrung des Seins qua An-wesen als unumgängliche Grundlage für das Verständnis der Auslegung . . . . . 117

§ 11. Das »Woraus« des Ent-stehens und das »Wohin« des Ent-gehens. – Der Plural des »Woraus« (ἐξ ὧν) und des »Wohin« (εἰς ταῦτα) und ihre Selbigkeit (ταῦτα – τὰ αὐτά) . . . . . 121

§ 12. Τὸ χρεών. – Die Frage der Übersetzung. Erste Auslegung in der Orientierung an der Form des Singular: τὸ χρεών = der den Plural von εἰς ὧν und εἰς ταὐτα in sich versammelnde Singular des An-wesens selbst ..... 123

§ 13. Die eigentliche Auslegung von τὸ χρεών

a) Die lexikalischen Bedeutungen von τὸ χρεών und das Unzureichende derselben. ..... 127

b) Auslegung von τὸ χρεών aus dem im ersten Teil des Spruches Gedachten: τὸ χρεών = das *Wesen* des An-wesens ..... 132

α) Die lexikalische Bedeutung von »Not« als Leitfaden der Auslegung. τὸ χρεών: die »nötigende« Ver-fügung von Ent-stehen und Ent-gehen bzw. von Gewähren und Einbehalten in die »Selbigkeit« des Anwesens. Nötigung als gewaltloses, nicht ablassendes Weisen bzw. als sein lassender Anspruch. τὸ χρεών: der (das einige An-wesen als solches) sein lassende Anspruch, d. i. »der Brauch« ..... 132

β) Verdeutlichung der Auslegung des χρεών als »Brauch«: »Brauchen« = bedürfen *und* dürfen. Der »Brauch« als einbehaltendes Gewähren, als Versammlung von Ent-stehen und Ent-gehen in die Einheit des An-wesens, als einbehaltendes Wesenlassen des An-wesens als *Weile* ..... 135

ZWEITES KAPITEL

## Der zweite Teil des Spruches

### *I. Das »Worüber« des zweiten Satzes: αὐτά bzw. τὰ ὄντα*

§ 14. Destruktion der philologischen, traditionellen Auslegung des zweiten Satzes als einer »poetischen« Wiederholung des ersten. Der Unterschied zwischen dem »Subjekt« des ersten und dem des zweiten Satzes: γένεσις und φθορά (= das Sein) – αὐτά bzw. τὰ ὄντα (= das Seiende). – Die Frage nach der ungesprochenen Unterscheidung von Sein und Seiendem als dem Grunde des Unterschiedes beider Sätze ..... 137

§ 15. Τὰ ὄντα. – Aufweis der bereichlosen Weite von τὰ ὄντα im Durchgang durch die Destruktion der gewohnten Auslegung von τὰ ὄντα als des gesonderten Bereiches der »Natur« ..... 142

a) Τὰ ὄντα: Alles Anwesende, »das Seiende«, »die Natur«. Natur als φύσις, d. i. als von sich her Aufgehen, Ent-stehen, An-wesen ..... 142

b) Die Zugehörigkeit des Menschen zur φύσις und seine Sonderstellung als Sterblicher. Der Tod als das Äußerste des Anwesens und als das Innerste aller Anwesung. Die Götter als zum Anwesenden Gehörige. – τὰ ὄντα = τὰ πάντα ..... 146

c) *Ausblick* : Die griechische Erfahrung des Seins als φύσις und das kommende Geschick. Das Ereignis der Lichtung des Seins in der griechischen Frühe, die Ungedachtheit der Unverborgenheit und die daraus folgenden bereichshaften Beschränkungen des Seins. – τὰ ὄντα: die bereichlose Weite des Anwesens alles Anwesenden (Homer, *Ilias* 70) ..... 150

*II. Das, »was« über τὰ ὄντα ausgesagt wird:*
*δίκη – τίσις – ἀδικία – ἡ τοῦ χρόνου τάξις*

§ 16. Die Frage der Übersetzung der genannten Worte. – Destruktion der traditionellen Auslegung derselben als aus dem sittlichen Bereich auf die Natur übertragener »poetischer« Metaphern und Auslegung derselben als bereichlos weiter Worte des Seins qua An-wesen. – Die Unterscheidung von Sein und Seiendem als Leitfaden und die verborgene Not der ihr folgenden Auslegung . . 157

§ 17. Δίδωσι δίκην. – Δίκη. Destruktion der traditionellen Auslegung (*ius, iustitia*) und Rücknahme in die griechische »Auslege«: δίκη = »Recht«, »Fug und Recht«. δίκη (δεικνύναι): der weisend verfügende Fug. – διδόναι = »geben«. Auslegung aus dem fügenden »Brauch« (τὸ χρεών). διδόναι δίκην: »gehörenlassen Fug dem Brauch« . . . . . 160

§ 18. Δίδωσι καὶ τίσιν ἀλλήλοις. – Das zweifache Gerichtetsein des διδόναι und sein »Zumal« (καί): 1. διδόναι δίκην: »Fug gehören lassen« dem *An-wesen*, 2. διδόναι τίσιν ἀλλήλοις: »Ruoch gehören lassen« je dem anderen (*Anwesenden*) sowie je »einander«. ἡ τίσις = »die Ruoch« . . . . . 164

§ 19. Ἡ ἀδικία . . . . . 167

a) Die Gefahr der »Irre« (aus »Fug« und »Ruoch« geraten) und die ἀδικία. Destruktion der traditionellen Übersetzung von ἀδικία (»Ungerechtigkeit«). Übersetzung bzw. erste Worterläuterung in der Orientierung an δίκη = »Fug« → ἀδικία = der »Unfug« . . . . 167

b) Aufdeckung des im *An-wesen* selber wesenden »Unfugs« durch Verdeutlichung des Anwesens aus dem Hinblick auf die *Zeit*. – Anwesen = »zur Zeit« anwesen; Zeit als offene Weite. – Das Weilen in die Zeit als die eigentliche Fuge des (aus Ent-stehen und Ent-gehen gefügten) An-wesens. Der »Brauch« als Fug des »Un-« (qua »Mangel« an Fug), d. i. als »Unfug« . . . . . 169

c) Das primär im Wort »Unfug« genannte anfängliche, eigentliche Wesen des Unfugs: die erfügende *Verfügung* der Fuge. – »Un-« = »entgegen«, »gegen«. Widriges und *sich zukehrendes* »Gegen«. Das »Ent--gegen« als Wort für die *Verwindung* des »Gegen« (qua Her ..., Her-an) ins »Ent-« (qua Weg) und des »Ent-« ins »Gegen« durch das Hineinwinden des sich *zukehrenden* »Gegen« in das Gewinde beider (als Weile). »Un-Fug« = das *Un-* als der *Fug* ..... 173

d) Das sekundär im Wort »Unfug« genannte abgeleitete Wesen des Unfugs: das *Ausbleiben* des Fugs infolge des sich Entwindens (aus der Verwindung in die Weile) in das Beharren auf dem bloßen Verharren. – Fug und Ruchlosigkeit als Folgen des sich Entwindens ..... 177

e) Terminologische Klärung der Zweideutigkeit von »Unfug« und »Verwindung«. – »Unfug«: 1. *Un-Fug* (= Fug des Un); 2. *Unfug* (= Ausbleiben des Fugs).– »Verwindung«: 1. Hineinwinden des fügenden »Un-« in das Gewinde des Brauchs; 2. Verwinden des Unfugs (qua Ausbleiben des Fugs). – Hinweis auf die Herkunft der Zweideutigkeit des »Unfugs« aus der Zweideutigkeit des ὄν ..... 178

§ 20. Ἡ τοῦ χρόνου τάξις. – Χρόνος ..... 183

a) Die Aufgabe der Auslegung des Wesens der Zeit aus dem Spruch des Anaximander selbst sowie aus der griechischen Dichtung ..... 183

b) Destruktion des heutigen Zeitbegriffs durch einige allgemeine Betrachtungen zu seiner Geschichte ... 184

α) Der heute herrschende Zeitbegriff: Zeit als Uhrzeit, »Raum und Zeit« als Koordinaten der wissenschaftlich technischen Vergegenständlichung alles Seienden. Bergsons Unterscheidung von *temps* und *durée*. Die Herkunft der Zeit als berechenbarer Zeit aus dem Wesen der Technik.... 184

β) Die Herkunft des Wesens der Technik aus dem Sein selbst. Aktuelle Beispiele der universalen Herrschaft der Technik ..... 188
γ) Die Vorbereitung der technischen Vorstellung von Raum und Zeit durch Aristoteles: Auslegung der Zeit aus dem Sein des *Seienden* in Vergessenheit der Lichtung von Sein aus der *Zeit*. – Der Entzug der Lichtung (Wahrheit) des Seins als Grundzug der Geschichte von Aristoteles bis Nietzsche .... 191
c) Hinweise zur Gewinnung des primären, eigentlichen Wesens der Zeit ..... 193
α) Die Entsprechung von »Raum und Zeit«: Raum als »Ort, an dem ...« (τόπος) – Zeit als »Zeit, zu der ...«. Anzeige des eigentlichen Wesens der Zeit durch eine Reihe von sprachlichen Wendungen. Zeit als Zeitigung des Zeitigen und Unzeitigen ..... 193
β) Die Vergessenheit der zeitigenden Zeit und die Langeweile als ausgezeichnetes Phänomen der Bezeugung der Nähe der Zeit als Lichtung von Sein ..... 196
γ) Die Zeit als das Zeitigende des Anwesens des Anwesenden je zu seiner Zeit, d. i. als das Zeitigende der jeweiligen Weile. Das eigentliche Wesen der Zeit: das *Erweilnis* ..... 198
§ 21. Ἡ τοῦ χρόνου τάξις. – Τάξις
Ungemäßheit der bisherigen Übersetzungen. Auslegung von τάξις aus der Zeit als erweilender Zeit. ἡ τάξις: die zuweisende Einweisung des je Seienden in die jeweilige Weile. – Hinweis auf die durchgängige Selbigkeit des in den wesentlichen Worten des zweiten Satzes Gedachten ..... 200
§ 22. Die Frage nach dem Verhältnis der beiden Sätze des Spruches des Anaximander. Das Rätselwort γάρ als Nennung des fraglichen Verhältnisses ..... 202

DRITTES KAPITEL

## Das Verhältnis der beiden Teile des Spruches. Das Rätselwort γάρ

### *I. Vorläufige Bestimmung des Einigenden der beiden Teile*

§ 23. Die Frage nach dem Wie des Vorgehens zur Klärung des Verhältnisses der beiden Teile ..... 205
a) Der (vermeintliche) primäre Hinblick auf das *Ganze* gemäß dem Vorrang des Ganzen vor den Teilen. – Kritische Erörterung der gegenständlich-analytischen Vorstellung der Sprache als eines aus mannigfachen Ganzheiten (Schichten) bestehenden Ganzen ..... 205
b) Der primäre Hinblick auf das im Spruch sich zur Sprache bringende *Einfache* als Grund seiner Einheit. Das Sein als das Gesprochene und das Einfache als das *Ungesprochene* des Spruches ..... 208
§ 24. Die im ὄν liegende, ungesprochene *Unterscheidung von Sein und Seiendem* als das einigend-entzweiende *Einfache* des Spruches und ihre Auslegung aus diesem selbst ... 211
a) Vorläufige Auslegung der Unterscheidung (die Seienden = die Jeweiligen / das Sein = die Weile) und destruierende Abhebung derselben gegen bekannte Unterscheidungen der Metaphysik (essentia / existentia; Reales / Rationales). Rückführung der metaphysischen Unterscheidungen auf »*die* Unterscheidung« als ihre ungedachte Herkunft ..... 211
b) Weitere Auslegung »*der* Unterscheidung«: die *ungesprochene Selbigkeit* von ἀδικία, χρεών und τοῦ χρόνου τάξις als das *Gefüge* der *Unterscheidung*. – Die Frage nach dem Anhalt für die Auslegung des Wesens des Seins als des *versammelnden Selben* ..... 215

*II. Das »andere Wort« des Anaximander*
*Ἀρχὴ τῶν ὄντων φύσις ἄπειρος*

§ 25. Aufweis des »anderen Wortes« als Eigentum des Anaximander im Ausgang von dem als echt geltenden ἄπειρον. – Infragestellung der durch Hegel geprägten Übersetzungen von τὸ ἄπειρον. – Die die Auslegung des »anderen Wortes« leitende Fragefolge ..... 217

§ 26. Auslegung des »anderen Wortes« des Anaximander im Ausgang von der in ihm genannten ἀρχή ..... 221

a) Destruktion der ontisch-dinglichen Vorstellung der ἀρχή als eines bloßen »Ausgangspunktes« und erste Freilegung ihres Wesens als des das Ausgehen durchwaltenden Ausgangs. – Die Selbigkeit der ἀρχή mit dem »Woraus« (ἐξ ὧν) des Entstehens und dem »Wohin« (εἰς ταῦτα) des Entgehens sowie mit dem »Brauch« (τὸ χρεών) im Spruch des Anaximander. – Die ἀρχή als ἀρχὴ τῶν ὄντων und als φύσις ..... 221

b) Destruktion der metaphysischen Auslegung der ἀρχή als »Grund« (principium) und »Ursache« (causa). Die Herkunft von »Grund« und »Ursache« aus dem Wesen der ἀρχή als χρεών. – ἡ ἀρχή = »der Beginn« (zu »ginnen« = brauchen) ..... 224

§ 27. Die ἀρχή als ἄπειρον. Das Wesen des ἄπειρον bei Anaximander ..... 226

a) Die metaphysische Auslegung des ἄπειρον bei Aristoteles (*Physik* III) und deren Grundzüge: »das Unbegrenzte« (τὸ ἄπειρον) als *Seiendes* und als das »dem Begrenzten« (πεπερασμένον) »Gegenüberstehende« ..... 226

b) Auslegung des ἀ- bei Anaximander aus dem Wesen des *Seins* (qua Anwesen) ..... 228

α) Vorläufige Worterklärung von ἄ-πειρον ..... 228

αα) Das Präfix ἀ- und seine Bedeutungen:

1. Die grammatische Bedeutung: ἀ-priva-

tivum; 2. die ursprüngliche Bedeutungsvielfalt des ἀ- (»un-«, »entgegen«). Die Affinität des ἀ- im ἄ-πειρον mit dem ἀ- in der ἀ-δικία des Spruches . . . . . 228

ββ) Das Wort πέρας (»Grenze«, »Ende«) und seine Bedeutungen: 1. Die »negative« Bedeutung: »Ende« als Wo des Aufhörens; 2. die »positive« Bedeutung: »Grenze« als Grenzung bzw. »Ende« als Endung, d. i. als Worin des vollen Anwesens (ὁρισμός, εἶδος). – Die »grenzende Grenze« als fügende ἀρχή bei Heraklit (*Fragment 103*). Unangemessenheit in Bezug auf das ἄ-πειρον des Anaximander . . . . . 231

β) Denkende Klärung des ἄ-πειρον im Rückbezug auf die ἀ-δικία im Spruch des Anaximander. – ἀ- = »un-«, »entgegen« als *wehrendes* Entgegen; πέρας = »Grenze« als auf sich bestehende Mark → τὸ ἄ-πειρον = das (wehrende) »Ab-wesen« der Grenze qua Mark. – Platons εἶδος als »Mark« . . . . . 233

c) Erneute Auslegung von Heraklits *Fragment 103*. – Unterscheidung des Wesens der Grenze bei Heraklit und Anaximander (einbehaltende Grenze und auf sich bestehende Mark). Aufdeckung der einbehaltenden Grenze in der ἀ-δικία bei Anaximander . . . . . 235

*III. Wiederaufnahme der Frage nach dem ungesprochenen Einigenden der beiden »Sätze« des Spruches des Anaximander*

§ 28. Die ungesprochene »Selbigkeit« aller wesentlichen Worte des Anaximander . . . . . 242

a) Die wesentlichen Worte und ihr ungesprochener

Zusammenhang. Die ungesprochene »Selbigkeit« der wesentlichen Worte als das versammelnde Wesen des Seins als des »Selben«. Anzeige des einigend--pluralen Wesens des Seins im ἐξ ὧν und εἰς ταῦτα. – »Einerleiheit« und »Selbigkeit« (Leere und Reichtum) . . . . . 242

b) Das in den Worten ἀ-δικία und ἄ-πειρον enthaltene ἀ- (»un-«) als Anzeige des im Sein wesenden *Nicht*. Das Wesen des *Nicht* als das *Gegenhafte* bzw. als *Entgegen*. Die Unmöglichkeit seiner Fassung durch die ontisch orientierte Logik und Metaphysik (negative Theologie). – Hinweis auf das »Un« und das »*Ab--wesen*« als das ungesprochene einzige »Selbe« des Wesens des Seins . . . . . 244

c) Die weiteren Fragen . . . . . 247

§ 29. Die Frage nach dem Verhältnis der ungesprochenen Unterscheidung *zwischen* Sein und Seiendem zum Sein selbst. . . . . 248

a) Destruktion des vermeintlichen Primats der Unterscheidung als solcher (i. e. als offenes *Zwischen*) vor dem Sein selbst. . . . . 248

b) Rücknahme der Unterscheidung *zwischen* Sein und Seiendem in das Wesen des Seins selbst . . . . . 252

α) Rücknahme des Begegnischarakters des Seienden in das ent-gegnende Wesen des Seins selbst. An-wesen = Entgegnen in die Gegend. Rücknahme des »Zwischen« in das *Ent-gegen* als das Gegend erst Eröffnende und wesen Lassende . . 252

β) Die wesentlichen Worte des Spruches des Anaximander und die in ihnen enthaltene, an das zukünftige Denken ergehende Weisung in die Unterscheidung von Sein und Seiendem bzw. in das ent-gegnende Wesen des Seins . . . . . 257

§ 30. Destruktion der (noch metaphysisch »vor-gestellten«) Unterscheidung als des vermeintlichen ungesprochenen

Woraus des Spruches und Rücknahme des Spruches in die *reine Sage* . . . . . 261
a) Die (»vorgestellte«) Unterscheidung der Zweiheit von Sein und Seiendem als des vermeintlichen Grundes der Zweiheit der Sätze und das Grund-Folge-Verhältnis als vermeintlicher Grund der Einheit derselben . . . . . 261
b) Die Unterscheidung von Sein und Seiendem als das *einheitliche* Woraus des Sprechens *beider* Teile des Spruches. Destruktion der grammatischen Auslegung der beiden Teile als aus Subjekt und Prädikat bestehender »Aussagen« (bzw. »Sätze«) . . . . . 264
c) Auslegung des Verhältnisses der beiden »Teile« aus dem Spruch als *reiner Sage*: Die *Selbigkeit des Selben* als das ungesprochene Woraus des Spruches als reiner Sage. Das Rätselwort γάρ (»nämlich«) als Nennung der Selbigkeit des Selben. Der Reichtum der *Selbigkeit* des Seins (qua Selben) als Herkunft der *Verschiedenheit* des Gesagten . . . . . 268
d) Die Verborgenheit des in »der Unterscheidung« und in der Selbigkeit des Seins wesenden (versammelnden) *Einfachen* und die *Unverborgenheit der Verborgenheit* desselben als *Rätsel*. Der Spruch des Anaximander als Zuspruch des dem zukünftigen Denken aufgegebenen Rätsels des versammelnden Wesens des Seins . . . . . 270

ANHANG

Anhang I

Der Spruch des Anaximander.
[Abgebrochene Fassung]. . . . . 273

Anhang II

Beilagen ..... 297

A. Zur Dimension der Auslegung des Spruches des Anaximander: Destruktion der Subjekt-Objekt-Beziehung und Einkehr des Menschen in die Ek-sistenz in der Er-fahrung des Seyns im Hören auf das Wort des Seyns (Beilagen Nr. 1–10) ..... 299

B. Aus Sophokles, *Aias* 131–133 und 666–677: Das ek-statische Wesen des Menschen gemäß der gefügten Einheit von εἶναι (»sein«, »an-wesen«) und εἴκειν (»weichen«) (Beilagen Nr. 11–24) ..... 305

C. Zur Philologie: Übersetzungen des Spruches des Anaximander u.a. (Beilagen Nr. 25–29) ..... 314

D. Das ὄν als Partizip, die in ihm liegende Unterscheidung von Sein und Seiendem und die Frage nach der griechischen Bedeutung von »Sein« (Beilagen Nr. 30–36) ..... 317

E. Zur Bedeutung von εἶναι in der griechischen Dichtung: Homer, Pindar, Sophokles (Beilagen Nr. 37–42).
*Zusatz*: Der Mensch als »Tagwesen« – Pindar, *Pythia VIII*, 92–97 (Beilage Nr. 43) ..... 321

F. Die Unterscheidung von Sein und Seiendem ..... 328
a) Die »Unterscheidung« als das ungedachte Worin der abendländischen Philosophie (Beilagen Nr. 44–47).. 328
b) Die Übergängigkeit der »Unterscheidung«: ihre Herkunft aus der Metaphysik (und Logik) und ihre Rücknahme in das »Ereignis« (Beilagen Nr. 48–58)..... 330

G. Ereignis, Sprache und Gespräch (Beilagen Nr. 59–67) .. 335

*Nachwort der Herausgeberin* ..... 339

Zur Antike? Weil zum Griechentum? Aber nicht, weil es die Griechen sind – und diese ein mögliches Ideal von Menschentum abgeben. Sondern einzig des Seins wegen, das als Geschick in seine Geschichte das Denken der Griechen in den Anspruch nimmt.
*Nicht weil dort der Anfang des Abendlandes, sondern das Abend-land die Folge jenes seynsgeschichtlichen Anfangs.*

Martin Heidegger:
*Der Spruch des Anaximander*,
Anhang II, Beilage Nr. 29

Wir werden erst langsam lernen müssen, das griechisch gedachte »Sein« zu denken, nicht deswegen, um die griechische Philosophie historisch genauer auszulegen, sondern einzig im Hinblick auf das kommende Geschick des Menschen, der, wenn er noch sein Wesen zu retten vermag, zuerst auf den Bezug des Seins zu ihm hinausdenken muß – und auf nichts anderes sonst.

Martin Heidegger:
*Der Spruch des Anaximander*,
S. 150

# EINLEITUNG

## Der Spruch des Anaximander und seine Übersetzungen: Nietzsche und Diels

### *§ 1. Zitierung des Spruches und der Übersetzungen von Nietzsche und Diels*

In seinem Kommentar zur »Physik« des Aristoteles (in Phys. 24, 13–21 D) berichtet Simplikios: Ἀναξίμανδρος ... ἀρχὴν ... τῶν ὄντων ... λέγει ... μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.[1]

In diesem Bericht ist der Spruch des Anaximander aufbewahrt. Anaximander soll vom Ende des siebenten bis in die Mitte des sechsten griechischen Jahrhunderts auf der Insel Samos gelebt haben. Simplikios hat den Spruch des Anaximander aus der Schrift des Theophrast übernommen, die den Titel Φυσικῶν δόξαι trägt: »Die Ansichten derer, die von der φύσις sagen«[2]. Die Anführung des Spruches beginnt mit ἐξ ὧν δὲ ... Seit der Zeit, da Anaximander den Spruch gesagt hat, wir wissen nicht wo und wie und zu wem, bis zu dem Augenblick, da Simplikios den Spruch

[1] *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria.* Ed. Hermannus Diels. Reimer, Berlin 1882. In Phys. I, 2; S. 24, 13–21. Vgl. Ders., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. 5. Aufl. Hrsg. von Walther Kranz. 3 Bde, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1934–1937. Bd. I (1934). Anaximander, Fragment A 9, S. 89.

Anm. d. Hg.: Ohne Komma nach τοῖς οὖσι in Heideggers Handschrift [=Hs.].

[2] Theophrast, Φυσικῶν δόξαι (Fr. 2), in *Doxographi Graeci.* Hrsg. von Hermann Diels. De Gruyter, Berlin 1929, S. 476, 1–9.

in seinen Kommentar aufnahm, ist mehr als ein Jahrtausend vergangen. Zwischen jener Aufzeichnung des Simplikios und heute, da wir den Spruch uns aufschreiben, um dem nachzudenken, was er sagt, liegt wiederum ein anderthalb Tausend von Jahren. Der Spruch des Anaximander lautet:

Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ ἡ φθορὰ εἰς ταῦτα γίνεται κατὰ τὸ χρεών· δίδουσι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.[3]

Wir hören, um den Inhalt des Spruches zunächst im rohen kennen zu lernen und überlegen zu können, zwei Übersetzungen, die unabhängig von einander entstanden sind. Die erste kommt von Nietzsche, und zwar aus seiner im Frühjahr 1873 abgeschlossenen Niederschrift einer Abhandlung, die betitelt ist: »Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen«.[4] Bereits im Wintersemester 1869/70 hielt Nietzsche in Basel eine Vorlesung über »Die vorplatonischen Philosophen mit Interpretation ausgewählter Fragmente«.[5] Nietzsche hat die 1873 fertig gewordene Niederschrift selbst nie veröffentlicht. Sie ist erst dreißig Jahre nach ihrer Abfassung und drei Jahre nach Nietzsches Tod erschienen (vgl. Werke, Großoktavausgabe, Bd. X 3, S. 26). Nietzsches Übersetzung des Spruches lautet:

»Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße

[3] Vgl. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 5. Auflage. Hrsg. von Walther Kranz. Anaximander, Fragment B 1, a. a. O., S. 89.

Anm. d. Hg.: Heidegger hat den Spruch von der indirekten Rede (bei Simplikios) in die direkte Rede umgeformt: daher ἡ φθορά statt τὴν φθοράν, γένεται statt γίνεσθαι, δίδουσι statt διδόναι. Ferner hat er auf das Komma nach οὖσι verzichtet. Bei der Auslegung einzelner Teile des Spruches wechselt Heidegger im folgenden zwischen der Wiedergabe in indirekter und direkter Rede.

[4] Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. In: *Nietzsches Werke*. Gesamtausgabe in Großoktav, 19 Bde. C. G. Naumann, Leipzig (später Alfred Kröner, Leipzig u. Stuttgart:) 1894 ff. Bd. X, 3. Aufl., Kröner, Stuttgart 1922, S. 26.

[5] Friedrich Nietzsche, *Die vorplatonischen Philosophen*. In: *Nietzsches Werke*. Gesamtausgabe in Großoktav, Alfred Kröner, Leipzig und Stuttgart Band XIX (1913), S. 125–234, zu Anaximander S. 153.

zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten* gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit.« [6]

In demselben Jahr 1903, da Nietzsches Abhandlung über die vorplatonischen Philosophen zum ersten Mal im Druck bekannt wurde, erschien die nach den Methoden der modernen klassischen Philologie bearbeitete Sammlung der Texte der »Fragmente der Vorsokratiker«, die H. Diels mit einer Widmung des Werkes an Wilhelm Dilthey herausgab. Diels übersetzt Anaximander in folgendem Wortlaut:
»Woraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit.«[7] (Dazu die neuen Übersetzungen von J. Stenzel[8], H. Fränkel[9], W. Kranz[10].)

## *§ 2. Verschiedenheit und Gemeinsamkeit der beiden Übersetzungen. Nietzsches philosophische und Diels' philologische Intention. Die traditionelle Ansetzung des frühgriechischen Denkens als »Naturphilosophie« und die Zuordnung des Anaximander zu derselben*

Die beiden Übersetzungen entspringen aus verschiedenen Absichten und Antrieben. Nietzsche muß, und zwar aus der Besinnung

* In Heideggers Hs. steht der Singular: Ungerechtigkeit. Ebenso Anhang I, S. 275.

[6] A.a.O., *Nachgelassene Werke*, Bd. X, S. 26.

[7] Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 1. Aufl., Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1903, S. 16.

Anm. d. Hg.: Die a.a.O. befindliche Übersetzung von Diels lautet: »[...] Woraus aber ihnen [den Dingen] die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach dem Schicksal. Denn sie zahlen einander Strafe und Busse für ihre Ruchlosigkeit nach der Zeit Ordnung.« Zur Frage der von Heidegger zitierten Diels'schen Übersetzung, vgl. Nachwort der Hg., S. 348 und die Fußnote 36.

[8] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 25.

[9] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 26.

[10] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 27.

auf die eigene Zeit, das tragische Zeitalter des Griechentums bedenken. Er denkt dies, weil ihm die Fragwürdigkeit seines Zeitalters aufzugehen beginnt, die ihn nötigt, sich auf das zu besinnen, was kommt, welche Besinnung nur einer wagen kann, der das zu denken vermag, was ist. Nicht weil Nietzsche zunächst vom Beruf des klassischen Philologen her solche Gegenstände wie die antike Philosophie im Gesichtskreis hatte, begegnete er dem Denken des Anaximander, sondern er mußte, in das ihm Aufgegebene gerufen, durch die klassische Philologie hindurch, weil er schon der Denker war, der er ist, als welcher er bleiben wird, auch wenn wir Heutigen sein Denken noch nicht kennen und es immer noch halb für »Poesie«, halb für »Psychologie« oder für »existenzielle« Selbstbekümmerung, im Ganzen aber für eine »Schriftstellerei« halten, der man wiederum schriftstellerisch oder gar politisch, sei es zustimmend, sei es ablehnend, begegnet.

Nietzsche ist inmitten des Zeitgenössischen, das bei seiner Entfremdung zu allem wesentlichen Denken auch ihn befallen und an ihm zerren mußte, in eben der Gestalt seines Zeitgenössischen gleichwohl ein Denker geblieben: einer der seltenen Gipfel, die fragend in die Zeit des Seins hinaufragen und nur im Raume dieser Höhe zueinander die unvermittelte, klüftereiche Nähe haben. Der Gipfel gerade dieses Gebirges ist für uns Heutige am schwersten zu sehen, weil wir noch, zu eng an seinen Fuß gedrängt, unten uns aufhalten und nur einzelne Wände sehen und diese Vorwände für den Berg selbst halten müssen. Auch meinen wir immer noch, einen Denker, und d. h. immer sein Gedachtes, ernstnehmen bis ins Äußerste, heiße, sein Anhänger werden, während es doch im Denken keine Anhängerschaft gibt. Jeder Denker ist einsam, nicht weil ihm Anhänger fehlen, sondern diese gehören nicht zu ihm, weil er einsam ist, und d. h. nur versammelt in das Sein selbst durch dieses. Doch wie der Gipfel nur in die Höhe ragt, weil bereits der Fuß des Gebirges in die Tiefe der Erde verwachsen bleibt, so gehört auch das Denken eines Denkers in die Verstrickungen der Zufälle des Zeitgenössischen seiner Zeit, die jedes Mal das Zudenkende zubringt.

Nietzsche denkt seine eigene Zeit, d. h. das, was ihr bevorsteht, im Gespräch mit dem frühesten Denker des Abendlandes. Weil Nietzsche das weithinaus Bevorstehende der europäischen Welt metaphysisch vorausdenkt, wird es auch für lange Zeit noch ein Irrtum bleiben, zu meinen, durch »Widerlegungen« seiner »Philosophie«, die man als Philosophie kaum erst zu denken vermag, über Nietzsche »hinaus« zu sein. Nietzsches Denken des Bevorstehenden und Nietzsches »Anknüpfung« an das Griechentum gehören in das Selbe zusammen. Nietzsches Interesse an den »vorplatonischen Philosophen« ist das Interesse am 19. und an den kommenden Jahrhunderten.[11]

Die Übersetzung von H. Diels dagegen hat sich im Zusammenhang der Aufgabe eingestellt, einen zuverlässigen Text der Worte vorzulegen, die als Aussprüche der »vorsokratischen« Philosophen bei den antiken Autoren durch »Zitation« überliefert sind. Der Antrieb zu seiner Ausgabe kommt aus dem Willen der modernen Philologie, auf dem Felde der historischen Darstellung der antiken Philosophie für deren Erforschung eine wissenschaftlich gesicherte Textgrundlage zu schaffen. Texte gehören zwar zum »Gedankengut« der antiken Welt und insofern zur Altertumswissenschaft. Ihr Inhalt geht jedoch die Philologie als Wissenschaft nicht unmittelbar an. Auch wenn diese das griechische Altertum »humanistisch« oder »geisteswissenschaftlich« erforscht, kann sie als »Philologie« darüber nur berichten. Die Philologie aber im Hinblick auf die griechische Philosophie vollzieht eine Stellungnahme, und diese liegt z. B. schon in einer bewußten oder gemeinüblichen Bevorzugung der platonischen Philosophie. Dann wird die Philologie zur »Philosophie«. Sie muß sich dann als solche rechtfertigen. Die bloße Berufung auf ein »humanistisches Ideal« genügt nicht, um die Wahrheit der Philologie zu belegen oder gar zu begründen, wenn die Überzeugung im Recht ist, daß »das Alte« des Altertums einen Anspruch darauf hat, von einer Nachwelt gewürdigt und deshalb geehrt zu bleiben.

[11] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 29. Vgl. auch S. 150.

Trotzdem die beiden angeführten Übersetzungen in ihrer Herkunft verschieden sind, stimmen sie in allem Wesentlichen und beinahe bis aufs Wort miteinander überein. Wenn wir dieser Übereinstimmung eine Strecke weit nachgehen, lernen wir das Gemeinsame und in ihm das Einheitliche dessen kennen, was als Inhalt des Spruches durch die Übersetzungen wiedergegeben wird.

In dem Spruch des Anaximander ist offensichtlich vom Entstehen und Vergehen der Dinge die Rede. Was ein Ding sei, meint jedermann zu wissen. Daß Anaximander überhaupt von den Dingen spricht, hält man für ausgemacht. Der Spruch stellt aber nicht das Entstehen und Vergehen der Dinge lediglich fest, sondern er behauptet, daß die entstehenden Dinge dahin zurück müssen, woher sie kommen. Das Entstehende geht in das Vergehende zurück. Aber daher kommt auch jedes Entstehende wieder. Die fortwährende Veränderung der Dinge bewegt sich in einer Art von Wechselwirtschaft. Das Wirkliche entwickelt sich und zerfällt wieder. Darin zeigt sich der Grundzug des Haushaltes der »Natur«.

Von ihr spricht offenbar der Spruch des Anaximander. Denn daß die frühen Denker des Griechentums »Naturphilosophen« waren, wird alsbald durch die Rückblicke des Aristoteles auf die φιλοσοφήσαντες vor ihm zu einer gesicherten Meinung der abendländischen Philosophie über ihren eigenen Beginn. Aristoteles nennt die frühen Denker φυσιολόγοι und φυσικοί.[12] Sowohl die Mehrdeutigkeit des »Natur«-Begriffes als auch die verschiedenen Auffassungen des »Philosophie«-Begriffes lassen freilich die Bestimmung, was die »Natur-philosophie« sei, hin- und herschwanken zwischen groben Verstellungen und einem wesentlichen Begriff. Dieser kommt zwar in der Auslegung von Hegel und Schelling einem Hauptzug des frühen Denkens näher, verhindert aber gleichwohl eine Erfahrung des Wesens der φύσις. Im Lichte der späteren fortgeschrittenen Naturwissenschaft beurteilt man die Versuche des

[12] Anm. d. Hg.: φυσιολόγοι z. B. Met. I, 5; 986 b14. φυσικοί z. B. Met. IV, 3; 1005 a3.

frühen Denkens als eine Art verunglückter Chemie des Weltalls; freilich mit einer Art der gönnerhaften Entschuldigung dieses unvermeidlich Anfängerhaften (»des Primitiven«) solcher Wissenschaft. Diese muß zum Beginn zugleich grob im Inhalt und in der Form »abstrakt« denken. Aus dem Anfängerstadium der Naturphilosophie als der Vorform der eigentlichen Naturwissenschaft erklärt sich dann auch leicht jene Eigenart des frühen, d. h. hier stets des primitiven, Denkens, die am Spruch des Anaximander besonders deutlich wird. Weil nämlich in dieser philosophischen Vorform die strenge Naturforschung noch nicht ausgebildet, d. h. weil sie noch nicht im Stande ist, exakt auf die wirklichen Sachen selbst und deren Wirkungszusammenhänge einzugehen, nimmt eine so geartete Naturerkenntnis jene Deutungsmittel zu Hilfe, die überhaupt für die primitive Welterklärung kennzeichnend sind. Im Stadium der erst beginnenden Wissenschaft werden gern noch menschliche »Erlebnisse« und Maßstäbe menschlichen Verhaltens von den Menschen, die die Natur außerhalb ihres subjektiven »Erlebens« erklären wollen, in die Natur hineingedeutet. Darum kann es auch nicht verwundern, daß Anaximander das Vergehen der Dinge als ein Abtreten vom Schauplatz nach der Art eines menschlichen Geschicks als »Strafe« und »Buße« »erlebt«. In der Wechselwirtschaft der Natur ergibt sich dann von selbst innerhalb der allgemeinen Veränderlichkeit beim Austausch der Vorgänge zwischen Entwicklung und Zerfall eine Art von »Bezahlung«, die gleichfalls einen menschlichen Wechselverkehr kennzeichnet. Die Dinge müssen, wie Anaximander nach der Übersetzung sagt, »für ihre Ungerechtigkeit« und ihre »Ruchlosigkeit« »bezahlen«. Man weiß zwar nicht genau, worin das »verruchte« Wesen der Dinge besteht. Man macht sich keine Gedanken darüber, woher denn diese Verruchtheit der Dinge kommen soll und wie sich diese mit dem anderen Satz des Anaximander zusammenreimt, nach dem das Prinzip der endlichen Dinge doch im »Unendlichen« beruht. Man sucht Auswege für eine passende Erklärung und hat sie auch schon sogleich gefunden, man ist zufrieden, daß Anaximander tatsächlich ohne weitere Erklärung

von der ἀδικία (»Ungerechtigkeit«, »Ruchlosigkeit«) der Dinge spricht. Die Wirklichkeit der ruchlosen Dinge ist so außer durch ihre Wechselwirtschaft noch durch eine Art von Verbrechertum bestimmt. Doch kaum daß man dieser Vorstellung dem eigenen Wort des Anaximander gemäß einige Schritte weit folgt, geht man diese Schritte auch schon wieder zurück mit Hilfe der Auskunft, daß man doch diese Naturdeutung auch wieder nicht zu ernst nehmen dürfe. Mit einer gewissen überlegenen Nachsicht entschuldigt man diese Darstellung des Naturprozesses als eine bildliche, denn sie entspringt unzweifelhaft der »anthropomorphistischen« Vorstellungsweise, die zu Zeiten natürlich noch den Vorrang hat, in denen sich die Wissenschaft gerade erst aus den Fesseln des »Mythos« freimacht, um schrittweise den Weg zum »Logos«, d. h. zum Begriff von den Objekten an sich zu finden.

Diese natürliche Eigenart der ersten abendländischen Philosophen und ihrer Lehren hat nicht erst die moderne Wissenschaft entdeckt, sondern die älteren Epochen und schon das späte Griechentum selbst wußten davon. Deshalb vermerkt auch Simplikios in seinem Bericht über Anaximander, dieser habe das, was er über die Naturvorgänge erörtere, nämlich die Art des Entstehens und Vergehens, ποιητικωτέροις ὀνόμασιν[13], in »mehr poetischen« Namen, gesagt. Mit dieser Bemerkung gibt Simplikios ein Mittel an die Hand, das Störende zu erklären, was uns aus dem Spruch sogleich entgegentritt, daß er nämlich den vermeinten Naturprozeß in zwei verschiedenen Auffassungen darstellt, einmal mehr unbildlich, »wissenschaftlich«, und dann mehr bildlich, »poetisch«. Aber auch dieses Umständliche der Umschreibung, mehrmals das Gleiche, nur in wechselnden Ausdrücken, zu sagen, entspricht genau der unbeholfenen Art jeder beginnenden Wissenschaft, die noch eines sicheren Vorgehens entbehrt, das allein

[13] Anm. d. Hg.: *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria.* Ed. Hermannus Diels. Reimer, Berlin 1882. In Phys. 1, 2; p. 24, 13–21. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Griechisch und Deutsch. 5. Aufl., hrsg. von Walther Kranz. 3 Bde, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1934–1937. Bd. I (1934). S. 83 (8).

jenes Einseitige und Knappe gewährleisten kann, das zur exakten Wiedergabe der Forschungsergebnisse einer ihrer selbst sicheren Wissenschaft gehört.

Diese jetzt in der Hauptsache kenntlich gemachte Art der natürlichen Auffassung des Anaximander-Spruches gibt im vorhinein den natürlichen und sicheren Boden für das Übereinstimmende der beiden Übersetzungen, obgleich diese doch verschiedenen Absichten und Antrieben entspringen. Weil solche übereinstimmenden Übersetzungen ihrerseits wieder in gleich natürlicher Folge die Interpretationen der darin ausgesprochenen Philosophie bestimmen, wenn nicht gar im voraus schon entschieden haben, müssen wir uns jetzt schon auf den eigentlichen Grund der Einstimmigkeit der Übersetzungen besinnen.

## *§ 3. Der eigentliche Grund der Einstimmigkeit der beiden Übersetzungen: die Vorrangstellung Platons*

### a) Übersetzung als Auslegung innerhalb einer vorgefaßten »Auslege«. Der Platonismus als »Auslege« des frühgriechischen Denkens als »vorplatonischer« bzw. »vorsokratischer Philosophie«

Jede Übersetzung ist eine Auslegung. Dieser Satz gilt inzwischen schon fast als ein Gemeinplatz. Deshalb bedenkt man ihn auch nicht näher; gleich als ob es auf der Hand läge, was eine Auslegung sei. Deren Wesen können wir hier freilich nicht nach allen Hinsichten erörtern. Nur ihr Wesenselement sei im Vorblick auf den folgenden Versuch einer Erläuterung des Anaximander-Spruches in der gebotenen Kürze genannt.

Im ersten Hören und Lesen, dadurch uns eine Aussage, ein Wort, ein Spruch allererst für eine Auslegung vorgegeben werden, ist uns das Vernommene schon ausgelegt. Es liegt dem Anschein nach schon wie geborgen innerhalb des Auseinandergebreiteten, als welches das Offenkundige waltet, in dessen Weite sich

uns das Zugesprochene ohne weiteres zu verstehen gibt: »ohne weiteres« – weil die auseinanderliegende Weite des Offenkundigen genügt und es damit genug sein läßt, daß jedes Wort zum Sprechen kommt. Wir brauchen diese auseinanderliegende Weite des Offenkundigen deshalb nicht erst zu fassen oder auch nur in einem Verstehen eigens anzueignen, weil umgekehrt wir von ihr schon gefaßt, in unserem Wesen schon in sie verfaßt sind. Diese auseinanderliegende Weite des Offenkundigen können wir die *Auslege* nennen. Die Auslege bietet uns jenes Verständliche an, auf das wir eingehen, wenn wir z. B. das in der griechischen Sprache Gesagte ganz natürlich in Wörtern der deutschen Sprache auffassen. In diesem Verständlichen ist schon das in den beiden Sprachen Bedeutete zur Deckung gebracht und als das Selbe niedergelegt. Innerhalb der Auslege hält sich alles Auslegen im Sinne des Übersetzens auf, insofern es das Zugesprochene in die Auslege zurücklegt. Übersetzend legen wir zurück γένεσις in das Offenkundige von »Entstehen«, φθορά in »Vergehen«, χρεών in »Notwendigkeit«, δίκη in »Recht«, »Gerechtigkeit«, τίσις in »Buße«, διδόναι in »zahlen«, ἀδικία in »Ungerechtigkeit«, »Ruchlosigkeit«, τάξις in »Ordnung«, χρόνος in »Zeit«.

Die Sprache der griechischen Wörter und Werke ist dergestalt in der Auslege hinterlegt und spricht aus dieser. Dergleichen ist nur dadurch möglich, daß wir *vor* dem Über*setzen* schon *über*gesetzt sind in die Auslege des Offenkundigen, darin wir uns aufhalten. Eine rechte Übersetzung jedoch ist aber nicht nur überhaupt Auslegung im Sinne der Rücklegung in die Auslege, sondern sie »ist« Auslegung zugleich in dem Sinne, daß sie auf einem Auseinanderlegen dessen beruht, was zunächst als Offenkundiges des griechischen Wortlautes zugänglich geworden. Dieses »interpretierende« Auseinanderlegen achtet eigens darauf, was im Spruch gesprochen und in welchem Bereich des Hörens und Mitsprechens das Gesprochene ein solches ist.

Der Spruch begegnet uns im voraus als der eines Philosophen. Das Offenkundige der Auslege, in die eine »Interpretation« den »Inhalt« des Spruches zurücklegt, wird durch das angewiesen, was

man als »Philosophie« versteht und welche Art von Philosophie man in dem Zeitalter anzutreffen meint, in das der Spruch des Anaximander gehört. Die Philosophie, in die der Spruch eingewiesen wird, gilt als Philosophie über die Welt als »Natur«.[14] Diese ist nach der neuzeitlichen Vorstellung jenes, was die physikalisch-chemische und die biologische Forschung zu ihrem Gegenstand machen. Das Philosophische dieser Philosophie ist im vorhinein als das »vorsokratische« und »vorplatonische« Denken festgemacht. Diels übersetzt den Spruch im Rahmen einer textkritischen Ausgabe der »Fragmente der Vorsokratiker«. Nietzsche gibt seine Übersetzung im Zusammenhang einer Vorlesung über die »vorplatonischen Philosophen«. Die Benennung »vorplatonisch« sagt nur genauer das Selbe, was der Name »vorsokratisch« meint; denn das Wesentliche über die Philosophie des Sokrates erfahren wir aus der Philosophie Platons.

Wird nun aber dies beginnende abendländische Denken im vorhinein als »vorplatonische Philosophie« angesetzt, dann ist damit bereits eine Voraussetzung ins Spiel getreten, über deren Tragweite man ebenso wenig nachdenkt wie über das, was die Denker selbst denken. Wie ihr Gedachtes auszulegen sei, ist durch die außerdem richtige und dem Anschein nach nur chronologische Einordnung in die Vorzeit, die der Philosophie Platons voraufgeht, schon entschieden. Die Voraussetzung, die frühen Denker seien Vorplatoniker, läßt die so untergebrachten Denker schon nicht mehr selbst zu ihrem eigenen Wort kommen, sondern man bringt überall nur Platon, deutlicher gesagt, einen ungefähren »Platonismus«, ein meist unbedachtes und wirres Gemisch von »abendländischem Gedankengut« als das trübe Licht mit, das die Wege der frühen Denker erhellen soll. In diesem Licht zeigen die Gedanken dieser Denker Weltansichten, die, von Platon her und auf diesen zu berechnet, noch nicht die Höhe und den Umfang und vor allem nicht die »Wissenschaftlichkeit« Platons erreicht haben, aber erfreulicherweise doch dahin unterwegs sind.

[14] Vgl. oben S. 6 f.

### b) Grundzüge des Platonismus: Die ἰδέα als das »Sein« und die Unterscheidung von Sinnlichem und Nicht-Sinnlichem als Bereich des Denkens. »Philosophie« = Platonismus = Idealismus. Die Gegenbewegungen zum Idealismus und der Materialismus als Gestalten des Platonismus

Die in alldem maßgebende Vorrangstellung Platons beruht darauf, daß seine Lehre zusammen mit der des Aristoteles, der aus zwanzigjähriger Schülerschaft trotz aller Unterschiede reiner platonisch denkt als jeder spätere Platonismus dies vermag, durch die christliche Theologie hindurch die ganze Geschichte des abendländischen Denkens, Nietzsches Philosophie mit einbegriffen, trägt und befeuert. Die abendländische Philosophie ist Platonismus, auch die Philosophie des Aristoteles. Dieser Titel soll hier andeuten, wie das Ganze des Seienden sich dem Denken zeigt. Platons Denken hat sich zum ersten Mal dem in der ἰδέα sich zeigenden Seienden, d. h. dem Idealismus des Seienden, gestellt und ihn zur Sprache gebracht. Das sagt: Das Ganze des Seienden erscheint dem Denken dergestalt, daß alles Seiende, weil in seinem Sein als ἰδέα bestimmt, »ideal«, von der Scheidung in eine sinnliche Welt (αἰσθητόν) und in eine nichtsinnliche Welt (νοητόν) durchzogen ist. Dieser Grundzug des Seienden begegnet zum ersten Mal dem Denken Platons in einer Weise, daß er ihn durch die Auslegung des Seins des Seienden als ἰδέα begründen und für die Folgezeit in dieser Prägung zugänglich machen kann. Der »Idealismus« ist deshalb »Platonismus«.[15] Dieser Titel meint hier also nicht zuerst eine Ansicht, eine Richtung des Denkens, nicht eine Anhängerschaft der Schulen und Lehren, sondern das bleibende Geschehnis, daß das Ganze des Seienden selbst sich im Grundzug der Scheidung in das Nicht-Sinnliche und Sinnliche zeigt. Das Denken, das diese Offenbarkeit des Seienden allererst aufnimmt, bewahrt, ausbaut und nachzeichnet, kann aus der Folge auch »Platonismus« heißen.

[15] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 28.

Ob dann inskünftig das Sinnliche als die Folge des Nichtsinnlichen und gar als die Trübung des Übersinnlichen ausgelegt oder ob in der Umkehrung das Übersinnliche nur als der Ableger und der Überbau oder gar nur als ein bloßer Schein des Sinnlichen gedacht wird, ob das Denken die Beziehung zwischen dem Sinnlichen und Nicht-Sinnlichen bald aus dem Vorstellen, bald aus den Dingen selbst erklärt und entsprechend »subjektiv« oder »objektiv« vermittelt [wird], überall durchzieht dieser Grundzug das Seiende im Ganzen. Dieses Gezüge des Seienden zieht allein das Denken an sich und nach sich. Das Denken ist zufolge dieser Anziehung auf eine vorherrschende Beziehung zum Seienden festgelegt und empfängt durch diese Festlegung jenen Charakter, der uns unter dem Namen des abendländischen, europäischen Denkens im allgemeinen geläufig und bekannt ist.

Das Denken, das das Seiende in seiner Seiendheit vorstellt, ist »Philosophie«. »Philosophie« wird seit Platon der Name für dieses zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen hin und her gehende Verstehen, das danach strebt, durch das Vorstellen des Seins als des Grundes für das Seiende vom Seienden selbst das maßgebende Wissen zu besitzen. »Philosophie« und »Platonismus« und »Idealismus« sind drei Namen, die im Wesen das Selbe nennen. Weil solche und entsprechende Titel zugleich alles und nichts sagen, dürfen wir sie jetzt, wo es auf dieses Nichtssagende und seine Vorherrschaft gerade ankommt, behelfsweise gebrauchen. »Realismus«, »Empirismus«, »Positivismus«, die jeweils nach verschiedenen Hinsichten den »Idealismus« bekämpfen und so den »Platonismus« zurückweisen, bleiben im Grunde Platonismus, weil sie als Gegenbewegungen und Umkehrungen das gar nicht sein könnten, was sie sind, wenn sie nicht als ihren Grund, und d. h. hier als den Bereich, innerhalb dessen sie gegen den Idealismus stehen, schon die Unterscheidung des Seienden in das Sinnliche und Nicht-Sinnliche vorausgesetzt hätten.

Sogar der Materialismus ist Platonismus. Die kläglichen Versuche, ihn innerhalb des Platonismus, d. h. »philosophisch« zu widerlegen, haben sich schon dadurch um den vermeintlichen

Sieg gebracht, daß sie das Wesen des Materialismus zu leicht nehmen, ihn als »unphilosophisch« ausgeben und ihn so auf ein Niveau herabsetzen, auf das er nicht nur nicht gehört, sondern auf dem er dem Durchdenken und Erfahren sich entzieht. Darum ist der »Materialismus« mächtiger denn je, allen »Widerlegungen« zum Trotz, ja unberührt, weil ungetroffen von ihnen, an der Herrschaft, und zwar in Gestalten, die wir kaum kennen, in denen wir ihn kaum vermuten. Man entrüstet sich über das »Böse« des Materialismus und ist empört über das Teuflische seines Trabanten, des Biologismus.

Aber wir bedenken noch zu wenig und nicht gründlich genug, wie nahe diese Entrüstung dem bleibt, worüber sie sich erregt, insofern sie selbst aus derselben Voraussetzung wie der Materialismus kommt, aus einem als Grundstellung angenommenen Platonismus. Bei alldem ist künftig auf ein ursprünglicheres Wesen des Materialismus zu denken, das dem Denken noch ungefragte Fragen aufgibt. Das mögliche Wesen des Materialismus besteht nicht in einer Lehre, nach der Alles nur Stoff und stofflich ist, sondern sein Wesen beruht darin, daß durch ihn das Seiende als solches als »Material« erscheint, nämlich als »Material« der »Technik«, deren Wesen uns noch verborgen ist, insofern sie desselben Ursprungs ist, wie jenes Erscheinen des Seienden als »Material« für eine »Form«. Fichtes Auslegung der Natur als des Materials der »Pflicht« steht trotz des gegenteiligen Anscheins dem »Materialismus« näher als die übliche »idealistische«, »ethische« Interpretation seiner Philosophie dergleichen erwarten möchte. Was aber »das Teuflische« des rechtverstandenen »Materialismus« angeht, so dürfen wir nicht allzu rasch vergessen, was Nietzsche in »Jenseits von Gut und Böse« (n. 129) schreibt: »Der Teufel hat die weitesten Perspektiven für Gott, deshalb hält er sich von ihm so fern: – der Teufel nämlich als der älteste Freund der Erkenntniß.«[16]

Doch was in aller Welt hat die Frage nach dem Teufel und nach dem Wesen des Materialismus mit dem Hinweis auf zwei

[16] Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. In: *Nietzsches Werke* (Großoktav). Bd. VII, Kröner, Stuttgart 1921, Nr. 129.

Übersetzungen des Anaximander-Spruches zu schaffen? Alles – nämlich alles Wesentliche, was es hinsichtlich der Übersetzungen zu denken gibt, gesetzt freilich, daß wir nicht zufällig an sie geraten sind.

### c) Die Abhängigkeit der Übersetzungen von Diels und Nietzsche vom Platonismus des traditionell-klassischen Bildungsbestandes des 19. Jahrhunderts. Nietzsches Philosophie als »umgedrehter Platonismus«. – Hegels *philosophische* Auslegung der »älteren Philosophen« im Ausgang von Aristoteles

Die Vorstellungen der Philosophie, d. h. des »Platonismus«, über das Seiende, z. B. diejenigen über »Entstehen« und »Vergehen«, über die »Notwendigkeit«, Wirklichkeit und Möglichkeit, über »Gerechtigkeit« und »Ungerechtigkeit«, über »Ordnung« und über die »Zeit« sind seit langem vielfältig geprägt, verkleidet und abgeschliffen in das neuzeitliche Bildungswissen eingegangen. Aus dem her, was dem Platonismus im voraus als begriffen und darum als verständlich gilt, wird auch alles frühere Denken historisch verstanden. Sogar Platons Lehre wird uns ständig im Lichte eines Platonismus, nicht aber als Geschick des Beginns des abendländischen Denkens »näher« gebracht. Dürfen wir uns da wundern, daß bei dieser langen Gewöhnung des philosophie-historischen Vorstellens in dem Gesichtskreis des Platonismus auch der Anfang des abendländischen Denkens unbedacht und unbesehen als »Philosophie« und d. h. als Platonismus ausgelegt wird? In diesem Falle sieht sich die philosophie-historische Betrachtung freilich genötigt, zwar von einer vorplatonischen Philosophie zu reden, aber doch von einer platonischen, und doch von »Philosophie«. In der fast »natürlich« gewordenen platonistischen Denkungsart, die alles Vorstellen und Meinen des Seienden beherrscht, verbirgt sich der Grund für die Übereinstimmung der beiden angeführten Übersetzungen.

Was liegt für die moderne klassische Philologie näher als dies,

daß sie bei einer Textausgabe der vorsokratischen Philosophen den Inhalt der Texte aus der seit Jahrhunderten geläufig gewordenen Kenntnis der griechischen Philosophie und der Philosophie überhaupt versteht? Die Übersetzung von Diels erhebt nicht einmal den Anspruch, eine philosophische zu sein. Oder erhebt sie ihn doch, weil sie ihn erheben muß, falls sie ihr eigenes Tun noch versteht und eingesteht, daß sie das Wort eines vorsokratischen Denkers in der deutschen Sprache zugänglich machen will? Dennoch wäre es ein Mißgriff, die von der Philologie gegebene Übersetzung aus den Erfahrungen des Denkens her zum Gegenstand einer Kritik zu machen.

Angenommen jedoch, die Übersetzung sei ungenügend, liegt dann der Grund dafür nur darin, daß die Philologie nicht philosophisch genug denkt? Allein, auch die Übersetzung des Philosophen, diejenige Nietzsches, gibt beinahe den gleichen Wortlaut. Das läßt sich, möchte man erwidern, leicht erklären. Nietzsche war zu der Zeit, als er die Übersetzung niederschrieb, noch Philologe, den das Denken des griechischen 6. Jahrhunderts, in das der Spruch des Anaximander gehört, der Sache nach gleich mehr und gleich wenig anging wie die griechische Metrik, über die Nietzsche um dieselbe Zeit Vorlesungen hielt. Außerdem können der junge Philologe Nietzsche und später Diels für die Übersetzung vielleicht ein gemeinsames Vorbild benutzt haben, woraus sich das Übereinstimmende ihrer eigenen Übersetzungen leicht erklärt.

Dieser philologischen Auskunft bedarf es nicht, da wir die gemeinsame Quelle, nämlich die gängigen bildungsmäßigen Vorstellungen über die Philosophie und ihre Lehren, schon genannt haben. Aber der damalige Nietzsche war schon Philosoph. Nicht nur dies – um die Zeit, da seine Übersetzung des Anaximander-Spruches vermutlich entstand, hatte Nietzsche sich bereits die Maxime aufgezeichnet: »Es gilt, das sechste Jahrhundert aus seinem Grabe zu erlösen.«[17] Das bedeutete für ihn unter anderem

[17] Nietzsche, *Nachgelassene Werke*. In: *Nietzsches Werke* (Großoktav), Bd. IX, Aus den Jahren 1869–1872. 3. Aufl., Kröner, Stuttgart 1921. Aus dem Gedankenkreise

auch dies: Die Denker Anaximander, Heraklit und Parmenides in der Lebendigkeit ihres Denkens wieder erstehen lassen und d. h. doch: ihre Gedanken nachdenken. Wie anders soll das geschehen, als daß Nietzsche selbst denkt, d. h. schon seine Philosophie »hat«? Er »hat« sie auch schon, denn in demselben Jahr, da er die Vorlesung über die »vorplatonischen Philosophen«[18] hält, notiert er sich: »Meine Philosophie ist *umgedrehter Platonismus* ...«.[19] Dieses Wort gilt nicht nur für das Denken des jungen Nietzsche. Es gilt für den ganzen Weg seines Denkens bis an dessen letzte Station. (Vgl. »Götzendämmerung«: »Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde«, VIII, S. 82 f.).[20]

Die Umdrehung des Platonismus beruht darin, daß »das Sinnliche« als das »Aussehen« des Seienden, als die ἰδέα, und deshalb als das »Ideal« erscheint. Aber diese Umdrehung ist, insgleichen wie die im 19. Jahrhundert und früher schon voraufgegangene, ursprünglich nicht der Akt eines Denkens und nicht die Betrachtung einer Ansicht von der Welt, sondern das Sichzeigen des Seienden selber. Für uns Heutige ist das freilich ebenso schwer zu erfahren wie das Wesen des Platonismus, der seine Umdrehung selbst vorbereitet und hervortreibt.

Zunächst genügt es, dies zu beachten: »Umgedrehter Platonismus« ist nicht nur auch, sondern erst recht Platonismus, und zwar Verstrickung in den Platonismus, insofern die Umdrehung eine Befreiung von dem vortäuscht, wohinein sie allererst, alles umdrehend, sich selbst dreht. Nietzsche hat aus der Umdrehung

der »Geburt der Tragödie«, IX., Einzelne Gedanken (Ende 1870–Frühjahr 1871), S. 264, Nr. 206.

[18] Friedrich Nietzsche, *Die vorplatonischen Philosophen.* In: *Nietzsches Werke.* Gesamtausgabe in Großoktav, Alfred Kröner, Leipzig und Stuttgart Band XIX (1913). Die Vorlesung wurde von Nietzsche im Wintersemester 1869/70 an der Universität Basel gehalten (vgl. dieser Band, Seite 2).

[19] Nietzsche, *Nachgelassene Werke.* In: *Nietzsches Werke* (Großoktav), Bd. IX, Aus den Jahren 1869–1872. 3. Aufl., Kröner, Stuttgart 1921. Aus dem Gedankenkreise der »Geburt der Tragödie«, VII., Fragmente der nicht ausgeführten Teile der ursprünglichen Disposition (Winter 1870/71), S. 190, Nr. 133.

[20] Nietzsche, *Götzendämmerung.* In: *Nietzsches Werke* (Großoktav), Bd. VIII, Kröner, Leipzig 1919. S. 82 f.

des Platonismus das Denken des griechischen sechsten Jahrhunderts platonisch ausgelegt. Zu den gebräuchlichsten »Requisiten« des Platonismus aller Zeitalter gehört die Unterscheidung von »Sein« und »Werden«. Das »Sein« gilt nämlich als der Charakter des Übersinnlichen, des Ungewordenen, Unvergänglichen, des Ewigen. Das Sinnliche dagegen wird durchherrscht von der Veränderlichkeit, vom »Werden«.

Auf die Formel dieser platonistischen Unterscheidung hat Nietzsche seine Auslegung des Heraklit und Parmenides gestellt. Er bleibt damit im gängigen Schema hängen, das gewöhnlich für die Darstellung der Lehren der genannten Denker als Leitvorstellung dient. Nietzsche hat wohl die »Persönlichkeit« der Denker des sechsten Jahrhunderts »aus dem Grabe« zu sichtbarer Lebendigkeit erlöst. Seine Auslegung dessen aber, *was* diese Denker gedacht haben, ist von einer Art, daß dadurch deren Gedanken noch mehr in das Grab hinabgestoßen sind, aus dessen Dunkel und Verwesung Nietzsche das »tragische Zeitalter« des Griechentums ins Licht und zum »Wesen« erstehen lassen will.

Daß ein Denker vom Range Nietzsches, der zugleich im Handwerk der klassischen Philologie erfahren war und schon aus »seiner Philosophie« dachte, gleichwohl die frühen Denker in dem von ihnen Gedachten nicht zum Wort kommen läßt, ihr Gedachtes vielmehr in den Verständnisbereich des Platonismus abdrängt und sich so in dem gleichen ungeprüften Vorstellungskreis bewegt wie das gewöhnliche Bildungsbewußtsein der eigenen Zeit, das ihm doch schon fragwürdig geworden war – was bedeutet dies? Es zeigt uns, daß das moderne Zeitalter gleich wie die voraufgehenden nur schwer oder überhaupt nicht mehr zu dem gelangen, was die Denker der Frühzeit denken. Zwischen ihr Gedachtes und die spätgriechischen und vor allem christlichen Jahrhunderte hat sich die alles beherrschende, vielgestaltig ausstrahlende Denkweise des Platonismus geschoben wie der Riegel eines fast unübersteiglichen Gebirgszuges.

Doch hier fragen wir noch einmal: Weshalb hat gerade Nietzsche, der wie kaum ein Denker vor ihm aus einer Grundbewegung

der abendländischen Geschichte denkt, weil er sie erfährt und d. h. erleidet, weshalb hat Nietzsche, der so wenig an Ansichten und Meinungen hängt, den Weg zur Frühzeit des Denkens, den er, wie kein anderer vor ihm, suchte, nicht zu bahnen vermocht? Warum bleibt seinem Denken das gerade verschlossen, was das in der Frühe Zu-denkende ist? Liegt es vielleicht an dem, daß Nietzsche übergenug an seiner Erfahrung des heraufkommenden Nihilismus zu tragen hatte, um noch zu der Strenge und Sorgfalt gerüstet zu sein, mit der vielleicht die frühen Gedanken nachgedacht werden müssen?

Doch ging dem Letzten der abendländischen Philosophen nicht schon einer vorher, dessen »systematisches« Denken, wie man meint, strenger und zugleich von einer Art war, daß es zum ersten Mal die Geschichte der Philosophie philosophisch dachte in einem Zusammenhang ihrer Perioden, deren Weise und Folge sich aus dem Wesen der absoluten Wirklichkeit selbst begründet? Hat nicht Hegel die Frühzeit des abendländischen Denkens philosophisch gedacht?

Trifft dies zu, [ist es dann nicht] unbillig und irreführend zugleich, wenn wir, statt uns ausschließlich an Hegels rein philosophische Auslegung des Beginns des abendländischen Denkens zu halten, im Bezirk eines durchschnittlichen philosophischen Bildungsbewußtseins bleiben? Haben wir nicht durch die einseitige Orientierung an den Ansichten, die das ausgehende 19. Jahrhundert vom Beginn der abendländischen Philosophie festschreibt, das Bild verzeichnet, das die Philosophie schon im beginnenden 19. Jahrhundert, die Geschichte der Philosophie philosophisch denkend, über die Frühzeit des abendländischen Denkens gegen das gewöhnliche Meinen sich erstellen konnte? Was sagt Hegel über den Spruch des Anaximander? Diese Frage muß erst noch beantwortet sein, bevor wir eine gegründete Aussage über das Verhältnis der nachkommenden und zumal des modernen Zeitalters zur Frühzeit des abendländischen Denkens aufzustellen versuchen.

Hegel erörtert den Spruch des Anaximander überhaupt nicht. Er bespricht dagegen jene Bestimmung, die Anaximander von der

»Natur« gibt, wenn er sie ἄπειρον, »unendlich« nennt. In dieser Bestimmung soll sich nach der geläufigen Ansicht die eigentliche Lehre des Anaximander aussprechen. Sie ist in dem eingangs angeführten Bericht des Simplikios genannt. Wir können deshalb auch erst später, wenn wir zur Auslegung des ἄπειρον gelangt sind, Hegels Auffassung der Lehre des Anaximander und des Beginns der griechischen Philosophie überhaupt erörtern.

Zunächst muß es uns genügen, zu erkennen, daß auch Hegel und gerade er den Beginn des griechischen Denkens als eine »Entwicklung« denkt, die auf die Philosophie von Platon und Aristoteles zugeht. Auch Hegel denkt die ersten Philosophen als »Natur-Philosophen« und zwar als Voraristoteliker. Hegel sagt in seinen Vorlesungen über die Geschichte der griechischen Philosophie an der Stelle, wo er von den Quellen für die Erkenntnis der ältesten »Epoche« dieser Philosophie spricht, folgendes: »Aristoteles ist die reichhaltigste Quelle. Er hat die älteren Philosophen ausdrücklich und gründlich studiert, und im Beginne seiner Metaphysik vornehmlich (auch sonst vielfach) der Reihe nach von ihnen geschichtlich gesprochen. Er ist so philosophisch, als gelehrt; wir können uns auf ihn verlassen. Für die griechische Philosophie ist nichts Besseres zu tun, als das erste Buch seiner Metaphysik vorzunehmen.« (WW. XIII, 189)[21]. Von den ersten, den »jonischen« Philosophen sagt Hegel (a.a.O., S. 192): »Jene Philosophen haben, nach dem Morgenlande gekehrt, das Absolute in einer Naturbestimmung erkannt; die reale Bestimmung des Absoluten fällt dahin. Nach Italien [zu den »griechischen Italern«] fällt die ideale Bestimmung des Absoluten.«

Hegels Auffassung vom Beginn des abendländischen Denkens unterscheidet sich von den Ansichten der späteren Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts nur dadurch, daß sie philosophisch ist und als solche die späteren und heute noch geläufigen Meinungen zum

[21] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Geschichte der griechischen Philosophie.* In: *Hegels Werke.* Vollständige Ausgabe durch einen Verein der Freunde des Verewigten. Bde I–XIX. Berlin 1832–1845 u. 1887. Band XIII, S. 189.

erstenmal philosophisch begründet. Der Anfang des abendländischen Denkens gilt nur als der alsbald überholte Beginn einer Entwicklung, mit dem das heutige Denken nichts mehr gemein haben kann, weil ihm dieser Beginn zu einer historischen Reminiszenz herabgesunken ist.

Steht es so, dann können uns die beiden angeführten Übersetzungen nicht einmal dahin verhelfen, den Spruch des Anaximander erst nur im rohen kennen zu lernen, geschweige denn ihn zu bedenken. Wozu nehmen wir dann überhaupt eine Kenntnis von diesen Übersetzungen? Nur um zu hören, daß sie dem Spruch des Anaximander nicht gemäß seien? Das ist überdies noch gar nicht gezeigt. Daß die sonst als vorplatonische Philosophen gedeuteten Denker durch einen Gesichtskreis der Auslegung, der dem Platonismus entspricht, unzugänglich seien, bleibt auch eine bloße Behauptung, solange nicht dargelegt ist, was der Spruch des Anaximander in Wahrheit und damit im Unterschied zu den vorgeblich unzureichenden Übersetzungen sagt.

Wäre es nicht ratsamer gewesen, sogleich den Spruch des Anaximander richtig zu übersetzen, statt im Unrichtigen umherzuirren, gesetzt, daß es überhaupt das Unrichtige ist? Denn immer bleibt noch die unverrückbare Tatsache bestehen, daß Anaximander zeitlich der Philosophie Platons vorausgeht. Warum soll dann sein Denken nicht auch auf sie zugehen? Weshalb soll die Philosophie Platons ein ungeeignetes Instrumentarium bieten für die Auslegung des früheren Denkens? Gilt es nicht als anerkannter Leitsatz der Auslegungskunst, daß die Späteren immer die Früheren besser verstehen, als diese sich selbst verstanden? Hätten wir sogleich die vorgeblich richtige Übersetzung miteinander durchgesprochen statt erst die unrichtigen zur Kenntnis zu nehmen, dann hätten uns diese auch nicht veranlaßt, auf die abwegigen Erörterungen über den Platonismus, über Nietzsche, über das Auslegen und das Übersetzen einzugehen.

Falls diese umständlichen Betrachtungen, aus denen man über den Spruch des Anaximander kaum etwas erfährt, irgendetwas ergeben haben, dann könnte es nur dies sein, daß wir jetzt

nicht länger mehr mit der Frage an uns halten: Ist es überhaupt »sinnvoll«, sich heute noch mit einem Spruch abzugeben, der vor mehr als zweieinhalb Jahrtausenden in irgend einer Ecke des alten Griechenlandes ausgesprochen wurde? In der Tat. Zu dieser Frage sollten die voraufgegangenen Erörterungen führen. Es gilt, nachdenklich zu werden nicht nur über die vorgebrachten Übersetzungen, sondern vor allem über den Versuch, durch den sich die folgende Erläuterung auf einen Weg macht. Es gilt sogar, das Nachdenken darüber ins Äußerste zu steigern. Deshalb versuchen wir, die Bedenken, die uns inzwischen undeutlich und beiläufig oder ständig bedrängten, eigens zusammenzustellen.

### *§ 4. Die wesentlichen Bedenken gegen das Vorhaben der Auslegung des Spruches. Die Möglichkeit unseres von ihm Eingenommenseins*

Allein, treiben wir damit nicht erst recht in eine Bedenklichkeit, die uns endgültig daran hindert, den Spruch des Anaximander geradenwegs zu übersetzen, d. h. unvoreingenommen auszulegen? Das Bedenkliche an den vorgelegten Übersetzungen besteht doch, falls es besteht, darin, daß die ihnen zugrundeliegende Auslegung durch einen unbedachten Anhalt an den Platonismus voreingenommen bleibt. Zugleich kann aber unser eigenes Bemühen, gesetzt daß wir die Bemerkung über das Auslegen gut bedacht haben, durchaus nicht dahin zielen, beim Übersetzen des Spruches unvoreingenommen zu sein, sondern im Gegenteil allererst auf die gemäße Art im vorhinein für das und durch das eingenommen zu werden, was in dem Spruch des Denkers als das Zudenkende gedacht ist. Damit wir indes von da her angegangen und dahin eingenommen werden, damit wir nicht blindlings Unvoreingenommene bleiben, müssen wir auf das Bedenkliche unseres Vorhabens nachdenklich achten. Darum sammeln wir die wesentlichen Bedenken, soweit wir sie übersehen.

1. Der Inhalt des Spruches ist notwendig unzugänglich, weil zwischen dem Anfang des abendländischen Denkens und unserem Zeitalter ein Zeitraum von zweiundeinhalb Jahrtausenden liegt. Seit der Frühzeit des Griechentums hat sich der Zustand der Welt nach allen nur möglichen Hinsichten durchaus geändert. Der Mensch, sein Wollen und Denken, ist unvergleichbar anders geworden. Die Kluft zwischen heute und damals läßt sich nicht durch die Veranstaltung einer Vorlesung über den »Anfang des abendländischen Denkens« überspringen. Und wenn wir springen, springen wir doch nur in eine Illusion.
2. Aber gesetzt auch, der Sprung gelänge so, daß wir zum Inhalt des Spruches selbst gelangen, dann könnten wir diesen Inhalt doch immer nur so verstehen, daß wir ihn im Gesichtskreis unserer heutigen Vorstellungen von uns her und für uns zurechtlegen. Wie soll einer je sich anmaßen dürfen, das auszumachen, was Anaximander meinte, als er den Spruch dachte?
3. Selbst wenn wir zugeben, das damals Vorgestellte ließe sich auf dem Wege gleichsam herausrechnen, daß wir von dem uns Fremden das durch uns unvermeidlich Hinzugedachte abziehen, dann bleibt das Übrige doch nur ein damals Gemeintes, das inzwischen selbst veraltet und durch den Fortgang zumal des neuzeitlichen Denkens weit überholt ist. Was sollen uns solche überholten Sachen und Sprüche, uns Heutigen, denen das Neueste nicht neu genug sein kann? Wodurch können wir etwas schärfer treffen als durch die Feststellung, es sei veraltet?
4. Sogar dann, wenn wir dem veralteten Spruch insofern noch eine gewisse Bedeutung lassen, als er im Zusammenhang mit den übrigen Lehren der frühen »Naturphilosophie« doch der Ansatz für die Entwicklung der nachkommenden Philosophie und der abendländischen Wissenschaft im ganzen bleibt, so verliert auch diese Bedeutung ihr Gewicht, sobald wir erkennen, daß die Auslegung des Spruches über eine historische Beschäftigung nicht hinauskommt, die ihrer Art nach aus der Not unserer eigenen Zeit sich wegstiehlt und sich so des Rechtes begibt, über das mitzusprechen, was heute ist. Daß unser Bil-

dungswissen um die Kenntnis dieses Spruches vermehrt wird, was bedeutet das schon, wenn diese Bildung noch dazu keine gewachsene mehr ist und überhaupt das heute Wirkliche nicht kennt, das ihr einen Boden leihen könnte?

Diese Bedenken sprechen deutlich genug: Illusion ist die Meinung, der Spruch sei uns überhaupt noch durch eine Auslegung zugänglich. Illusion ist der Glaube an einen Nutzen dieses Spruches selbst. Illusion ist der Anspruch auf das Recht einer Beschäftigung mit dem Spruch, die notwendig stets nur eine historische sein kann.

Wie sollen wir diese Bedenken zerstreuen? Dürfen wir jetzt noch versuchen, sie durch Gegengründe zu beseitigen? Keineswegs. Denn diese Bedenken sprechen so, als wüßten sie über den Spruch und den Zugang zu ihm schon den endgültigen Bescheid. Unser eigenes gewöhnliches, mit dem allgemeinen Meinen einstimmiges Meinen spricht in diesen Bedenken. Wir selbst, die wir noch gar keinen ernsthaften Versuch gewagt haben, uns auf den Spruch einzulassen, damit er uns angehe, stellen uns zwischen ihn und uns. Wie wollen wir über den Spruch urteilen und über die Möglichkeit seiner Auslegung, wenn wir uns so, wie die Bedenken es verraten, gegen den Spruch und seine Auslegung sperren?

Jetzt, nachdem wir die Bedenken hinreichend deutlich kennen, ist der Augenblick gekommen, da wir nicht mehr Bedenken erörtern dürfen, sondern zuvor versuchen müssen, ob wir nicht eingenommen sein könnten von dem Spruch selbst und für ihn. Erst dann können wir die Bedenken erörtern, gesetzt, daß es dann noch nötig sein sollte. Aber diesen Augenblick hätten wir doch sogleich im Beginn der Vorlesung ergreifen können, um uns zugleich die Umschweife des bisherigen Redens zu ersparen, das uns nicht weiter, sondern höchstens zurück brachte. Zurück? Allerdings. Zurück in die Richtung des Spruches selbst, wenn diese Richtung ein »Zurück« heißen darf.

Zwar ist uns noch keine Einsicht in den Spruch geworden, wohl dagegen eine Vorsicht gegenüber unseren eigenen Meinungen

und Ansprüchen. Vielleicht sind wir nicht mehr nur eingenommen von uns und unserem vermutlich weitergelangten Besserwissen. Vielleicht sind wir schon voreingenommen für den Spruch, und sei dies auch nur insofern, daß wir eher auf die Möglichkeit gefaßt bleiben, der Spruch könnte uns doch noch etwas und sogar etwas Befremdliches sagen. Wo in aller Welt steht denn geschrieben, daß in dem Spruch etwas gesprochen sein müßte, was wir ohne weiteres, d. h. ohne die geringste oder vielleicht längste Vorbereitung des Denkens, verstehen?

Es könnte doch sein, daß der Spruch nicht nur Befremdliches spricht, sondern sogar ein Rätsel ungesprochen läßt, aber freilich nur dann, wenn das Gesprochene des Spruches zu uns spricht, damit im Gesprochenen das Ungesprochene sich entziehen und uns sich vorenthalten kann. Wer behauptet denn, die Auslegung des Spruches müsse, soll sie eine richtige und treffende sein, dasjenige ans Licht bringen, was der Denker Anaximander damals gemeint und für sich dabei vorgestellt hat? Das behaupten nur wir.

Könnte es nicht so stehen, daß der Denker in dem, was er denkt, von dem Zu-denkenden angesprochen ist und nur davon, daß er selbst sogar für das, was er dabei meint und für die Art, nach der er sich das Gemeinte vorstellt, nicht das geringste Interesse hat? Kann es nicht so stehen, daß nur wir meinen, das, was den Denker gar nie anging, müßte der Gegenstand unserer Auslegung seines Spruches sein? Könnte es nicht so stehen, daß nur wir meinen, wir könnten im Sinne der genannten Bedenken über den Spruch und die Möglichkeit seiner Auslegung aburteilen, ohne daß wir je zuvor von dem eingenommen sind, was nach diesem Spruch des Denkers das Zu-denkende bleibt?

Wie aber sollen wir davon je eingenommen werden, es sei denn so, daß wir jene Bedenken, die vielleicht nur unsere Eitelkeit und unseren Unverstand aussprechen, hinter uns lassen? Aber es ist mit unserem unbedachten Besserwissenwollen schon so weit gekommen, daß wir jene Bedenken nur auf die Seite stellen können, wenn wir sie zuvor genannt und eigens kennen gelernt haben. Dazu dienen die umständlichen Erörterungen. Wir dürfen auch

nicht meinen, wir seien jetzt dadurch, daß wir sie uns vorsagten, über alles Bedenkliche, worauf sie zeigen, schon hinaus. Wir sind jetzt erst auf das eigentlich zu Bedenkende gewiesen.

Wenn wir uns bereitmachen sollen, uns von dem einnehmen zu lassen, was in dem Spruch auch für den Denker das Zu-denkende bleibt, wenn wir darauf verzichten, den psychischen Bestand dessen, was damals und nie wieder von dem Menschen Anaximander vorgestellt wurde, »historisch-psychologisch zu rekonstruieren«, dann müssen wir für eine solche Bereitschaft doch wenigstens schon dieses voraussetzen, daß Anaximander ein Denker und der Spruch auch der Spruch eines Denkers ist; insgleichen aber dieses, daß das Zu-denkende des Spruches uns noch angeht. Allein, die Frage bleibt hier, ob diese Voraussetzungen nur eine von uns gewährte Vorgabe an das frühe Denken sind, ob somit die Wahl, auf den Spruch zu hören oder ihm sich zu verschließen, nur unserem Belieben überlassen ist.

Wir fragen deshalb zuletzt und unmittelbar vor einem Versuch, auf den Spruch erst einmal nachdenkend zu achten, dieses: Steht es bei uns, ob wir uns dem Spruch stellen, damit der Spruch spricht, oder spricht der Spruch auch, ohne daß wir ihn hören, so zwar, daß dieses unser Nichthören keineswegs über den Spruch, wohl dagegen über uns, über unser Geschick entscheidet oder gar schon entschieden hat?

## *§ 5. Der Bau des Spruches: seine Gliederung in zwei Teile und die Verbindung derselben durch das Wort γάρ*

Der Spruch des Anaximander lautet:
ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ ἡ φθορὰ εἰς ταῦτα γένεται κατὰ τὸ χρεών· δίδουσι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.[22]
H. Diels übersetzt, in manchem wörtlicher als Nietzsche:

[22] Anm. d. Hg.: Vgl. S. 2, Fußnote 3.

»Woraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit.«[23]

Wovon spricht der Spruch? Wir zögern, auf diese Frage so zu antworten, daß wir mit einem Wort sein Thema angeben; denn es muß offen bleiben, ob der Spruch überhaupt in dem Sinne ein Thema hat. Denn das hieße doch, es sei in ihm und durch ihn etwas gesetzt, worüber eine Erörterung gepflogen oder gar eine Untersuchung angestellt werden soll. Ob sich gar dasjenige, wovon der Spruch spricht, in einem einzigen Wort nennen läßt, ist vollends fraglich. Der Spruch besteht nämlich, was man leicht feststellt, aus zwei Teilen. Der Einschnitt der Teilung liegt zwischen κατὰ τὸ χρεών (»nach der Notwendigkeit«) und δίδουσι γὰρ (»denn sie zahlen ...«).

Die klar geschiedenen beiden Teile sind sogar, wie es scheint, gleich gebaut. Der erste Teil sagt: ἐξ ὧν ἡ γένεσις ... (»woraus das Entstehen ...«), ἡ φθορὰ εἰς ταῦτα ... (»dahin das Vergehen«). Das ἐξ ὧν (»woraus«) und das εἰς ταῦτα (»dahin«) sind auf einander wechselweise bezogen. Entstehendes und Vergehendes gehen ineinander über. Der zweite Teil spricht sogar ausdrücklich von ἀλλήλοις (»einander«) und meint damit die Beziehung zwischen den entstehenden und vergehenden Dingen. Der erste Teil sagt, das Entstehen und Vergehen gehe κατὰ τὸ χρεών (»nach der Notwendigkeit«). Der zweite Teil sagt, die Wechselwirtschaft innerhalb dieser allgemeinen Veränderlichkeit, das »einander-Zahlen«, geschehe κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, »nach der festgesetzten Zeit«. In beiden gleichgebauten Teilen steht überdies dasjenige, wonach das Geschehen verläuft, in besonderer Betonung am Ende der Sätze.

Im Hinblick auf diesen gleichen Bau der beiden inhaltlich ähnlichen Teile liegt der Gedanke nahe, daß beide Sätze auch das Gleiche sagen. Ein rascher Blick auf den ungefähren Inhalt der

[23] Anm. d. Hg.: Vgl. S. 3, Fußnote 7.

beiden Sätze bestätigt dies auch leicht. Daraus ergibt sich: Der Spruch besteht aus zwei Teilen, die beide das Gleiche nur in verschiedener Formulierung aussagen. Man ist sogar angesichts dieser Tatsachen auf die Meinung verfallen, der erste Satz könne, von dem Ausdruck κατὰ τὸ χρεών abgesehen, überhaupt nicht von Anaximander stammen.[24] Denn die Wörter γένεσις und φθορά gehörten in die Terminologie der platonischen und aristotelischen Philosophie. Diese Behauptung muß allerdings zugleich eingestehen: »Die Begriffe einzeln für sich sind natürlich alt.«[25] Dagegen ist kurz zu sagen: »Die Begriffe« sind gar nicht und noch weniger »natürlich« alt, sondern sind in der Tat erst von Aristoteles geprägt, weil Aristoteles zum ersten Mal das Wesen der Bewegung eigens denkt. Aber es bleibt trotzdem zu fragen, ob das frühe Denken, das vielleicht denkender ist als das spätere, solcher »Begriffe« bedarf. Die Worte γένεσις und φθορά, in ihrer ursprünglichen Nennkraft gedacht, könnten der Sprache des Spruches genügen, ohne daß er sie in den Schematismus einer Terminologie preßt. Eine philologische Meinung freilich, die dem Denker Anaximander nicht einmal zutraut, daß er aus einem Gedanken her, den er vermutlich doch denkt, bereits »einzelne« schon vorkommende Worte zusammen zur Sprache bringt, darf wohl übergangen wer-

[24] Anm. d. Hg.: Heidegger bezieht sich hier auf Franz Dirlmeyer: »Der Satz des Anaximandros von Milet«, in *Rheinisches Museum für Philologie*. N.F., Bd. 87, 1938, S. 376–382. Bevor Dirlmeyer seine eigene Begründung präsentiert, bezieht er sich zunächst auf John Burnet: *Die Anfänge der griechischen Philosophie*. Zweite Ausgabe. Aus dem Englischen übersetzt von Else Schenkel, Teubner, Leipzig/Berlin 1913: »John Burnet hatte [...] aus der Zitierweise mit Recht geschlossen, das Zitat beginne erst mit den Worten κατὰ τὸ χρεών.« (op. cit. S. 377). In seinem Anaximander-Aufsatz von 1946 (»Der Spruch des Anaximander« in *Holzwege*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe, Band 5, 1977, S. 321–373) geht Heidegger selbst näher auf Burnet ein: »John Burnet [...] hat in seinem Buch ›Die Anfänge der griechischen Philosophie‹ Bedenken dagegen geäußert, das Zitat aus Simplikios so zu beginnen, wie es üblich geworden ist [...] (vgl. [...] die deutsche Übersetzung 1913, S. 43, Anm. 4). [...] Aufgrund dieser Bedenken läßt Burnet das Wort des Anaximander erst mit κατὰ τὸ χρεών beginnen.« (*Holzwege*, GA 5, S. 340). In den »Nachweisen« zu seinem Holzwegeaufsatz weist Heidegger auch auf Franz Dirlmeyers Aufsatz hin (*Holzwege*, GA 5, S. 376).

[25] Anm. d. Hg.: Franz Dirlmeyer, op. cit. S. 377, Fußnote 3.

den. Die philologische Meinung, der erste Satz sei nicht anaximanderisch, entbehrt jedes Grundes und läßt sich auch »philologisch« niemals begründen.

Die Frage nach dem Verhältnis der beiden dem Anschein nach gleichgebauten Teile des Spruches bleibt bestehen, und zwar so entschieden, daß wir erst zusehen müssen, ob die beiden Teile überhaupt gleich sind, ob sie überhaupt auch nur gleich sein können. Sie können nämlich gar nicht gleich sein in dem Sinne, daß der zweite Satz den ersten nur in der »mehr poetischen« Ausdrucksweise wiederholt. Weshalb nicht? Weil der zweite Satz mit δίδουσι γάρ (»denn sie zahlen ...«) beginnt. Das γάρ (»denn«) nennt das Gelenk, wodurch die beiden Sätze als unterschiedene Glieder eines Ganzen ineinander gefügt sind. Wir sehen zwar in den beiden Sätzen in gewisser Weise die Glieder und die Teile, aber wir sehen noch nicht das Ganze des Spruches.[26] Wir sehen vor allem nicht, inwiefern dieses Ganze sich in die jetzt gemeinten Teile gliedert. Das Ganze des Spruches selbst besteht jedoch weder aus der Summe aller seiner Wörter, noch in der Zusammenzählung der beiden Sätze.

Aber auch das Gelenk der Glieder bleibt noch unbestimmt. Zwar versteht man, was γάρ (»denn«) bedeutet. Das Wort meint eine Verbindung von der Art einer Begründung. Im Begründungsverhältnis sind Grund und Folge auf einander bezogen, so zwar, daß sie zugleich von einander unterschieden und d. h. abgeteilt bleiben. Das γάρ (»denn«) deutet daher in eine Verschiedenheit der beiden Sätze.

Doch die Frage bleibt: Welches Begründungsverhältnis besteht zwischen den beiden Sätzen? Gibt der zweite Satz die Begründung für den ersten? Oder enthält er umgekehrt die Folge aus dem ersten Satz, der den Grund für den zweiten ausspricht? Wozwischen besteht im Ganzen des Spruches ein Grund-Folge--Verhältnis? Welcher Art ist dieses Verhältnis selbst? Hat es am Ende den Charakter, daß der Grund eine Ursache und die Folge

[26] Vgl. unten S. 137 f.

eine Wirkung ist? Oder denken wir schon zu übereilt, wenn wir das γάρ (»denn«) nach langer Gewöhnung zwar mit Recht, aber im Hinblick auf das im Spruch Gedachte doch ohne geklärten Anlaß als Wort für eine Begründungs-Beziehung verstehen? Müssen wir uns daher nicht darauf beschränken, zu sagen, das Verbindungswort γάρ deute auf ein Verhältnis zwischen ungleichen Teilen? Wird dann aber nicht durch das γάρ und die beiden Sätze, die es verklammert, ein Verhältnis zwar angezeigt, aber zugleich auch verhüllt? Sollte die Möglichkeit, das zu denken, was im Spruch zur Sprache kommt, daran hängen, daß dieses unscheinbare Verbindungswort γάρ (»denn«) zureichend erläutert wird?

Diese Fragen lassen sich nur dann beantworten, wenn es uns glückt, zuvor das Ganze des Spruches zu denken. Dahin gelangen wir, wenn überhaupt, nicht anders denn so, daß wir schrittweise seinem Sagen und dessen Worten nach den einzelnen Wörtern folgen, ohne zu meinen, das Ganze zuletzt durch eine Art Zusammensetzung der Stücke gewinnen zu können. Wir denken, wenn wir die einzelnen Wörter bedenken, überhaupt nie Stücke, sondern immer schon Worte, und aus diesen Worten denken wir in das noch nicht eigens gedachte Ganze. Dazu gehört freilich, daß wir bei den ersten Worten auf das Ganze doch irgendwie hinhören. Darum muß es auch möglich sein, dieses Ganze im voraus ungefähr zu nennen. Der Spruch wäre kein Spruch, er wäre weder im rohen und allgemeinen noch in der hohen Bestimmtheit seines Gefüges zu denken, wenn nicht in seinen Worten eine Weisung in das Ganze spräche. Insofern nun aber das Ganze des Spruches gegliedert ist und diese Gliederung sich durch das γάρ als eine solche andeutet, die Ungleiches verbindet, müssen die beiden Sätze verschiedenen Inhalt haben. Doch verschieden können die Sätze bei ihrer Zusammengehörigkeit im Ganzen nur sein, wenn das Verschiedene der beiden Sätze auf ein Selbes bezogen bleibt. Dieses Selbe muß daher in jedem der beiden Sätze des Spruches – aber in verschiedener Weise – zur Sprache kommen. Aus diesem Selben empfangen wir eine Weisung in das Ganze des Spruches.

Das Ganze aber ist vermutlich dann erst jenes, was sich als dieses Selbe im Spruch zur Sprache bringt.

Die beiden Sätze nennen trotz des anscheinend gleichen Baues etwas Verschiedenes. Der erste Satz nennt das Entstehen und Vergehen. Der zweite Satz nennt das »Zahlen von Strafe und Buße«. Das in den Sätzen jeweils Genannte ist so wenig das Gleiche, daß niemand ohne die Kenntnis des ganzen Spruches beim Hören des ersten Satzes schon darauf verfällt, auch nur zu vermuten, im zweiten Satz müsse von »Strafe und Buße« die Rede sein. Umgekehrt enthält die Vorstellung vom Bezahlen einer Buße nicht sogleich schon einen Hinweis auf das Verhältnis von Entstehen und Vergehen. Noch weniger wird jemand, der von »der Notwendigkeit« hört, in diesem Wort nur eine andere Formulierung für das hören, was die Worte nennen, die von »der Ordnung der Zeit« sagen. Das Verschiedene, das die beiden Sätze sagen, sagen sie allerdings von dem Selben.

Dieses Selbe, wovon die zwei Sätze sprechen, sind nach den beiden angeführten Übersetzungen »die Dinge«. Also läßt es sich doch in einem Wort sagen, wovon der Spruch handelt. In beiden Übersetzungen rückt die Bezeichnung seines »Gegenstandes« wie von selbst an den Beginn des Spruches. »Woher die Dinge ihre Entstehung haben, ...« (Nietzsche), »Woraus aber die Dinge das Entstehen haben ...« (Diels). – Was sagt Anaximander?

# VORBEREITENDE EINFÜHRUNG IN DAS ZU DENKENDE

## Das »Wovon« des Spruches im Ganzen: τὰ ὄντα. Die Frage der Übersetzung von τὰ ὄντα und die griechische Erfahrung des Seins

### *§ 6. Die wörtliche[27] Übersetzung von τὰ ὄντα als Anstoß für das Denken*

a) Destruktion[28] der üblichen Übersetzung von τὰ ὄντα durch »die Dinge« und vorläufige Übersetzung durch »die Seienden«. – τὰ ὄντα als »Wovon« des Spruches *im Ganzen* und als das uns in ihm in Anspruch Nehmende

Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι ... Wörtlich übersetzt sagt dies: »Aus welchem aber die Entstehung ist den Seienden ...«. τὰ ὄντα übersetzen wir wortgetreuer mit »die Seienden«.[29] Ist das nötig? Natürlich sind »die Dinge« seiende Dinge. Das versteht sich von selbst. Wenn wir τὰ ὄντα statt durch »die Dinge« mit dem ungebräuchlichen Plural »die Seienden« übersetzen, dann mag dies wörtlicher klingen, aber es klingt auch unschön, trotzdem dieser Gebrauch des Plurals zur Sprache Hegels gehört, über dessen »Sprache« man verschieden urteilen kann.

Gewiß kann man Hegels Sprache befremdlich finden, als

[27] Anm. d. Hg.: Zu Heideggers Unterscheidung von »wörtlicher« und »wortgetreuer« (den Sinn wiedergebende) Übersetzung, vgl. S. 50 f.

[28] Anm. d. Hg.: Zum Terminus »Destruktion«, siehe INHALT, § 6. a), Fußnote Nr. 2, S. VI.

[29] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 3; vgl. auch S. 150. Zum Gang der Vorlesung §§ 6–8a)α), S. 33–69, vgl. Anhang II, Nr. 37.

unverständlich verwerfen und statt ihrer eine »natürliche« Ausdrucksweise verlangen, die jedermann, kaum daß er hinhört, kaum daß er einen Gedanken faßt, »versteht«. Aber die Frage bleibt dennoch, ob wir das, was wir in diesem Bereich jederzeit und anscheinend ohne jähe Gefahr »können«, nun auch gleich unmittelbar und überhaupt dürfen. Die Frage bleibt, ob wir nicht, ohne daß dafür Vorschriften bestehen, daran gehalten sind, zu unterscheiden, ob einer zur möglichst schlagenden Gestaltung des öffentlichen Meinens etwas zu verkünden hat, oder ob einer, er mag wollen oder nicht, das Wesen des absoluten Geistes zu sagen versuchen muß wie Hegel.

Anaximander ist in dem selben Fall, gesetzt daß er ein Denker ist, auch wenn er Anderes zu sagen hat als Hegel. Daß Anaximander ein Denker ist, setzen wir einstweilen noch voraus und zwar so lange, bis der Spruch selbst den Schein beseitigt, als sei diese Voraussetzung eine grundlose gewesen.

Τὰ ὄντα – »die Seienden« klingt nicht so schön wie »die Dinge«. Allein, die Sorge geht jetzt darum, ob die nötige Rücksicht auf das »natürliche«, d. h. hier das gewöhnliche durchschnittliche Sprachgefühl gewahrt bleibt. Dieses »Sprachgefühl« könnte immer noch gedankenlos sein in einem Fall, da es sich um das Denken eines Gedankens eines Denkers handelt. Das »natürliche« Sprachgefühl, das gegenüber dem Denken oft laut seine Ansprüche auf mühelose Verständlichkeit geltend macht, könnte ja seine gängige »Natürlichkeit« gerade darauf gründen, daß es dasjenige zu denken vergißt, was zu denken einzig die Denker versuchen.

Die Sorge beim Übersetzen geht dahin, durch die Treue zum Wort unserem Denken eher eine Weisung in das zu geben, was nach dem eigenen Wort des Spruches das Zudenkende ist: τὰ ὄντα, »die Seienden« – davon spricht der erste Teil des Spruches. Spricht auch der zweite Satz vom Selben, wenn er das »Zahlen von Strafe und Buße« nennt? Der zweite Satz beginnt: »denn sie müssen Buße zahlen ...« (Nietzsche); »denn sie zahlen einander Strafe ...« (Diels). Wer sind »sie«? Offenbar »die Dinge«. Wir brauchen die beiden Übersetzungen nur in einem Zug zu hören, um zu erken-

nen, daß mit dem »sie« des zweiten Satzes nur »die Dinge« des ersten Satzes gemeint sein können.

Was steht im zweiten Satz bei Anaximander? Δίδουσι γὰρ αὐτὰ ... Das Neutrum pluralis des Pronomens bedeutet »sie« und bezieht sich auf das Neutrum pluralis τὰ ὄντα, »die Seienden«. Worauf soll es sich sonst beziehen? Wir finden, wenn wir die genannten deutschen Übersetzungen durchgehen, im ersten Satz kein Nomen oder Pronomen im Plural außer dem Worte »die Dinge«.

Was sagt aber der erste Satz des Anaximander? ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ ἡ φθορὰ εἰς ταῦτα γένεται ... Hier wird noch zweimal im Neutrum pluralis gesprochen. Der Spruch beginnt sogar mit der Nennung von Jenem, was im Neutrum pluralis zur Sprache kommt. Die Wörter dieser Form nennen offenbar Wesentliches, wenn nicht gar das Wesentliche, was der Spruch zu denken gibt. ἐξ ὧν – wir übersetzen wiederum wörtlich »aus welchen«, εἰς ταῦτα »in diese« oder »zu diesen hin«. Wer sind »diese«? Sind es, um in der Sprache der Übersetzungen zu reden, »die Dinge«? Die Übersetzungen sagen für ἐξ ὧν »woher«, »woraus«, für εἰς ταῦτα »dahin«. Sie meinen damit offenbar nicht die Dinge, τὰ ὄντα, sonst müßten die Übersetzungen den Spruch des Anaximander so denken: »Aus welchen Dingen die Dinge entstehen, in diese Dinge vergehen sie auch wieder.« Was sollte das heißen, daß ein Ding, wenn es vergeht, in ein Ding zugrunde geht? Anaximander denkt offenbar dergleichen nicht. Die Übersetzungen ziehen es daher vor, unbestimmt zu übertragen: »woher«, »woraus«, »dahin«. Diese Übersetzung ist auch richtig, überdies schöner als das ungebräuchliche »aus welchen« ... »zu diesen hin«.

Aber wir müssen jetzt, um am Wort des Anaximander zu bleiben, ungebräuchlich übersetzen; denn am Wort bleiben, heißt hier, am Verborgenen und erst Zu-denkenden bleiben und warten, damit es sich aufschließt. Es zeigt sich uns, wenn wir uns von den genannten Übersetzungen frei machen, daß im Spruch außer »den Seienden« noch »andere« genannt sind, »aus welchen« – »zu diesen hin« Entstehen und Vergehen »den Seienden« »ist«.

Worauf bezieht sich nun aber das αὐτά, das »sie« des zweiten Satzes? Auf τοῖς οὖσι im ersten Satz, oder bezieht sich αὐτά auf das ταῦτα und ὧν im selben Satz? Man wird ohne Zögern dafür sprechen, daß sich das αὐτά des zweiten Satzes auf τὰ ὄντα im ersten Satz, somit auf »die Dinge« bezieht; sie sind es doch, die Strafe und Buße zahlen. Doch solange wir nicht wissen, was mit diesem »Zahlen« und »Büßen« gemeint ist, bleibt es auch verfrüht, schon eine endgültige Entscheidung darüber zu fällen, worauf im ersten Satz sich das αὐτά des zweiten Satzes bezieht und wie es sich auf das »bezieht«, worauf es sich bezieht.

Das Nächstliegende ist, das αὐτά im zweiten Satz auf τὰ ὄντα (τοῖς οὖσι) im ersten Satz zu beziehen. Damit kommt am ehesten zum Vorschein, inwiefern die beiden Sätze, trotzdem sie Verschiedenes nennen, ja sogar indem sie Verschiedenes nennen, von dem Selben sagen, von »den Seienden«.

Mit τὰ ὄντα ist das genannt, wovon der Spruch spricht: das Ganze, aus dem her der Spruch uns anspricht. Es ist das, was im Spruch uns in den Anspruch nimmt. Für uns ist es das, wohin wir zuvor und ständig hören müssen, wenn wir den Spruch nach seiner Gliederung und im einzelnen seiner Teile durchzudenken versuchen. Darum ist es jetzt nötig, dieses anscheinend willkürlich herausgegriffene und ungebührlich betonte Wort τὰ ὄντα und das, was es nennt, vor der Auslegung der beiden Sätze genauer zu bedenken. Zwar möchte man hier schon Halt gebieten, indem man darauf aufmerksam macht, daß, wenn im Spruch von »den Seienden« gesprochen wird und nur davon, dann auch nur der Spruch selbst darüber die gemäße Auskunft geben kann, wie es mit »den Seienden« bestellt und was überhaupt von ihnen zu sagen ist. Diese Warnung besteht zu Recht.

Allein dasjenige, was der Spruch von »den Seienden« spricht, bedarf doch erst der Auslegung, und zwar in dem Sinne, daß wir das Gesprochene des Spruches als solches verstehen, worin »die Seienden« zur Sprache kommen, τὰ ὄντα, und immer und in jeder Hinsicht nur sie. Weil die Auslegung der Sätze des Spruches deren Gesagtes im ständigen Hinblick auf τὰ ὄντα zu erläutern

hat, bedarf der Blick dieses Hinblicks, der zugleich ein Hin-hören, wenn nicht gar ein Hingehören ist, zum voraus der nötigen Helle. »Hell« ist sowohl das Licht für das rechte »Sehen«, als auch der Laut für das rechte Hören. Dieser »Helle«, die vielleicht ursprünglicher ist als Licht und Laut, gilt das Erläutern, das ins Reine zu bringen versucht, was irgendwie trüb und dumpf geworden. Darum müssen wir zunächst versuchen, ohne ausdrückliche Rücksicht auf den Inhalt des Spruches, das Wort τὰ ὄντα deutlicher, d. h. hier denkender zu sagen. Denkender sagen wir dies Wort schon, wenn wir nur bedenken, daß es ein griechisches Wort ist, das hier jenes nennt, was uns in unserer Sprache »das Seiende« heißt.

### b) Verdeutlichung des in τὰ ὄντα Genannten: das ὄν als Partizip zum Verb εἶναι, »sein«. Die Herabsetzung des »Seins« zum Hilfszeitwort in der Grammatik, das heute herrschende Verständnis von »Sein« als Wirklichkeit und die Herkunft beider aus dem *Entzug* des Seins selbst. Die Zweideutigkeit des ὄν als Partizip: »das *Seiende* – im Sein«, »das *Sein* – des Seienden«

Τὰ ὄντα ist der Plural von τὸ ὄν »das Seiende«. ὄν ist das Partizipium eines Verbums, dessen Infinitiv εἶναι lautet. Wir übersetzen εἶναι durch »sein«. Die Vorsetzung des Artikels ernennt den Infinitiv »sein« zum Namen »das Sein«. Wir nennen mit diesem Namen das, was man sich vorstellt, wenn man »sein« eigens meint oder wenn wir das zu denken versuchen, was wir meinen, wenn wir »ist« sagen, zum Beispiel in dem Satz »Die Nacht ist dunkel«. Unversehens setzen wir dieses τὸ vor εἶναι, dieses »das« vor »sein«. Und sogleich scheint mehr und Anderes vor uns zu stehen, wenn wir »das Sein« nennen, als wenn wir sagen »Die Nacht ist dunkel«, wo das »ist« in der »Nacht« und im »dunkel« verschwindet und uns nur »die dunkle Nacht« angeht; »ist« und »sein« gelten

nicht einmal als volles Zeitwort, da sie doch nicht wie die anderen Zeitwörter konkrete Vorgänge und Zustände nennen, sondern lediglich das Abstrakte vom Abstrakten unbestimmt aussprechen. »Sein« gilt wie »haben« als Hilfszeitwort.

Wozu erzählen wir hier solche Sachen über das Wort ὄν? Derlei Belehrungen gehören allenfalls in die Vorschule des Unterrichts in der griechischen Sprache. Oder ist vielleicht der Hinweis auf dergleichen wie Plural, Partizipium, Verbum, Infinitiv, Nomen, Hilfszeitwort nötig, weil die Kenntnis und das Verständnis der alten Sprachen und der griechischen im besonderen so kümmerlich geworden sind, daß kaum noch gewagt werden darf, einen Satz eines griechischen Denkers griechisch zu denken? Meint man gar, solches sei inzwischen überhaupt überflüssig geworden, so daß jene recht daran tun, die mit ihren »Schülern« während eines Semesters in der Weise »Platon« »lesen«, daß sie jede Woche je einen Dialog und zwar nur nach einer Übersetzung »behandeln«? Wenn jetzt in den europäischen Ländern »Kulturdenkmäler« in Schutt und Asche sinken, dann faßt uns Grauen und Entsetzen. Aber wenn seit Jahrzehnten schon die Worte der alten Denker, die noch anderes sind und vor allem anderes sein können und sein werden als bloße »Kulturdenkmäler«, in der genannten Weise »behandelt« werden, rührt sich nichts in der Welt. Man ist seit langem schon überall in der Welt unempfindlich geworden gegen die fortgesetzten »Greuel«, die schon damit verübt sind, daß man sich die Worte der frühen Denker des Abendlandes durch irgendwelche Übersetzungen beschafft, um dann über »die Philosophie« dieser Denker zustimmend oder ablehnend Urteile zu fällen.

Allein, der Hinweis auf die grammatischen Formen des Wortes τὰ ὄντα gilt nicht nur denjenigen, die ohne Kenntnis der griechischen Sprache sind, sondern auch denjenigen, die diese Sprache philologisch beherrschen. Der Hinweis geht uns alle an, die wir jetzt versuchen, den Gedanken eines Denkers aus dem frühen Griechentum nachzudenken. Dazu genügt es nicht, nur die griechische Sprache zu beherrschen, so wenig wie es genügt, unsere deutsche Muttersprache »geläufig zu sprechen«, um damit schon

die Sätze Hegels oder Nietzsches zu verstehen. Der Hinweis auf die grammatischen Formen des Hilfszeitwortes »sein« gilt uns allen, Ihnen nicht mehr wie mir selbst, uns allen, nicht nur jetzt für diesen flüchtigen Augenblick, sondern für die Zukunft weit hinaus. Denn in der Gegenrichtung weit zurück hat sich seit langem die »Grammatik« der Auslegung der Sprache und des Sprachbaues bemächtigt.

Seit langem ist durch die Grammatik eine Entscheidung über das Wesen der Sprache gefallen; insgleichen darüber, was in der Sprache das Gesprochene ist. Seit langem schon wird deshalb im Gesprochenen der Sprache nur auf die verständliche Wortbedeutung gedacht als das, was den Inhalt des Wortes enthält und es ausschöpft. Das Ungesprochene des Gesprochenen wird vergessen. Es gibt auch keine Grammatik des Ungesprochenen. Eine solche ist im Wesen unmöglich. Wie aber, wenn in der Sprache gleichwohl das Ungesprochene das eigentlich Sprechende bliebe, das sogar noch spricht, wenn die Sprache bereits »tot« ist? Die Herrschaft der Grammatik und das, was diese Herrschaft trägt und ständig befestigt, hilft daran mit, zu verhindern, daß das Ungesprochene der Sprache eigens in das Denken gelangt – und das Denken nachdenklicher wird.

Die Grammatik entstammt der im Spätgriechentum sich verfestigenden »Logik«, in der wiederum eine einzigartige Auslegung des λόγος sich niedergeschlagen hat. Die Auslegung des λόγος im Sinne von »Aussage« und »Begriff«, von »Urteil« und »Vernunft« wird aber bestimmt durch die Art, wie das Seiende selbst, das im λόγος gesagt wird, sich offenbart. Dies aber entscheidet sich daraus, wie Sein selbst sich lichtet und »ist«. Daß zufolge der grammatischen Auslegung der Sprache das Wort »sein« als »Hilfszeitwort« aufgefaßt wird, ist – auch wenn wir dies jetzt noch nicht, weder nach seiner Herkunft noch nach seiner Tragweite, durchschauen – bei aller Unscheinbarkeit etwas so Ungeheures, daß mit dem selben Ereignis, das dieses Ungeheure gezeitigt hat, das Andere zusammenhängt, das in der Herrschaft der Maschinentechnik über das jetzige Weltalter zum Vorschein kommt.

»Sein« nur ein Hilfszeitwort und immer noch, trotz allem Seinsgeschrei, das jetzt in den philosophischen und literarischen Betrieben umläuft. »Sein« – nur ein Hilfszeitwort, wo es doch in der Wahrheit nicht nur das Zeitwort schlechthin, sondern sogar das Wort aller Wörter, das Wort der »Zeit« ist, welches Wort »Zeit« selbst nur das Vorwort für das Sein selber ist.

Doch was geht uns das Wort »sein« und dessen Grammatik an? Wir wollen keine bloßen Wörter und vollends keine Erörterungen über Wörter. Wir wollen die Sachen. Wir verlangen nach der Wirklichkeit. Wo anders »ist« diese als im Wirklichen des Wirkenden, dort, wo die elementaren Kräfte der Wirklichkeit am Wirken sind? Die Atomphysik zeigt uns die wahren »Energien«, das Wirksame. Die Mikrobiologie führt uns zu den Urkräften des Lebendigen und zeigt »das Leben«. Im »Wirksamen« und im »Leben« spüren wir »die Wirklichkeit«, treffen auf »das« »Sein«. Was soll, an diesen Erfahrungsbereichen gemessen, das hohle Gerede über die grammatischen Formen eines abstrakten Hilfszeitwortes und gar aus einer Sprache, die uns fremd ist? Das Wirkliche, das die moderne Welt will, wird solche Abstraktionen hinwegfegen, wenn es sie überhaupt noch in ihre Rechnung setzt.

Wie aber, so fragen wir jetzt und ohne den Anspruch, diesem Willen zum gemeinten Wirklichen »energiemäßig« und wirksam gewachsen zu sein, wie, wenn dieser Wille zum Wirklichen die eigentliche, sich selbst nicht kennende Flucht vor dem Sein wäre? Wie, wenn diese Flucht nicht erst heute einsetzte, sondern schon seit Jahrhunderten unterwegs wäre? Wie, wenn diese Flucht nicht eine bloße Veranstaltung und Bewegung des Menschen wäre? Wie, wenn das, was wie Flucht vor dem Sein aussieht, das Sichentziehen des Seins selber wäre? Wie, wenn dies nicht nur eine Laune und Erscheinungsart des Seins, sondern ein Grundzug seiner Selbst wäre? Des Seins selber, das selbst das Wort ist?

Mit diesen Fragen bringen wir uns nur auf eine Vermutung, damit es sich nicht ganz abwegig ausnehme, wenn wir uns hier um die Grammatik des Wortes τὰ ὄντα kümmern, das sich im Spruch des Anaximander uns zuspricht, aber auch in den Sprü-

chen des Heraklit, aber auch in den Sätzen des Parmenides, aber auch in den Gesprächen Platons, aber auch und zuletzt in den Vorlesungen und Abhandlungen des Aristoteles.

Τὰ ὄντα ist der Plural von τὸ ὄν. In dem mit dem bestimmten Artikel versehenen Wort ὄν spricht sich eine der Bedeutungen aus, die das Wort in seiner partizipialen Form bei sich trägt. ὄν heißt »seiend« und heißt zugleich »Seiendes« ὄν (τι).[30] In der Bedeutung »seiend« sagt das Wort ὄν: etwas ist, nämlich: etwas »hat« Sein: etwas hält sich im Sein auf. In der Bedeutung »Seiendes«, (ein) Seiendes, sagt das Wort ὄν: es, das seiend ist, ist Etwas, ein Dieses, ein Jenes. Das Wort ὄν nennt jetzt nicht das Seiendsein, sondern meint ein Dieses selber, diesen Berg dort, ihn als ihn, der ist, wobei das »ist«, daß er ist, gleichsam nur mit hingenommen wird. ὄν bedeutet demnach sowohl je ein Seiendes selber (in seinem Sein) als auch Seiend-sein (als Sein von Seiendem). Das Wort ὄν »hat« von sich aus an beiden Bedeutungen »teil«. Deshalb kann es von der erstgenannten her wie ein durch die Vorsetzung des Artikels gekennzeichnetes Hauptwort (Nomen) gesprochen werden. Dasselbe Wort ὄν kann aber auch dazu dienen, eine Form des Zeitworts (Verbum) »sein« auszudrücken: »seiend«. Im anschaulichen Beispiel gesagt: »fliegend«, »leuchtend«, ist die verbale Bedeutung; »ein Fliegendes« (ein Vogel), »ein Leuchtendes« (ein Stern) ist die nominale Bedeutung. Weil das Wort ὄν und jede entsprechende Formenbildung jedes Zeitworts zugleich nach zwei Hinsichten bedeutet, kann es auch an zwei Reihen von Abwandlungen teilhaben: ein Fliegendes, eines Fliegenden, einem Fliegenden. Diese Abwandlung des Nomens nennt die erste abendländische, d. h. die griechische Grammatik πτῶσις (casus, Fall); die andere Abwandlung, nämlich der Form »fliegend«, geht die »Zeit« (χρόνος) an; sie gehört dem Zeitwort als solchem: fliegend, fliegend-gewesen, fliegen-werdend. Das Wort, das zugleich an πτῶσις und χρόνος teil hat (μετέχει), ist durch die μετοχή von anderen Wörtern unterschieden und ausgezeichnet. Es heißt deshalb »Partizipium«. Die

[30] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 30.

grammatische Kennzeichnung des Wortes ὄν als eines Partizipiums sagt: das Wort hat eine zweifache Bedeutung. ὄν bedeutet zumal: ein Seiendes in seinem Sein, es, das Seiende selber und: seiendsein dieses Seienden. Das von uns schon unversehens gebrauchte Wort »Sein«, »das Sein« ist die Nominalisierung von »seiendsein«. Dieser Name »Sein« ist zugleich die Nominalisierung des Infinitivs »sein« (εἶναι); so daß »seiendsein«, die verbale Bedeutung des Partizipiums, und »sein«, der Infinitiv, das Selbe bedeuten können, ohne sich im Umkreis ihrer Bedeutung zu decken. τὸ ὄν – das »seiend« – kann im Griechischen bedeuten: *das Seiende* – es je selber und das »seiend-sein«: τὸ εἶναι: das Sein. Denken wir ein Seiendes selber (in seinem Sein) und denken wir das Sein des Seienden, dann denken wir in beiden Fällen Verschiedenes, nicht das Gleiche, obzwar in einem verborgenen Sinne das Selbe.

Allein, wir dürfen uns gerade jetzt, wo wir mit den Worten »Seiendes« und »Sein« wie mit längst handlich gewordenen Dingen umgehen, darüber nicht hinwegtäuschen, daß wir zwar in der Unterscheidung der zwei Bedeutungen des Partizipiums einigermaßen sicher gehen, daß wir aber gleichwohl nicht in jedem Fall sofort eindeutig zu sagen vermögen, was wir jeweils »eigentlich« meinen. Denn wir meinen im Grunde beide, ohne doch jemals darauf zu achten, was beide einigt oder sie gar erst in ihrer Zwiefalt aus sich entläßt; ohne zu bedenken, daß es sich hier eigentlich gar nicht um Wortbedeutungen handeln kann, sondern um das, was sich in diesem zwiefältigen Wort ausspricht. Wir erfahren es auch alsbald, daß die eine von der anderen Bedeutung sich zwar unterscheiden, aber nie von ihr ganz ablösen und trennen läßt. Daher kommt es wohl, daß von früh an beide Bedeutungen in der einen und selben Benennung ὄν durcheinanderlaufen, daß es so aussieht, als sagten beide das Selbe, nämlich das Gleiche, weshalb es dann einigermaßen als gleichgültig hingenommen wird, ob wir »Sein« sagen, wenn wir »Seiendes« meinen, oder ob wir »das Seiende« sagen, wo wir eigentlich »das Sein« meinen. Daß der also gleichgültige Gebrauch der Wörter »das Sein« und »das Seiende« jedes Mal etwas Richtiges trifft, enthält noch keines-

wegs die Rechtfertigung dieser Gleichgültigkeit gegenüber der Unterscheidung beider. Diese Unterscheidung selbst wird nicht nur übergangen, sondern sie bleibt als solche verhüllt.[31] Nicht nur die Nachlässigkeit des Übergehens, sondern die Nachlässigkeit des Nicht-Kennens der Unterscheidung ist der eigentliche Grund für den gleichgültigen und alles durcheinander mischenden Gebrauch der Wörter »das Sein« und »das Seiende«.

Doch diese seltsame Geschichte, daß das Denken des Menschen dieser Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein von alters her mit einer Nachlässigkeit begegnet ist, die an das Unheimliche grenzt und darum nichts Menschliches nur sein kann, vermag auch nicht das Geringste an dem zu ändern, was wir uns jetzt eigens zu bedenken geben, damit wir künftig stets daran denken: das Wort ὄν ist in einem wesenhaften Sinn zweideutig. Denn jedes Mal, wenn wir die eine Bedeutung denken, deutet sich die andere mit an. Es liegt im Wesen des Zudenkenden, nicht an unserem Meinen, daß es so ist.

Von dieser Zweideutigkeit macht das unbedachte Sagen alles Sprechens jeder Sprache unablässig seinen Gebrauch. In dieser wesenhaften Zweideutigkeit bewegt sich aber auch das denkende Sagen der Denker seit der Frühzeit des abendländischen Denkens bis in jene Endzeit, die durch Nietzsches Denken entfaltet wird.

### c) Die Zweideutigkeit des ὄν als Anlaß der Frage nach der Unterscheidung von Sein und Seiendem als Aufgabe des zukünftigen Denkens. Die Unterscheidung als ungesagter, ungedachter Bereich des abendländischen Denkens seit der griechischen Frühzeit und als das *ungesprochene Worin* des Spruches des Anaximander

Wir lassen die Frage offen, ob das, was hier zunächst nur als eine Zweideutigkeit der Bedeutung des Wortes (ὄν) begegnet, auch

[31] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 46 und Nr. 47.

nur eine Sache der Wortbedeutung und der Sprache ist, oder ob dieses hier zum Vorschein kommende Zwiefache im Wesen des Seienden, ob dieses Zwiefache im Sein selber beruht. Vermutlich wird das Zwiefache der Unterscheidung von Seiendem und Sein im Wort ὄν nur gesprochen, aber keineswegs durch das Wort erst gemacht. Gesetzt aber, das Zwiefache der Unterscheidung, d. h. diese selbst, beruhe weder im Sprachlichen des Wortes, noch im Seienden, noch im Sein, was »ist« dann das Einfache, das in dieses Zwiefache auseinandergeht?[32] Oder ist unsere Vermutung auf ein Einfaches irrig, so daß nichts Einfaches »ist«, was erst auseinander geht? Ist das »Auseinander« immer schon das Erste?

Was aber ist dann dieses Erste selber und inwiefern ein »Erstes«?[33] Für das künftige Denken könnte es schon übergenug sein, diese Fragen erst einmal zu fragen und zu erfahren. Die Zweideutigkeit des Wortes ὄν ist aber nicht der Grund für diese Fragen, sondern nur ein Anlaß. Wir genügen schon einigermaßen der längst unbekannt gewordenen Strenge des Denkens, wenn wir diese Fragen einfach offen lassen, d. h. sie uns selber als ein Offenes zum Andenken überlassen. Vollends lassen wir offen, ob diese wesenhafte Zweideutigkeit des ὄν jemals schon eigens als solche gedacht worden, d. h. ob ihre Tragweite je erfahren worden, ob das Denken je von der Verborgenheit der Herkunft dieses Zwiefachen angegangen, ob das Denken je angesichts dieser Verborgenheit je in seine äußerste, nämlich einfachste Ratlosigkeit geworfen worden, ob diese Geworfenheit in diese einfache Ratlosigkeit gegenüber dem Zwiefachen jemals die Ratlosigkeit als die eigentliche Ferne zum Sein ermessen durfte, ob diese sich also ausbreitende Ferne gar als die verborgene Nähe zum Sein sich lichtet.

Sollten wir indessen um einiges bedachtsamer geworden sein gegenüber dem ὄν, dann genügt es schon, sorgsamer auf etwas Unscheinbares zu achten, das alles bisherige Übersetzen und Auslegen mit einer Nachlässigkeit übergangen hat, für deren Größe ihm jedes »Gefühl« abgeht: Der Spruch des Anaximan-

[32] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 31.

[33] Vgl. unten S. 216.

der nennt dasjenige, wovon er spricht, das Ganze, worüber der Spruch ergeht, durch das Partizipium ὄν. Mit diesem Hinweis ist nur gesagt, daß, wenn wir den Anspruch erheben, auch nur aus der Ferne den Spruch achtsam zu vernehmen, wir auf die Zweideutigkeit des ὄν und für sie ein »Auge« haben müssen; und zwar dergestalt, daß wir das jetzt Gewiesene auf dem ganzen Gang der Erläuterung des Spruches nie mehr loslassen dürfen. Nicht nur dies, wir müssen sogar darauf sehen, das Zweideutige deutlicher, d. h. es in seiner Weise deutender zu erblicken, und sei dies nur, um das Rätsel ratsamer das Rätsel sein zu lassen, das es ist.

Der Spruch des Anaximander spricht im Zwiefachen, was das zweideutige Wort ὄν nennt, von der Unterscheidung des Seienden und des Seins, aber er spricht von ihr nicht als dieser Unterscheidung. Sie bleibt im Spruch das Ungesprochene. Sie bleibt dies in der Frühzeit des abendländischen Denkens und seitdem durch die ganze Geschichte des abendländischen Denkens hindurch. Das schließt jedoch nicht aus, sondern gerade ein, daß dieses Denken, sofern es das Seiende als ein solches zu denken hat, notwendig in dieser Unterscheidung des Seienden und des Seins denkt.[34] Das »in« sagt hier: im Lichte dieser Unterscheidung. Die Unterscheidung selber wäre dann eine Art von Licht, das überall und nirgendwo scheint.[35] Insofern dieses Licht nie ganz ausgehen und darum auch nie ganz entgehen kann, muß es auch, d. h. muß die Unterscheidung von Seiendem und Sein, jeweils in irgend einer Gestalt zum Vorschein kommen und als unscheinbarer Schein leuchten.

Die Unterscheidung von Seiendem und Sein werden wir dort finden, wo wir auf das treffen, was die Philosophie als Philosophie voraussetzt, nämlich das Seiende, und d. h. schon, das Seiende seiend, d. h. in seinem Sein, das Seiende in seinem Sein stellt sich dem Denken schon »dar«. Die Sache des Denkens ist es, das, was sich aus sich darstellt und also schon steht, eigens so wie es steht, für das Vorstellen aufzustellen und als dieses »Voraus« eigens zu

[34] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 32.
[35] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 47.

setzen. Die »Philosophie« hat vermutlich ihr Wesen darin, diese Voraussetzung des Seienden in dessen Sein, das Aufstellen des Seins des Seienden zu vollziehen und auszubauen. Philosophie ist nichts anderes als diese Voraussetzung selber für das Vorstellen, die Voraussetzung der Unterscheidung von Seiendem und Sein, wobei es der Philosophie auf das Unterschiedene selbst, nicht aber und noch nicht auf die Unterscheidung als solche ankommt.

Doch eines ist es, in der Unterscheidung des Seienden und des Seins denken, ein anderes, die Unterscheidung selbst als solche denken. Man könnte versucht sein, das eine und das andere nach heute geläufigen Vorstellungen so zu kennzeichnen: Zunächst und bisher bleibt die Unterscheidung zwar im Spiel, aber unbewußt. Nachher wird sie bewußt gemacht. Die Philosophie steigt durch dieses hinzukommende Bewußtmachen der Unterscheidung als solcher in ein höheres Stockwerk der Reflexion hinauf. So sieht es aus. So mag es auch noch lange aussehen, so lange nämlich, als die Philosophie noch als uneigentliche sich in der Sphäre des »Bewußtseins« aufhält, wobei es gleichgültig bleibt, ob sie »das Bewußtsein« »idealistisch« als bloß Vorgestelltes oder »realistisch« als an sich »Seiendes« auslegt.

Wenn wir nun aber das im Spruch des Anaximander Ungesprochene (die Unterscheidung) auch nur nennen, erfahren wir schon die Unterscheidung als solche und sagen mehr als der Spruch spricht. Dieses »mehr« tragen wir jedoch nicht in den Spruch hinein, sondern enthören es seinem eigenen Wort: der Zweideutigkeit des Partizipiums ὄν. Das Ungesprochene ist jetzt ausgesprochen im Wort »Unterscheidung«. Wir enthören dieses Ausgesprochene jedoch dem Wort ὄν nur, um es dort zu lassen, wohin es gehört.

Nur das angeblich »zwingende« Wissen der Wissenschaft meint, im Hören werde das Gehörte ins Ohr und ins Gehirn übernommen, während das Hören doch gerade das Gehörte dorthin entläßt, wohin es gehört, so zwar, daß das Hören, statt ein Übernehmen zu sein, in Wahrheit ein Hingehen ist und ein Hingehören zum Gehörten. Doch vielleicht hat die Wissenschaft diesen Irrtum nur von der Philosophie übernommen, die lehrt, das Wesen der »Sinn-

lichkeit« bestehe in der »Rezeptivität« der »Affektion«, die dann selbst noch als ein kausaler Vorgang erklärt wird. Vielleicht hat aber dieses Irrwesen, das längst als Wahrheit gilt, seinen Ursprung darin, daß die Philosophie die Unterscheidung als solche nicht kennt, weil sie die Unterscheidung nicht zu »hören« vermag.

Allein, wohin gehört die im Spruch ungesprochen bleibende Unterscheidung des Seienden und des Seins? Gibt uns der Spruch darüber irgend einen Aufschluß? Kann er überhaupt je einen solchen geben, wenn er doch die Unterscheidung ungesprochen läßt? Diese Fragen können wir, wenn uns hier überhaupt Möglichkeiten offen stehen, erst beantworten, wenn wir den ganzen Spruch durchgedacht haben.

Die nächste Vorbereitung dafür besteht darin, auf das Ganze achten zu lernen, wovon der Spruch spricht, und nicht mehr zu vergessen, daß dieses Ganze, τὰ ὄντα, gemäß dem partizipialen Wesen des ὄν, zweideutig ist. Das wird uns als eine dürftige Feststellung vorkommen. Dem ruhelosen Blick, der beutesüchtig über die Oberflächen schweift, erscheint der verhaltene Reichtum des Einfachen stets als dürftig. Nicht das Einfache selbst, sondern die Umschweife des eiligen Sehens machen es notwendig, daß für dieses Schweifen das Einfache zunächst nur durch das Umständliche hindurch, wenn überhaupt, langsam sichtbar wird.

Umständlich mag es sich ausnehmen, wenn wir jetzt noch einmal darauf verweisen, wie die genannten Übersetzungen das Wort τὰ ὄντα übertragen. Sie sagen schöner und sogar verständlicher statt »die Seienden«, worin »das Seiendsein« anklingt, einfach »die Dinge«. Aber mit dieser Übersetzung ist die Gelegenheit schon endgültig versäumt, jemals auf die im ὄν liegende Zweideutigkeit und damit auf die Unterscheidung des Seienden und des Seins aufmerksam zu werden; denn das übersetzende Wort »die Dinge« spricht nur als Hauptwort und nicht als Zeitwort. Wenn jedoch τὰ ὄντα das nennt, wovon der Spruch im Ganzen spricht, dann wird durch die genannten Übersetzungen gerade das unzugänglich gemacht, was es zu denken gilt.

Aber die jetzt vorgeschlagene Übersetzung »die Seienden«

nennt doch auch nur »eine Seite« der Unterscheidung. Allein das genügt schon, um auf die andere und damit auf die Unterscheidung aufmerksam zu werden. Es genügt freilich nur, wenn wir am Wort ὄν bleibend, es übersetzend, das »Seiend« als Partizipium und d. h. das Wort schon in seiner Zweideutigkeit verstehen. So zeigt sich an diesem einfachen Fall, daß es beim Übersetzen darauf ankommt, in den Bedeutungsbereich des fremden Wortes überzusetzen und von seiner Seite her zu denken. Daß τὰ ὄντα wörtlicher durch »die Seienden« übersetzt werden könnte, haben die Philologen Nietzsche und Diels vermutlich auch gewußt. Die Übersetzung durch »die Seienden« macht uns das im Spruch Genannte nur zugänglich, wenn wir τὰ ὄντα nun auch vom ὄν als dem erläuterten Partizipium her denken. Warum spricht aber Anaximander im Plural?

### d) Die Pluralform und die ihr gemäße Zweideutigkeit von τὰ ὄντα: »*die* Seienden« – »*das* Seiende«. Abweis der Bedeutung von τὰ ὄντα als »Ausschnitt« des Seienden. Die *Versammlung* aller je »Seienden« in die Einheit des Seins als ein weiteres *Ungesprochenes* des Spruches

Nach der Mehrzahlform des Wortes ὄν sind mehrere »der Seienden« genannt. Wie viele meint Anaximander und welche? Oder meint der Plural des Neutrum durch den bestimmenden Artikel τὰ (τοῖς) »die Seienden alle«? Nach der gut vernehmlichen Entschiedenheit, aus der doch der Spruch spricht, läßt sich solches vermuten. Wir hätten dann zu überlegen, ob mit »allen« nur die Summe »der Seienden« oder überdies noch anderes oder gar im vorhinein anderes gemeint ist. Daß die Summe »der Seienden« gedacht ist, bleibt unwahrscheinlich; denn keiner der Sterblichen vermag je die Summe aller »Seienden« vor sich zu bringen, um dann über sie etwas Verläßliches zu sagen.

Wenn die Allheit nicht die Summe meint, dann vielleicht nach

einer beliebten Auskunft »das Ganze«. Doch ist das Ganze der Seienden zugänglicher als ihre Summe? Wir können hier von der Frage der Erfaßbarkeit absehen. Wäre das Ganze der Seienden gemeint, dann wäre es wohl auch wie bei anderen Denkern der Frühzeit gesagt. Wenn nicht die bloße Mehrzahl und nicht die Summe in dem Plural τὰ ὄντα gedacht sind, dann doch wohl irgend eine Einheit »der Seienden« und diese Einheit so, daß die einzelnen Seienden, die der Plural in jedem Fall nennt, in der Einheit nicht verschwinden. Wir wissen schon aus der rohen Kenntnis des Spruches, daß er von einer Beziehung der Seienden zueinander spricht. Der zweite Satz bringt dies durch das ἀλλήλοις (»einander«) eindeutig zum Ausdruck. τὰ ὄντα, »die Seienden«, sind die je einzelnen Seienden in ihrer Beziehung zueinander, aber die Einzelnen alle in ihrer Einheit.

Wenn die einzelnen Seienden in ihrer, d. h. der Seienden, Einheit gedacht sind, dann sind sie aus dieser Einheit gedacht. Doch wieder fragen wir: Was heißt hier »Einheit«? Wenn sie weder die Summe noch das Ganze bedeutet, deren Teile die Einzelnen sein müßten, dann kann »Einheit« nur die Seienden in dem meinen, worin sie alle einig sind, worin sie zusammen und überein kommen als die, die sie sind. Zusammen können sie vermutlich in solcher Weise nur kommen, d. h. sich in ihrem Einigen finden, wenn sie darin schon versammelt sind und in solcher Versammlung einig beruhen. τὰ ὄντα sind die je einzelnen Seienden aus ihrer Versammlung in das, was sie als die Seienden in ihrem Zueinander sind.

Die Pluralform ist demnach nicht nur mehrdeutig, insofern sie unbestimmt »Mehrzahl«, »Summe«, »Ganzes«, »Einheit« meinen kann. Die Pluralform ist hier eindeutig zweideutig, insofern τὰ ὄντα zumal die je einzelnen Seienden, aber sie in der Einheit aus ihrer Versammlung benennt. In der Tat bedeutet der Plural des Neutrum von früh an, schon im Sanskrit, nicht nur die irgendwie zu denkende »Mehrzahl« überhaupt, sondern gerade die vielen Einzelnen selber und zwar in ihrer Einheit. Somit können wir mit gutem Recht den Plural τὰ ὄντα übersetzen durch den Singular

»das Seiende«. Das darf freilich jetzt nicht mehr unbestimmt und obenhin überhaupt genannt werden. »Das Seiende« bedeutet: die je einzelnen Seienden in ihrer Versammlung. Der Plural »die Seienden« ist jetzt im Sinne des erläuterten Singulars zu denken. Dessen Singularität ist selbst eine einzigartige, insofern sie im Einzigen des Einenden Einen und seiner Versammlung beruht. Allerdings müssen wir jetzt auch zugestehen, daß die Worte »Versammlung« und »Einheit« im Sinne des Einens des Einen im Spruch des Anaximander nirgends gesprochen sind. Der Verdacht bleibt bestehen, daß wir in den Spruch etwas und sogar Wesentliches hineindeuten, was nicht in ihm liegt. Doch wir haben den Spruch noch nicht gedacht, wenn Denken anderes ist als das erste Anhören des Wortlauts, in dem allerdings griechische Wörter, die dem »Einen« und der »Versammlung« entsprechen, sich nirgends finden lassen. »Die Seienden«, τὰ ὄντα, denken wir jetzt gleichwohl im Sinne von das Seiende: τὸ ὄν. Nun wissen wir aber bereits: dieser Name ist – und zwar wesenhaft – zweideutig. Gesetzt nun, es gilt, »die Seienden« als »das Seiende« zu denken, das Seiende selber einfachhin, nicht irgend einen Ausschnitt daraus, das Seiende nicht nach irgendwelchen Merkmalen, die uns an Seiendem auffallen mögen, sondern nur das Seiende selber, was anderes ist dann zu denken als eben jenes, was das Wort τὸ ὄν, »das Seiend«, als Partizipium zugleich schon nannte, das Seiendsein des Seienden, dessen Sein? Nur das Sein des Seienden ist zu denken, aber »nur« dieses dürfte genügen, weil es sogar »mehr« ist als das bloße »Alles«. Wir erfinden hier nichts, weil das Wort ὄν selber uns das zuspricht, was »bei« dem zu denken bleibt, was es nennt. Übersetzen wir künftig τὰ ὄντα durch »das Seiende«, dann beachten wir, wie anders deutlicher jetzt das übersetzende Wort ist als »die Dinge«. τὰ ὄντα: das sagt: das Seiende in seinem Sein. Zugleich erkennen wir, daß wir »das Seiende« aus der Unterscheidung von Seiendem und Sein denken.

So dürften wir um einiges deutlicher auf das gewiesen sein, wovon der Spruch des Anaximander spricht. Wir halten uns in dieser Weisung, indem wir dazu die *wörtliche* Übersetzung von

τὰ ὄντα als Anhalt nehmen. Doch mit der Wörtlichkeit ist es seltsam bestellt. Die wörtlichste Übersetzung ist noch keineswegs die *wortgetreue*, weil die übersetzende Anmessung der entsprechenden Wörter und Wördergruppen in den verschiedenen Sprachen noch keineswegs die Treue zum Wort verbürgt, worin erst das Zu-sagende selbst gesagt wird.[36] Dies gilt in besonderer Weise für den Fall der Übersetzung von τὰ ὄντα durch »das Seiende« (»die Seienden«). Um dies zu erkennen, müssen wir uns noch einmal in den Bezirk des Selbstverständlichen begeben und die Zumutung hinnehmen, doch endlich das Allerselbstverständlichste zu bedenken.

Wir übersetzen τὰ ὄντα »wörtlich« durch »die Seienden«, denn ὄν heißt »seiend« und der entsprechende Infinitiv εἶναι heißt »sein«. So steht es im Wörterbuch, und jedermann, der die griechische und die deutsche Sprache kennt, übersetzt εἶναι wörtlich und richtig durch »sein«. Das »Lexikon«, das seinen Namen davon hat, daß es die Wörter so sammelt, wie man sie »liest« und versteht, ist durchaus im Recht, wenn es εἶναι mit dem deutschen Wort »sein«, ὄν mit dem deutschen Wort »seiend« verzeichnet. Aber jetzt sollen wir doch den Spruch des Anaximander, darin sich das Wort τοῖς οὖσι, τὰ ὄντα findet, nicht nur nach dem Wörterbuch übersetzen, sondern wir möchten versuchen, den Spruch zu denken, wenigstens so, daß wir dem nachdenken, was dem frühen Denker das Zudenkende ist. Das ist unbestreitbar τὰ ὄντα, das Seiende, deutlicher das Seiende in seinem Sein.

[36] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 36.

## *§ 7. Die wortgetreue Übersetzung von τὰ ὄντα*

### a) Die Frage nach der Bedeutung von »Sein« und die Flüchtigkeit unseres Verständnisses von Sein. Die ungeklärte Bedeutung von »Sein« bei uns heute (»Sein« = Wirklichkeit) und die Frage nach seiner Bedeutung bei den Griechen

Was heißt nun aber »sein«, »seiend«? Denken wir, wenn wir statt τὰ ὄντα »das Seiende« sagen, das, was dieses griechische Wort bedeutet und bedeutend nennt? Denken wir, wenn wir übersetzend statt τὰ ὄντα sagen: »das Seiende«, das, was das griechische Wort für den griechisch Denkenden anspricht und so den Griechen zur Sprache bringt? Ist dafür, daß wir dies denken, schon dadurch die Gewähr gegeben, daß wir dem Wörterbuch gemäß statt εἶναι sagen »sein«? Keineswegs. Denn das Wörterbuch gibt in der lexikalischen Aufweisung der Wörter diesen schon eine Auslegung mit. Diese Auslegung muß jedesmal neu geprüft werden. Wörterbücher sind deshalb, wenn sie zum Auslegen gebraucht werden, so unentbehrlich, wie sie gefährlich sind.

Εἶναι heißt »sein«, τὰ ὄντα heißt »das Seiende«. Wer will darüber noch ein Langes und Breites reden? Doch was meinen wir, wenn wir »das Seiende« sagen? Meinen und denken wir, wenn wir uns jetzt selbst bei diesem Wort nehmen, überhaupt etwas Eindeutiges dabei? Prüfe sich jeder, was er inzwischen, seitdem wir bei unseren Erörterungen die Wörter »seiend«, »Seiendes« und »sein« gebrauchten, jedesmal gedacht hat. Was käme wohl zutage, wenn wir jetzt unversehens unter uns umfragten, was je jeder Hörende bei diesen Wörtern »Seiendes« und »Sein« gedacht hat? In jedem Falle so mannigfaltige Meinungen, daß sie keineswegs der Einhelligkeit des verlautenden Wortes »sein«, das immer wieder und für jeden gleich lautet, entsprechen. Wenn wir uns unversehens streng prüfen, kommt sogar nur dieses an den Tag: Wir meinen beim Hören und Sagen des Wortes »das Seiende« nur dieses, daß wir meinen, wir wüßten schon, was

das Wort nennt, weshalb es sich im voraus erübrige, dem noch eigens nachzudenken. Und selbst dies meinen wir nur flüchtig und ungefähr. Wir meinen aus solcher Flüchtigkeit, wir verstünden schon das Wort »das Seiende«, denn wir verstehen doch, was gesagt wird, wenn die Wörter »ist« oder »sein« oder »war« oder »gewesen« an unser Ohr kommen. Die längst gewöhnte Flüchtigkeit des vermeintlichen Verstehens hat sich so verflüchtigt, daß uns das Nichtaussetzende unserer Flüchtigkeit als das Beständige der eindeutigen Bedeutung der Wörter erscheint. Oder treten wir mit diesem Hinweis der Sorgfalt unseres Sagens und Denkens doch zu nahe? Ist in diesem Falle nicht doch das Oberflächliche und Flüchtige unseres Meinens reichlich übertrieben? Und wenn nicht übertrieben, dann gleichwohl unter einen Anspruch gestellt, den geltend zu machen nicht berechtigt ist, denn wo kämen wir bei unserem vielen Reden und Schreiben hin, wenn wir jedesmal und gar noch bei so geläufigen Wörtern wie »sein« und »ist« denken müßten, was sie eigentlich meinen? Darüber, wohin wir bereits durch die Nachlässigkeit des Meinens und durch die Flüchtigkeit des Sprachgebrauchs gekommen sind, wäre freilich manches zu sagen, ohne Gefahr zu laufen, die Tragweite dieser Flüchtigkeit zu übersteigern. Allerdings müßte zuvor ins Klare kommen, wovor wir bei dieser seltsam unbedachten Flüchtigkeit eigentlich auf der Flucht sind, wovor wir ausweichen. Vielleicht gewinnen wir darüber einige Klarheit, wenn wir den Spruch des Anaximander gehört und d. h. gedacht haben.

Insofern wir nun aber dahin, wenigstens der Absicht und Bemühung nach, unterwegs sind, sind wir auch schon bereit, die oft gesagten Wörter »ist«, »sein«, »Seiendes« genauer zu denken. Aus solcher Bereitschaft können wir jedoch auch sogleich Rede und Antwort stehen, wenn uns die Frage trifft, was wir denn meinen, wenn die Rede ist vom »Seienden«. »Das Seiende«, das ist »das Wirkliche«. Doch, was heißt »wirklich« und »Wirklichkeit«? Das Seiende ist das »Existierende«, doch was heißt »Existenz«? »Das Seiende«, das sind »die Gegenstände« und »die

Objekte«, »das Objektive«. Doch was heißt »Objektivität«, und ist etwa, nebenher gesagt, das »Subjektive« nicht auch ein Seiendes und Wirkliches? Wenn es kein Seiendes wäre, wie könnte es dann »das Subjektive« der Menschen, ihre Eigensucht z. B., so wirken, wie sie wirkt, also wirklich sein? Wir sagen, das Seiende sei »das Wirkliche«, das Existierende, das Gegenständliche, das Objektive oder gar noch das Gültige. Bedeuten diese Auslegungen »des Seienden« alle das Gleiche? Wenn nicht, welche ist die gemäße? Welches ist das Maß, daran das Gemäße der Auslegung dessen, was das Sein des Seienden »ist«, gemessen wird? Gesetzt gar, wir hätten in begründeter Weise entschieden, »das Seiende«, das »sei« »das Wirkliche«, ist dann dies, was wir damit meinen, nämlich »Sein« als »Wirklichkeit«, auch dasjenige, was die Griechen denken, wenn sie τὰ ὄντα, ὄν und εἶναι sagen? Dies alles ist durch und durch fraglich und darum wohl eines Tages fragwürdig, des Tages nämlich, da uns die Frage aufgeht, ob denn die wörtliche und überall seit langem geläufige Übersetzung von εἶναι durch »sein« mehr sei als die gedankenlose Überlieferung einer Gedankenlosigkeit.

So treffen wir uns selbst in einer Weise des Meinens an, die in der Kürze so zu kennzeichnen ist: Weder ist deutlich, was das Wort »sein« in unserer eigenen Sprache meint, noch ist geklärt, ob das, was es meint, dem gemäß ist, was das griechische Wort meint, noch ist eben dieses aufgehellt, was das griechische Wort sagt. Die Übersetzung von εἶναι mit »sein« ist zwar wörtlich, aber durchaus nicht wortgetreu, denn sie achtet gar nicht auf das Wort εἶναι, auf das, was es, griechisch gedacht und gesprochen, sagt und meint. Wir kehren uns, indem wir εἶναι durch »sein« übersetzen, eher vom Griechischen dieses Wortes weg und kehren uns lediglich an unser eigenes Meinen, das selbst am Gedankenlosen des Selbstverständlichen hängen bleibt. Mit Hilfe dieses Wortes »Sein« des Seienden, worin sich selbstverständlich und natürlich das Thema der abendländischen Philosophie wie von selbst überliefert, kann man sogar, ohne jemals wesenhaft darüber nachzudenken oder gar vor dem, was es meint, aus einer

Verzweiflung in die andere zu geraten, unermüdlich »Ontologien« verfassen. Oder man kann, was das Selbe ist, die Möglichkeit der Ontologie ebenso grundlos bestreiten. Man kann sich sogar eine Theorie erfinden, nach der die Nachlässigkeit des Redens vom »Sein« zum Prinzip »des Philosophierens« erhoben wird. Aristoteles hat es doch bereits und oft genug ausgesprochen: τὸ ὂν πολλαχῶς λέγεται – »das Seiende wird in mannigfacher Weise gesagt«. Gewiß, Aristoteles spricht davon, daß τὸ ὄν vielfältig gesagt wird. Doch die Frage ist für uns zunächst diese: Was denkt und meint dieses griechische Wort? Daß und wie und gar noch weshalb und aus welcher Einheit die Mannigfaltigkeit der »Bedeutungen« des ὄν besteht, kann doch nur gemäß gedacht werden, wenn wir dem nahe sind, was das griechische Wort nennt. Solange wir es nicht sind, spricht auch der Spruch des Anaximander nicht zu uns.

Plötzlich stellt sich heraus: unsere Übersetzung von τὰ ὄντα durch »das Seiende« ist nicht viel besser als die angeführten, die τὰ ὄντα durch »die Dinge« übersetzen. Im Gegenteil, die Übersetzung von τὰ ὄντα durch »das Seiende« ist durch den Anspruch auf Wörtlichkeit nur schlimmer, weil sie uns in die Täuschung verstrickt, durch die wörtlichere Übersetzung sei das vorher vermißte Wesentliche gesehen, wenn das Wesentliche der Auslegung darin beruht, das Ganze, wovon der Spruch spricht, nämlich τὰ ὄντα als »das Seiende«, zuvor eindeutig in den bewahrenden Blick zu heben. Indessen wird jetzt nur unzweideutig klar: wir haben das Wort τὰ ὄντα noch gar nicht übersetzt; denn wir sind noch nicht übergesetzt in den Bedeutungsbereich des griechischen Sagens. Statt zu übersetzen, haben wir nur ein Wort der griechischen Sprache durch das »entsprechende« Wort der deutschen Sprache ersetzt. Dabei spricht weder das griechische noch das entsprechende deutsche Wort. Wenn es aber darauf ankommt, daß unser Denken erst dorthin übersetzt, von woher das griechische Wort spricht, wer setzt uns über? Müssen uns nicht die Griechen selbst hinüberholen? Von uns wäre dann nur verlangt, daß wir dies zulassen, indem wir sorgfältiger hinhören

oder gar hindenken zu dem, was im Spruch zur Sprache kommt. Was denken die Griechen, wenn sie τὰ ὄντα »sagen«?[37]

### b) Vorläufige Freilegung des griechischen Sinnes von Sein

#### α) Rückgang auf Homer (*Ilias* I, 70): τὰ ἐόντα = das gegenwärtig Seiende, i. e. das »zur Zeit« Anwesende. »Sein« = gegenwärtig sein, anwesen

Homer sagt (Ilias I, 70) vom Seher Kalchas, er sei der, [der]

ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα.[38]

Voß übersetzt: »Der erkannte, was ist, was sein wird oder zuvor war.«[39]

Wir können mit einer geringen, aber in der Entsprechung begründeten Änderung »wörtlicher« übersetzen:

»Der ersah sowohl das Seiende als auch das nachmals Seiende, das vormals Seiende auch.«

Zuerst wird einfachhin τὰ ἐόντα genannt: »das Seiende« ohne jeden Zusatz; aber aus dem in der Folge Genannten wird deutlich: Das zuerst und schlicht genannte »Seiende« meint keineswegs das Seiende überhaupt und im Gesamt, nicht alles, was jemals war und dereinst sein wird, sondern τὰ ὄντα, schlicht gesagt, bedeutet das, was jetzt das Seiende ist, im Unterschied zum nachmals Seienden, aber auch zum vormals Seienden. »Das Seiende« nennt das »jetzt« Seiende, ohne daß dieses »jetzt« eigens genannt oder gar in seiner Weite umgrenzt wird; denn offenbar meint das mitverstandene »jetzt« keineswegs den auf einen Punkt zusammengezogenen Moment, in dem Kalchas aufsteht, um zu der Versammlung

[37] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 34.b und Nr. 35.

[38] *Homeri Opera.* Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt David B. Monro et Thomas W. Allen. Tomus I: Iliadis libros I–XII continens. Editio Tertia. Oxonii E Typographeo Clarendoniano.

[39] *Homers Ilias.* Übersetzt von Johann Heinrich Voß (1793). Text der ersten Ausgabe. Verlag von Philipp Reclam jun., Leipzig 1923. Mit einem Nachwort von Prof. Dr. Curt Woyte.

der Achäer zu sprechen. Andererseits wird auch das Vergangene, was uns doch das nicht mehr Seiende und als dieses ein Nicht-Seiendes ist, ἐόντα genannt, das »vormals Seiende«, und somit als »Seiendes« gedacht, insgleichen darf aus der Entsprechung das Künftige, was uns auch ein Nichtseiendes ist, das nachmals »Seiende« heißen.[40]

Doch was in aller Welt bedeutet »ἐόν«, schlicht gesagt? Denn wieder haben wir τὰ ἐόντα durch »das Seiende« übersetzt, während wir doch im Hören auf das griechische Sagen Homers erfahren möchten, was »seiend«, griechisch gedacht, meint, um dann gemäß dieser Erfahrung τὰ ἐόντα nicht nur »wörtlich«, sondern wortgetreu zu übersetzen. Τὰ ἐόντα schlicht gesagt meint weder das Vormalige noch das Nachmalige, sondern wir finden zunächst kein anderes Wort als das »Gegenwärtige«. Im Unterschied zu diesem ist jedoch das Vormalige keineswegs »das Vergangene« in dem Sinne, daß es des »Seins« verlustig gegangen, aus ihm herausgefallen und darum auch nicht mehr als ein »Seiendes«, d. h. jetzt »Gegenwärtiges« zu denken wäre. Das Vormalige heißt τὰ προ-ἐόντα – es ist »Gegenwärtiges«, nämlich das »Gegenwärtige damals«. Dementsprechend ist das Zukünftige keineswegs noch gänzlich außerhalb des »Seins« und somit keineswegs ein ganz und gar Nicht-Seiendes, sondern das »Gegenwärtige nachmals«.

Das »Gegenwärtige damals« ist noch ἐόντα – »Gegenwärtiges«, aber nicht mehr »jetzt«. »Jetzt« ist es abwesend. Vergangen-seiend bedeutet griechisch gedacht: aus dem Jetzt weggegangen – nicht etwa in das Nichtsein zerstoben und aufgelöst, sondern weggegangen und zwar als »Gegenwärtiges« »zu seiner Zeit«. Ist es aus seiner Zeit gegangen? Gerade nicht, sondern es ist mit seiner Zeit gegangen und darum noch »Gegenwärtiges damals« und also Wesendes, aber »zu dieser Zeit«, zur Zeit Abwesendes. »Das Seiende«, schlicht genannt, ist das zur Zeit Anwesende. Nur als das ἐόν und d. h. als das Anwesende, und zwar vormals Anwesende, kann das »Vergangene« abwesen. Noch einfacher läßt sich jetzt τὰ

[40] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 37.

ἐόντα, das sonst so genannte »Seiende«, schlicht »das Anwesende« nennen, wobei immer mitzudenken ist »jetzt« oder »gegenwärtig«. τὰ ὄντα bedeutet: »die gegenwärtig Gegenwärtigen«. Wir sagen aber statt die Gegenwärtigen die Anwesenden und zwar nicht nur, um im sprachlichen Ausdruck die Wiederholung des gleichen Wortes zu vermeiden, sondern aus Gründen, die in der hier zu denkenden Sache selbst liegen. Weil nun aber auch das Abwesende ein Anwesendes, »ein Seiendes«, ist, nämlich das »seinerzeit« Anwesende, können wir τὰ ὄντα noch in einer anderen Wendung unserer Sprache deutlicher übersetzen. Diese schenkt uns für das hier Zu-Sagende einen treffenden Ausdruck: τὰ ὄντα: das zur Zeit Anwesende. Dieser Ausdruck ist vor allem deshalb triftig, weil er zugleich das Fragwürdige ausdrückt, was alles es hier erst zu denken gilt.

Wenn nun aber auch das Abwesende im Sinne des Vormaligen und des Nachmaligen ein »seiner Zeit« Anwesendes ist, wenn somit im Abwesenden Anwesendes west, muß vermutlich auch umgekehrt im Anwesenden, d. h. in dem »zur Zeit Anwesenden« das Abwesende wesen. Kommen wir aber jetzt bei unserem Versuch, das schlicht gesagte Wort τὰ ἐόντα gründlicher zu deuten, nicht in die Gefahr, daß wir dieses Wort überdeuten? Gewiß, nur gilt es auch, die andere, vielleicht noch größere Gefahr zu beachten, daß wir zu wenig denken. Dabei vergessen wir dann auch dieses, daß alles Deuten ein Überdeuten ist. Das Zuviel der Deutung, das freilich auch sein Maß hat, ist in sich für jede Deutung nötig, als dieses Nötige jedoch auch ihre unablässige Gefahr. Verderblich könnte jetzt nur sein, wenn wir aus dem ersten Hinblick darauf, daß im Abwesenden für die Griechen Anwesendes west und umgekehrt, versuchen wollten, dieses Verhältnis rasch und billig mit Hilfe eines »dialektischen« Hin und Her ins reine, d. h. auf die Seite zu bringen. So würden wir die Sache, die es zu denken gilt, allerdings aus dem Blick verlieren.

Der Iliasvers sagt uns: das schlicht genannte ἐόντα, das von uns so genannte »Seiende«, ist das (zur Zeit) Anwesende. Wir vermeiden den Ausdruck das »Gegenwärtige«, der im Anschein Gleiches

bedeutet, zunächst schon deshalb, weil wir in der Benennung »gegenwärtig« leicht das »gegen« verstehen als gegen uns her, auf uns zu gerichtet und zwar auf uns als die »Subjekte«, die »für sich« »Objekte« gegenwärtig haben oder sich solche vergegenwärtigen. »Gegenwärtig« in dieser Weise kann nur solches werden und »sein«, was schon ein »Seiendes«, d. h. ein Anwesendes »ist«. Gegenwart, im Sinne von Gegenwart für uns, setzt Anwesenheit, und d. h. »Anwesen zur Zeit«, voraus. Erst Anwesendes kann gegenwärtig und erst Gegenwärtiges kann Gegenstand werden. Anwesendes bedarf nicht der Vergegenständlichung, um anzuwesen. »Sein« im Sinne von Gegenständlichkeit für ein vorstellendes »Bewußtsein« ist aber weder eine bloß »subjektivistische«, noch eine bloß zufällige, noch überhaupt eine menschliche Auslegung des Seins, sondern die Wahrheit, in die das Sein sich selbst und damit auch alles Bewußt»sein« bringt und ein Geschick des Menschen bestimmt, das wir als das neuzeitliche erfahren. So wenig wie die neuzeitliche Wahrheit des Seins nur auf einer Ansicht von Philosophen beruht, so wenig ist das Sein im Sinne von Anwesenheit nur ein Gedankengebilde der griechischen Denker. Sobald wir von Sein im Sinne der Anwesenheit hören, sind wir zufolge der Gewöhnung in das neuzeitliche Denken sogleich auf dem Sprung, nach dem Subjekt zu fragen, für das ein Anwesendes anwest. Wir werden allerdings im gegebenen Fall[41] der Frage nicht ausweichen können, »wohin« denn »das Seiende« als »das Anwesende« anwest, wenn anders das Anwesende nicht erst dadurch ein solches wird, daß der Mensch es bemerkt und als solches auf- und feststellt. Wir werden diese Frage sogar an das Denken und Erfahren der Griechen selbst richten, ob ihre Denker das, wohin »das Seiende« als das Anwesende anwest, eigens genannt, ob sie es je bedacht haben; wenn nicht, weshalb das unterblieb, wenn doch, in welcher Weise es geschah.

Damit wir jedoch diese Fragen, die unser Denken allerdings noch ganz anders angehen als das der Griechen, überhaupt und

[41] Vgl. S. 114.

mit Recht und in genügender Klarheit stellen dürfen, müssen wir erst erkannt haben, daß die Griechen »das Seiende« im Sinne »des Anwesenden« denken. Der erste Hinweis, den uns der Vers der Ilias gibt, hilft uns wenigstens dahin, daß wir jetzt, wenn wir vom »Seienden« und vom »Sein« im griechisch zu denkenden Sinne sprechen, nicht mehr aus dem Ungefähren und Beliebigen »das Wirkliche« und »die Objekte«, auch nicht die »Gegenstände« und nicht »die Dinge« meinen. Anaximander nennt einfach τὰ ὄντα; wir sagen »die Anwesenden« oder nach der voraufgegangenen Erläuterung des Plurals: das Anwesende. Weil nun aber »das Anwesende« dasjenige bleibt, wovon der Spruch des Anaximander spricht und wovon einzig er spricht, bedarf das Wort ἐόντα einer weiteren Verdeutlichung, damit uns künftig das Griechische darin vertrauter und überzeugender anspricht.

### β) Rückgang auf einige sprechende griechische Worte. »An-wesen« = sich an-bringen, Bracht, Pracht, Er-scheinen, Glänzen

Homer kennt das Wort περιώσιον (Ilias 4, 359, Odyssee 16, 202)[42]; das ist die jonische Form von περιούσιος.[43] In das selbe Bedeutungsfeld gehören dann περιουσία, παρουσία[44] und schließlich οὐσία, welches Wort zuerst nicht ein »Fachausdruck« der »Philosophie« ist, sondern das »Vermögen«, die »Habe« bedeutet. »Habe«, gleich wie »Gegenstand«, kann nur sein, was von sich aus vorliegt, anwest. Das Anwesende als ein solches, was durch sein Anwesen schon etwas vermag, als Anwesendes aus dem Anwesen sich zur Geltung bringt. Wir sprechen heute noch von einem »Anwesen« und einem Haus und Hof und Land dazu. Im »Anwesenden« als dem griechisch gedachten »Seienden« schwingt dieses mit, daß es

[42] Ilias, Vierter Gesang, Vers 359: οὔτε σε νεικείω περιώσιον, οὔτε κελεύω. Odyssee, Sechzehnter Gesang, Vers 203: οὔτε τι θαυμάζειν περιώσιον οὔτ' ἀγάασθαι.
Vgl. Pindar, Isthm. V, 1–18 [Vers 3][?].
Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 37.

[43] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang I, S. 286–291.

[44] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 38.

etwas bietet zum Haben, welches Dargebotene es nur bieten kann, insofern es ihm selbst von ihm selbst her schon zu Gebot steht. Das Anwesende bietet das ihm selbst Gehörende an. Anwesend bringt es sich selber an und bei. Damit weisen wir auf einen Grundzug im »Anwesen«, den wir beobachten müssen, damit sich uns das in den griechischen Wörtern ὄν, οὐσία, οὔσιον Genannte nicht in die leere und fade Bestimmung einer »Anwesenheit überhaupt« auflöst. Außerdem wird jetzt erst noch ein Anderes deutlich. Über der Verdeutlichung des bisher noch undeutlich und vielfältig gemeinten »Seienden« als des »Anwesenden« vergaßen wir nämlich, zu fragen, was denn hier nun »wesen« bedeutet. An-wesen besagt: an-bringen. »Bringen« bedeutet: zu- und ankommen lassen. Wie aber bringt das Seiende selber, der Berg, der Baum, das Roß, der Mensch, der Gott sich an, so daß es, angebracht, anwest, »nur« anwest und so dem »Sein« genügt und dessen nicht bedarf, noch zu »wirken« oder gar durch Wirkung erst sich als »seiend« zu bewähren?

Das Sichanbringen geschieht als Erscheinen im Sinne jenes Scheinens, das wir kennen, wenn wir schlicht darauf achten, daß und wie die Sonne aufgeht und scheint. Die Sonne ist im Sonnenschein, sie ist dieser selbst, und er ist »die Sonne«. Scheinen ist Aufgehen des reinen Scheinens, worin das Aufgehende erscheinen läßt. Scheinen ist Leuchten, Glänzen, so zwar, daß in seinem Glanze anderes erglänzt, vor dessen »glänzendem« Erscheinen jenes, den Glanz erst bringende Scheinen seltsam zurücktritt, ohne doch zu verschwinden. Das Anwesende als das Angebrachte ist die Bracht, die Pracht: das Glänzende – im Glanz sich Darbietende.[45] Das Anwesende ist das je Angekommene, Angebrachte, das als dieses in der Pracht, im Glanz seines Aussehens steht und deshalb und nur deshalb zu einem »Ansehen« gelangen und dann in solchem stehen, solches aber auch verlieren kann. περιούσιον ist das, was über das Seiende als das Anwesende, als das Angebrachte hinausgeht. Was nicht »angebracht« ist, kann besagen: was nicht

[45] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang I, S. 289 und Anhang II, Nr 39.

üblich und nicht wie »sonst«, d. h. eben wie das im gewöhnlichen Sinne »Seiende« »ist«. Das »Überhinaus«, nämlich über das Angebrachte, kann verschiedene Richtungen nehmen, je nachdem das Angebrachte selbst in seinem An-wesen sich zeigt. Man übersetzt je nach Zusammenhang περιούσιον mit »über Gebühr«, »über Verdienst«, »übermäßig«. Diese Übersetzungen sind in demselben Maße richtig, in dem die Übersetzung von εἶναι durch »sein« nicht falsch ist. Doch die Übersetzungen verzichten jedes Mal, in den Bereich des griechisch erfahrenen »Seienden« überzusetzen und das sogar bei einem Wort, das noch eigens das Seiende in seinem Sein nennt.

Περιουσία übersetzt man richtig durch »Reichtum«, insofern man dabei den Überfluß meint. Wörtlich ist dem Wort nach (περί) an das zu denken, was über das Anwesende sonst, über das gewöhnlich Angebrachte hinausgeht, und zwar so »hinaus«, daß es vom Anwesenden nicht fortgeht, sondern gerade περί – darum herum bleibt und es umgibt.[46] Wenn das Anwesende – ὄν – das in seiner Zeit hervor Kommende, in sie hervor Ragende ist, dann ist das περιούσιον das um das Hervorragende herum noch Ragende[47] und so anwesender denn das sonst Anwesende. In ihm west ein »Überhaftes« – »Übriges« an Anwesen. Dieses »Übrige« kommt jedoch dort, wo im Seienden ein echter Reichtum waltet, keineswegs zum Anwesenden nur »auch noch« hinzu. Das »Übrige« ist vielmehr das, aus dem her das Anwesende im vorhinein anbringender bleibt. Dieses Übrige ist vollends nicht ein Rest, sondern der Quell im Anwesenden, das eigentümlich Unverbrauchbare und darum das immer wieder einmal Bringende der »Bracht«. Περιούσιον bedeutet: seiender als das sonst Seiende: anwesender: anbringender, nämlich das, als was etwas in seiner περιουσία ankommt. Sich anbringender in die Bracht ist griechisch verstanden: erscheinender in den hohen Glanz des einfachen Scheinens. Der »Glanz« freilich ist hier nicht zu denken als »Firniß«, der als Oberfläche gerade zudeckt. Das Glänzen wird erfahren als das

[46] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang I, S. 288.

[47] Anm. d. Hg.: vgl. Anhang I, S. 288 und Anhang II, Nr. 20, hier: Anm. d. Hg.

Leuchten, das das An-wesende in sein An-wesen zum Vorschein bringt. Die Bracht des so zu denkenden Glänzens ist das Anwesen selber. Anwesendes erglänzt als solches im Glanz der Ankunft. Der Glanz erbringt das Erscheinen. Wenn jedoch Anwesendes anwest, das über anderes »hinaus« west, muß im Anwesenden ein Maß walten.

Im Anwesenden ist je ein Maß zugemessen, demgemäß es anwest. Eines kann anwesender »sein« als das Andere. Das »selbe« Seiende kann bald mehr, bald weniger anwesen, und zwar nicht zufolge der Erfassung des Seienden durch den Menschen, die bald mehr bald weniger auf das Seiende ein- und zu ihm vordrängt. Vielmehr ist umgekehrt die Möglichkeit der gemäßen Erfassung schon und nur eine Folge des Maßes, in dem das Anwesende sich in die Bracht anbringt. Darum ist auch das »sonst« Angebrachte, das Anwesende, wie es »die Vielen« der Menschen gewöhnlich vernehmen und kennen, in seinem eigenen Maß. Dieses Maß bleibt in seiner Eigentümlichkeit deshalb so oft und so lang verborgen, weil der Mensch hier zu leicht vergißt, überhaupt das Maß zu nehmen. Es sieht so aus, als sei, was zur Zeit, d. h. tagtäglich eben anwest, kein besonderes und deshalb überhaupt kein Maß. Das Anwesende west an oder west ab. Es west bald so an, bald anders. Der Anschein des Maßlosen, der im durchschnittlich und gleichgültig Anwesenden herrscht, ist aber das Unheimlichste, gesetzt daß die Zumessung dieses Maßlosen einmal erfahren wird.

Insgleichen ist nun aber auch die Möglichkeit einer Erfassung des Seienden im Sinne der neuzeitlichen Eroberung der Natur schon eine Folge des Maßes, in dem das Sein das Seiende ankommen läßt und vorenthält. Dieses wiederum liegt an dem, ob und wie sich das Sein selbst entzieht. Vielleicht kann sich das Sein sogar dergestalt entziehen, daß es sich »dem Bewußtsein« überläßt und sich als Gegenständlichkeit ereignet und so den Menschen zum Aufstand bringt gegen das Seiende, um es sich botmäßig zu machen. Die Zeit, zu der das Anwesende in solcher Gestalt anwest, ist die Neuzeit.

Doch es scheint, als seien wir mit solchen Bemerkungen weit

vom Wege abgeirrt, der zum Spruch des Anaximander führte. Es könnte freilich auch sein, daß wir uns diesen Weg zu kurz und zu einfach vorstellen. Wir lassen daher dies alles den andrängenden Bedenken offen. Einem anderen Bedenken können wir jedoch kaum ausweichen.

Haben wir nicht dies alles, was wir da über »das Anwesende« erzählen, nur in einer ungebunden schweifenden Zergliederung vereinzelter Wörter ausgedacht? Soll durch dieses fragwürdige Verfahren die Rechtmäßigkeit der Auslegung von τὰ ὄντα als »das Anwesende« bewiesen sein? Allein, hier werden, wenn wir sorgsam auf das Vorgehen achten, keine Schlußfolgerungen gezogen. Es gilt auch nicht, etwas zu »beweisen«. Wir möchten unser Denken nur weisen, nämlich auf das hin, was das griechische Wort zu uns her spricht. In der Tat erweckt dieses Weisen zunächst den Anschein, als hielte es sich im ersten Gebaren nur an einzelne, willkürlich aufgegriffene Wörter. Diese sind jedoch aus dem Zusammenhang eines Sagens der Griechen gedacht, das in der Helle und Hoheit seiner Nähe zum »Seienden« nicht übertroffen werden kann.

Wir denken dabei an den Eingang der fünften Isthmischen Ode Pindars, die in der größten Zeit seines Dichtens (476) entstanden ist. Diese Worte dieses Dichters genügen noch auf eine lange Zeit hinaus, um aus ihnen das entnehmen zu können, was und wie und woher die Griechen vom »Seienden« als dem Anwesenden denken und denken müssen. Doch das unsrige Denken, wenn es überhaupt schon eines ist, reicht noch lange nicht hin, dem Eingang des genannten Gedichts in der gemäßen Weise nachzudenken, d. h. überhaupt einmal in seinem Sagebereich als einem griechischen heimisch und hörend zu werden. Das Verläßliche und Unerschöpfliche dieser Quelle beruht gerade darin, daß sie Gesang ist. Als Dichtung bleibt der Gesang dem »Sein« am nächsten und zugleich dem Dichten des Denkens am verwandtesten. Innerhalb der Grenzen dieser Erläuterung des anaximandrischen Spruches müssen wir uns mit einem kurzen Hinweis auf die Eingangsworte des pindarischen Gesanges begnügen.

## *§ 8. Exkurs: Aufhellung der griechischen Erfahrung von Sein durch die griechische Dichtung. Auslegung der Eingangsworte von Pindars V. Isthmischer Ode (Verse 1–18)*[48]

Der Eingang des Gesanges lautet[49]:

Μᾶτερ Ἁλίου πολυώνυμε Θεία,
σέο ἕκατι καὶ μεγασθενῆ νόμισαν
χρυσὸν ἄνθρωποι περιώσιον ἄλλων·
καὶ γὰρ ἐριζόμεναι
νᾶες ἐν πόντῳ καὶ ‹ὑφ'› ἅρμασιν ἵπποι
διὰ τεάν, ὦνασσα, τιμὰν ὠκυδινή-
τοις ἐν ἁμίλλαισι θαυμασταὶ πέλονται·
ἔν τ' ἀγωνίοις ἀέθλοισι ποθεινόν
κλέος ἔπραξεν, ὅντιν' ἀθρόοι στέφανοι
χερσὶ νικάσαντ' ἀνέδησαν ἔθειραν
ἢ ταχυτᾶτι ποδῶν.
κρίνεται δ' ἀλκὰ διὰ δαίμονας ἀνδρῶν.
δύο δέ τοι ζωᾶς ἄωτον μοῦνα ποιμαί-
νοντι τὸν ἄλπνιστον εὐανθεῖ σὺν ὄλβῳ,
εἴ τις εὖ πάσχων λόγον ἐσλὸν* ἀκούῃ.
μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι· πάντ' ἔχεις,
εἴ σε τούτων μοῖρ' ἐφίκοιτο καλῶν.
θνατὰ θνατοῖσι πρέπει.

Mutter des Helios, reichnamige, (die) Gottheit (selber den Göttern),
dich in der Acht, denn auch weitwaltend erachten

[48] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang I, S. 284–296.

[49] Pindar, *Isthmia* V, 1–18. *Pindari Carmina cum fragmentis selectis* iterum edidit Otto Schroeder. Teubner, Leipzig 1914, S. 245 f.
Anm. d. Hg.: Zählweise Heideggers.
* In der Hs.: ἐσθλὸν.

das Gold die Menschen, (das*) anwesender rings um anderes alles;
so dann auch die strittigen,
die Schiffe auf der Flut und an den Wagen die Rosse
durch Deinen, Herrin, den Glanz hindurch im Wirbel des Streites hervor als erstaunbar herrliche ragen.

Wohl sich, im Wettspiel um Preise, ersehnten
Ruhm einer erbringt, dem gehäufte Kränze,
ihm, der mit Armen gesiegt, umwinden die Stirn,
oder der durch die Eile der Füße.
Hervor doch ins Scheinen kommt Vermögen durch Götter den Männern.
Eins und ein Anderes aber des Lebens Herrliches einzig hütet das liebliche, blühend im Glück:

Wenn einer, geschicklich seinem Geschick, gesammelt dem Ruhm des Edlen gehöret.
Nie trachte als oberster Gott zu erstehen. Alles ist eigen Dir, wenn Dich nur dessen der Teil erlangt, des gewiesenen Schönen.
Sterbliches Sterblichen ziemt.[50]

* Heideggers Übersetzung findet sich in der Hs. auf zwei Blättern, von denen das eine die erste Niederschrift und das andere eine Abschrift (gleichsam eine Reinschrift) desselben enthält. In der ersten Niederschrift ist über: (das) ein : es gesetzt.

[50] Anm. d. Hg.: Vers 18 ist in der ersten Niederschrift übersetzt: Sterbliches *Sterblichen* ziemt. Unter: ziemt (durchgestrichen) findet sich: *hervor*leuchtet (sie angehend).
Die Zusätze in runden Klammern sowie die Einschnitte sind von Heidegger.

a) Das Gold als περιώσιος ἄλλων
(»über-ragend an Sein [alles] andere und ausbreitend Sein um [sich] herum«)

α) Die Erfahrung des Seins im Glanz des Goldes.
»Sein« = leuchten, glänzen, scheinen, (her-)an-wesen – im in sich Zurückquellen

Das Wort περιούσιος[51] ist hier vom Gold gesagt.[52] Wir versuchen in den Zusammenhang zu denken, aus dem vom Gold und zwar vom χρυσός als περιούσιος gesprochen wird. Daß der Zusammenhang ein dichterischer ist, deutet darauf, daß diesem Sagen vom Gold der heilige Zwang innewohnt, mit dem sich Zu-Sagendes bisweilen zur Sprache bringen muß.

Was ist es mit dem Gold, wenn es so in die Nähe des eigensten Wortes vom »Seienden« gebracht und »seiender« genannt wird, denn das Andere alles, was nämlich sonst ist? Gibt uns der Zusammenhang des dichterischen Wortes des griechischen Sängers von dem also genannten »Gold« her eine Weisung, wie hier und dann überhaupt im wesenhaften Sinne das Seiendsein des Seienden nach der griechischen Erfahrung verstanden und das sagt, im Gedächtnis behalten werden muß?

Unsere Sprache kennt die Redewendung: »Es ist nicht alles Gold, was glänzt.«[53] Darin liegt: Das Gold ist das eigentlich Glänzende, so daß, was sonst noch glänzt, sich zuweilen für Gold ausgeben kann, weil es im Glänzen des Goldes erscheint, obzwar dieses Erscheinen ein bloßes Scheinen ist. Demnach bleibt in jener Wendung unbestimmt, wie wir es mit dem Glänzen des Goldes zu halten haben. Ist der Glanz hier nur eine besondere Eigenschaft dieses Metalls, die, so gemeint, bei der besonderen Art des matten Goldes sogar fehlen kann? Oder beruht das Goldene in einem Glänzen, dergestalt, daß in solchem Glanz auch das nicht

[51] Heidegger wechselt zwischen περιώσιος und περιούσιος. Siehe S. 60.
[52] Anm. d. Hg: Zur Auslegung von περιώσιον, vgl. Anhang I, S. 286–291.
[53] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 40.

glänzende Gold, das matte, doch, insofern es Gold »ist«, glänzt? Das Goldene als solches aber ist eben das Goldsein. Dieses kann jedoch nur dann im Glänzen beruhen, wenn der Glanz als solcher zum Gold-Sein selbst gehört, so zwar, daß im Glänzen des Goldes sogar das [Gold-]Sein eigentlich beruht.

Der Glanz des Goldes bringt das Edle dieses Metalls zum Scheinen. Dies bedeutet jedoch nicht nur, daß dieses Glänzen die Art ist, wie dieses Edle sich lediglich unserem «Auge» mitteilt. Vielmehr ist das reine, nicht ausgehende, sondern in sich quellende und sich in sich zurücktragende Leuchten das Edle selbst, dieser Schein ist sein Sein. »Sein« besagt nichts anderes als dieses Scheinen, das keinen bloßen »Anschein« bietet, sondern das, worinnen das Gold als Gold aufgeht und aufgehend ankommt, im Glanz ankommend als es selbst an-west. »Gold« – das ist in gewisser Weise dieses reine Anwesen selber, so daß in ihm das Seiende »seiender« ist, aber zugleich wieder in einer Art, daß das Scheinen sich gerade nicht gesondert vom Scheinenden aufdrängt, sondern ganz in es zurückgehalten bleibt.

Bedeutet ὄν Anwesendes in seinem Anwesen, dann ist das Gold als das Glänzende, Scheinende anwesender denn anderes solche[s], περιώσιος ἄλλων. Umgekehrt, d. h. hier der griechisch erfahrenen Sache selbst rein zugekehrt, sagt dies: Ist das Gold seiender denn anderes alles, dann beruht das Seiendsein in seinem reinen Leuchten, das sich im Erglänzen des Goldes ereignet. Das Leuchten aber ist sich zur Anwesung bringen als solches, was, aus sich herauskommend, in sich beruht. Das Scheinen ist Anwesen. Dies besagt εἶναι des ὄν.

Das Glänzen beruht im Leuchten, das zweifach einig das Leuchtende hervorkommen, d. h. *an-* und her-wesen läßt, darin aber zugleich das Ankommende zurückbehält in seinem quellenden Eigenen.[54] Im matten Gold leuchtet, d. h. glänzt gerade, west an das Insichgegangene; der Glanz ist Glanz, aber ein gedeckter. Nur deshalb eignet dem Blitzenden eine Auszeichnung, die aber

[54] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 42.

nicht im Blenden des Auffassens, sondern in der Weise des Anwesens zu seiner Zeit und in eben solcher Zeit beruht. Das περί, das jedoch das Anwesen des Anwesenden, des Goldes nämlich, auszeichnet, bedeutet nicht nur, daß der Glanz des Goldes anderes Glänzendes nur im Grade des Aufhellens übertrifft, zumal das Hervorstechen und in die Augen Stechen gerade nicht der Art ist, wie das Gold als Gold in den Vorschein kommt und hervorragt. Sein Scheinen hat darin das Edle, daß es sich in das in sich beruhende Glänzen zurückhält und bei aller Pracht, aus der es sich zum Erscheinen bringt, ein ruhiges Glänzen bleibt. Freilich kann das bloße Schimmern ins Auge gefaßt und einzig in ihm behalten werden, aber dann ist auch nicht mehr das Gold als Gold erfahren. Dieses »Übertreffen« im Scheinen, das dem Gold eignet, besteht überhaupt nicht in einem besonderen Maß einer Stärke der Aufdringlichkeit des bloßen Blendens in Bezug auf das auffassende Auge des Menschen. Vielmehr beruht das περί, sofern es ein »Über-hinaus« meint, in der Weise des scheinenden Anwesens in Bezug auf das Andere, mit-Anwesende.

### β) Unterscheidung der griechischen Erfahrung des Goldes gegen die heutige Vorstellung vom Gold als »Wert«

Wenn wir jetzt das Gold als das Seiende, das es ist, in seiner Beziehung zum anderen Seienden denken sollen, drängen sich uns sogleich Vorstellungen auf, die dem griechisch erfahrenen Sachverhalt ungemäß sind und deshalb auch leicht verleiten, das von Pindar dichterisch Gesagte zu mißdeuten und zwar durch eine Deutung, die gerade deshalb, weil sie noch in gewisser Weise richtig ist, uns vormacht, die gesagten Wesenszusammenhänge in ihrer eigenen Einfachheit zu erkennen und festzuhalten.

Auch uns stellt sich das Gold in seinem Glanz vor. Wie sollten wir uns dem entziehen, wo er begegnet? Dennoch besteht für uns das Goldsein nicht mehr in seinem Glänzen. Das Gold hat zwar seinen »Glanz« nicht verloren. Ganz anderes ist verloren gegangen, was wir nicht einmal als einen Verlust zu denken, geschweige

denn in seiner Tragweite zu erfahren vermögen: daß nämlich das Sein des Seienden nicht mehr eigens und rein im Scheinen und Leuchten beruht. Der Glanz als Wesen des Seins selbst ist erloschen. Das Glänzen nach Art des Goldglanzes ist zu einer bloßen Beschaffenheit des Seienden geworden, wobei jedoch das Seiendsein des Seienden anderes bedeuten muß, wenn es möglich wird, die »Qualität« »Glanz« zu einer bloßen »Sinnesqualität« zu erklären.

Auch für uns glänzt das Gold noch. Allein, wir kehren uns weder sonderlich noch an das Gold als das glänzende, noch gar an das Glänzen in dem erläuterten Sinne. Wir haben für diesen »Sinn« keinen Sinn mehr. Insofern das Gold für uns Gold »ist«, ist es dieses als wertvolles Metall. Aber selbst dieser »Wert« entspringt nicht einmal mehr dem Metallischen. Der Wert des Goldes bestimmt sich aus dem »Goldwert«, dessen Wertcharakter aus ganz anderen Wertungen und Schätzungen entspringt. Der Wert ist Wert als *Valuta*. Der Wert selbst gründet sich in die Wirksamkeit des also Gewerteten als eines Zahlungsmittels. Das Sein des Goldes ist Wirklichkeit im Sinne der Wirksamkeit innerhalb der Möglichkeiten des Wirkens und Bewirkens bei jeder Art menschlichen »Unternehmens« und »Vermögens«. Das Goldsein des Goldes ist aus einer anderen Wirklichkeit begriffen, genauer gesprochen aus dem Seienden, dessen Sein überhaupt als Wirklichkeit erfahren wird. Art und Grund des Seins als Wirklichkeit bestimmen sich nach der Weise der Wirksamkeit im Verursachen von Wirkungen, in denen sich das Seiende als das Wirkliche zur Geltung bringt und in solcher sich verfestigt und sichert. Das Goldene des Goldes ist verschwunden. Das Goldsein des Goldes hat sich aufgelöst in eine Wirksamkeit innerhalb des Umlaufs des Zahlungsverkehrs, wobei das Gold selbst nicht einmal mehr anwesend zu sein braucht. Das Gold-sein besteht in dem, was es erwirkt innerhalb der »Kurse«.

Doch sagt nicht auch schon Pindar im zweiten Vers zuerst vom Gold dieses, es sei nach der Meinung der Menschen μεγασθενής, »großmächtig«? Gewiß, dieser Zug wird nach den Worten des

Dichters dem Gold von den Menschen zugesprochen. Doch die Frage bleibt, ob hier eine Bewertung des Goldes sich ausspricht. Die Frage bleibt, als was das Gold erfahren wird, daß es diesen »Zuspruch« der Menschen habe. Allerdings sagt Pindar zuerst, das Gold sei für die Menschen μεγασθενής, wörtlich übersetzt: »großmächtig«. Dann sagt er, am Schluß des dritten Verses, der mit den beiden ersten zu einer Einheit zusammengehört, das Gold sei »seiender« denn (alles) andere Seiende. Die Frage erhebt sich: Ist das Gold περιώσιος, »seiender«, weil es μεγασθενής, großmächtig ist, oder ist es μεγασθενής, weil es περιώσιος ἄλλων ist. Deuten wir im Sinne der ersten Möglichkeit, dann legen wir den griechischen Worten unsere Vorstellungen von Gold und vor allem unser »Verständnis« vom Sein als Wirklichkeit und Wirksamkeit zugrunde.

Weil das Gold große Macht hat, d. h. grob gesagt, weil man mit Geld alles machen kann, deshalb ist Gold wirksamer denn alles andere und darum wirklicher und darum »seiender«. So denkend, denken wir aus der Art, wie das Wesen des Seins uns sich kund getan hat und wie es demzufolge von uns verstanden wird und zwar aus jener Selbstverständlichkeit, die vermutlich noch mächtiger ist als das Geld und die Wirksamkeit der Zahlung in Goldwert. Gemäß dieser Selbstverständlichkeit, auf die auch die Philologie und das lexikalische Vorstellen ihre stets richtigen Übersetzungen gründet, versteht man dann auch das Wort μεγασθενής: μέγας bedeutet »groß« und dieses ist »quantitativ« im Sinne des zahlenmäßig Vielen und Gehäuften gedacht; σθένος bedeutet »Kraft«. Die Kraft ist nach dem Kraftmaß, d. h. nach der »Größe« der Wirkung und Wirksamkeit genommen. »Kraft« seiner ausnehmenden großen Wirksamkeit ist das »Gold« auch »wirklicher«, »seiender«: περιούσιος ἄλλων.

Wohl weiß auch Pindar und wissen die Griechen davon, daß »Geld« den Mann macht. Doch eben dieses »Sein« wird als Erscheinen im Gelde und als Geld erfahren und als bloßer Schein entlarvt, der nicht das Seiende in seiner Unverborgenheit, d. h. in seinem eigenen Scheinen, d. h. Sein aufgehen läßt. Pindar erwähnt *Isthmia* II, 11 das Wort χρήματα χρήματ' ἀνήρ, »als Geld

im Geld anwest der Mann«. Doch das ist eine »Sage«, ῥῆμα – die nur angeblich ἀλαθείας ἄγχιστα βαῖνον (hinkommt), »der Unverborgenheit am nächsten einhergeht« [*Isthmia* II, 10]. Hier ist, wenn wir hier für »Geld« »Gold« setzen, das reine Scheinen als Schein erkannt; aber auch der bloße »Schein« »ist« solcher, weil er sich, obzwar unecht und zu Unrecht, auf das Scheinen als Anwesen beruft. Das »Wirken«, wenn solches gedacht ist, beruht im »Scheinen«, sei es im hervorkommenden Anwesen, sei es im bloßen Anschein. Darum dürfen wir μεγασθενής nicht aus der Wirksamkeit einer wirkenden Kraft verstehen.

Noch sind dies griechische Worte griechischen Sagens und gar die eines dichtenden, das vermutlich in einen ausgezeichneten Bezug zum Seienden als solchen gehört; [sie sind] griechisch zu denken. Wir fragen deshalb erneut: Ist das Gold περιώσιος, weil es μεγασθενής ist, oder ist es μεγασθενής, weil es περιούσιος ἄλλων ist? Wenn der erste Gedanke richtig für uns, aber der Seinserfahrung der Griechen durchaus ungemäß ist, dann bleibt nur die Möglichkeit, das περιούσιος ἄλλων als den Grund für das μεγασθενής zu denken. Diese Möglichkeit wird zur Notwendigkeit, wenn wir sorgsamer auf den inneren Bau der drei Verse achten. Deren Sagen rundet sich erst mit den Worten περιώσιον ἄλλων und schwingt mit diesen Worten zugleich zum ersten Wort Μᾶτερ Ἁλίου, »Mutter des Helios«, zurück. Das im »Seiendsein« des Goldes zu Denkende gehört in das, was der eigenste Name der Mutter des Lichten nennt, in die Θεία selbst. Das Gold ist περιούσιος ἄλλων – in seinem Glänzen so scheinend, daß es alles andere überscheint, indem es dieses umscheint, in seinem, des Goldes, Scheinen das andere ringsum einbehält und also erst miterglänzen und so erscheinen, d. h. anwesen läßt.[55] Wir dürfen freilich, wenn der Dichter hier das Gold nennt, hier im Zusammenhang mit dem »Dasein« der Menschen und der Götter, nicht an das Metall denken, das als Mineral sein Vorkommen hat oder als Barren in Banken gehortet ist. Weil das Gold hier das in einem

[55] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang I, S. 287–291, insbes. S. 288 ff.

ausgezeichneten Sinne Anwesende genannt wird, müssen wir sein Scheinen inmitten des Anwesenden achten. Da leuchtet es an Standbildern und Tempeln, an Gerätschaften und Waffen, an Wagen und Gefäßen, an Stirnband und Geschirr. Also scheinend überglänzt und umglänzt und durchglänzt es alles. Es versammelt in sich den Glanz, so zwar, daß es leuchtend von sich wegzeigt und anderes miterglänzen läßt. Denn auch der Schmuck und die Zier sind [in] ihrem eigentlichen Wesen nicht solches, was zwar für sich glänzt und das Augenmerk auf sich und von anderem wegzieht. Der Schmuck und die Zier sind vielmehr solches, worin das Geschmückte erst »schmuck«, d. h. stattlich ist, was, in sich stehend, ein Aussehen hat und hervorragt, d. h. selbst zum Scheinen kommt. Wo etwas nur mit Schmuck behangen ist, schmückt der Schmuck nicht, wozu gehört, daß der Schmuck zurücktritt, indem er das Geschmückte erscheinen läßt. Solches vermag das Gold vor allem anderen. Das Gold ist in seinem Leuchten »anwesender rings um anderes alles«, insofern es dieses andere je in dessen Eigenem miterscheinen läßt. Und nur weil das Gold in solcher Weise anwesender ist, περιούσιος, deshalb ist es auch μεγασθενής.

Vom eigentlichen Anwesen als diesem Scheinen her denkend, denken wir die Bedeutung von μεγασθενής auch erst griechisch.[56] Μέγας bedeutet nämlich vor allem das »Weite«, »Weitauslangende«, »Weitreichende«. Das »Große« ist, was die Weite durchwaltet, in ihr überallhin erscheint, ohne doch an jedem möglichen Ort der offenen Weite selbst anzuwesen. Was in solcher Weise »weit«, weitreichend ist, ist in seinem Sein als Scheinen, d. h. in seinem Anwesen und Anwesenlassen μεγασθενής. Wohl heißt σθένος die Kraft, aber nicht als Stoßkraft, die ein Druck bewirkt in einem kausalen Wirkungszusammenhang, sondern als Ge-Walt im Sinne des gesammelt Ausstrahlenden eines Waltens. In solchem Sinne gewaltig waltet das Leuchten als erglänzendes Erscheinenlassen.

Das Gold ist somit keineswegs nur genannt als ein glänzendes Ding unter anderen, das diese anderen an Glanzstärke gradweise

[56] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang I, S. 295 und Anhang II, Nr. 41.

übertrifft. Vielmehr ist das Gold genannt, weil, griechisch gedacht, das Wesen des Seins im Scheinen beruht, so daß dieses Seiende, das wir »Gold« nennen, selbst in gewisser Weise das Sein des Seienden ist. Im Gold hat sich das Wesen des Seins in eigentümlicher Weise so versammelt, daß das Sein im Sein dieses Seienden als es selbst erscheinen kann. Dies zu erfahren sind wir Heutigen wenig geübt, weil wir diesem Wesen des Seins nicht mehr vertraut sind und kaum mehr seinen Schatten noch als einen solchen zu erkennen vermögen. Auch wo wir noch den Glanz und das Glänzen, z. B. im »Aesthetischen« »erleben«, hat es für uns nicht mehr die Gewalt jenes Scheinens, das allererst Anwesendes ankommen, d. h. erscheinen und als das Erscheinen »sein« läßt. Doch selbst wenn wir dahin finden, das Erscheinen als das Sein selbst zu denken, legen wir das Erscheinen aus als »Sichzeigen« und dieses als Vernehmlichwerden. Aber griechisch gedacht west das Erscheinen im Schein als dem lichtenden Leuchten. Der Schein west als Aufgehen, Hervorragen ins Lichte.[57]

(Doch* mag dieser jetzt gewiesene Wesenszusammenhang zwischen Glänzen und Scheinen und Anwesen irgendwie bestehen und am »Gold« und dessen Sein sich zeigen lassen, Pindar selbst sagt doch in seinen eigenen Worten genau das Gegenteil von dem, was wir herausgehört haben. Das Scheinen des Goldes ist nicht das Sein des Seienden, sondern der Glanz des Goldes verleitet nur die Menschen, dieses für das Seiende zu halten, was es in Wirklichkeit gar nicht ist. Im Gold erscheint nicht das Wesen des Seins, sondern die Menschen sind nur der Meinung, das Gold sei mächtiger als anderes und darum seiender. Wie lautet Pindars Wort? μεγασθενῆ νόμισαν χρυσὸν ἄνθρωποι περιώσιον ἄλλων. Man übersetzt νόμισαν ἄνθρωποι durch »die Menschen glauben« (nur), das Gold sei »überschwänglich«; oder auch: den Menschen »dünkt« nur das Gold »mächtiger« als anderes.[58] Nach dieser Deutung des

[57] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 42.

* Der nachfolgende Absatz ist in der Hs. durchgestrichen.

[58] Anm. d. Hg.: Es handelt sich um die Übersetzungen von Franz Dornseiff und Ludwig Wolde. Vgl. Anhang I, S. 291 f. (Hier auch die bibliographischen Angaben).

pindarschen Wortes, die mit den Übersetzungen gegeben ist, wäre das Gold allerdings nicht an sich »seiender denn anderes alles«, sondern nur zufolge eines Meinens der Menschen, das in Wahrheit ein Irrtum ist. Sagt Pindar dies, was die Übersetzungen uns, ohne über die Tragweite dieser Verse im Klaren zu sein, einreden möchten? Ist das Gold nach Pindars eigener Denkungsart nur der bloße Schein des Seiendsten? Kann Pindar in den genannten Versen solches sagen? Nein. Zwar bedeutet νομίζειν auch glauben, dafürhalten, dünken. Aber es bedeutet eigentlich: dem Seienden, dem Anwesenden das zuteilen, was zu ihm gehört, d. h. ihm sein Gehöriges gehören lassen; Anwesendes achten in dem, was und wie es ist, und eben dieses Sein im Achten erst sich zeigen lassen – sich, nämlich im eigenen Aufgehen und Erglänzen. Solches Achten läßt das Anwesende als es selbst hervorgehen. Solches Achten ist Er-achten im strengen Sinne des Wortes. Für uns hat das Wort »erachten«, z. B. in »meines Erachtens«, schon die abgefallene Bedeutung des bloßen Meinens, der bloßen Ansicht. Wir gebrauchen jedoch in unserer Übersetzung von νόμισαν durch »er-achten« das Wort in einem wesentlichen Sinne, so wie auch »dünken« zu »denken« gehört: »Mich dünkt«, das bedeutet: die Sache selbst denkend, finde ich an ihr das und das vor – sie selbst in ihrem Erscheinen mutet mich so und so an; so mich anmutend führt die Sache selbst sich mir »zu Gemüte«.)

Ἄνθρωποι νόμισαν besagt nicht: die Menschen meinen nur, das Gold sei seiender, sondern sie achten gerade auf und treffen das eigentliche eigene Sein dieses Seienden, wenn sie es so, nämlich als περιώσιον ἄλλων, »anwesender denn anderes alles«, er-achten.

b) Das Gold »geachtet wegen der Θεία«. Die Θεία als »Mutter des Helios« und das Wesen des Seins als das lichtend in sich zurückgehende Offene.
Die Θεία als »Mutter« der Götter und der Menschen; die Götter (θεοί) als die »Hereinblickenden« (θεάοντες) und die Menschen als die erblickt erblickenden »Tagwesen« (ἐπάμεροι)
(*Pythia* VIII, 95)

Dieses Er-achten aber ist überdies seiner Herkunft nach nicht in einer Vorstellung begründet, die sich die Menschen von sich aus über das Gold bilden. Das ausdrückliche Wort Pindars weist uns auf ganz Anderes. Dem νόμισαν voraus gesagt ist σέο ἕκατι, das unmittelbar anschließend den Bezug innehält zur Θεία, zur Gottheit selber den Göttern. Man übersetzt σέο ἕκατι durch »deinetwillen«. Die Übersetzung ist richtig. Man übersetzt umschreibend »du bewirkst es«. Die Umschreibung ist gleichfalls richtig. Aber wenn wir diese Richtigkeiten der Übersetzungen jetzt beim Wort nehmen, dann wird dem Dichter folgendes unterstellt: Die Gottheit aller Götter ist die Ursache dafür, daß die Menschen auf die Meinung verfallen, das Gold sei »mächtiger« und »überschwänglicher« als das übrige Wirkliche. Um der Gottheit willen meinen die Menschen solches.

Will man uns durch die üblichen ungefähren Übersetzungen Glauben machen, dieser herrlichste der Pindarschen Gesänge hebe an mit dem Anruf der höchsten Gottheit, um gleich darauf und lediglich von ihr zu sagen, sie sei die Ursache einer Irrmeinung, und zwar nicht nur irgendeiner, sondern der Grundtäuschung der Menschen über das, was wahrhaft seiend ist und was nur ein Anschein von »Sein« ist? Oder entspringen diese halb deutlichen Übersetzungen einzig daraus, daß man vergißt, das entscheidende Wort περιώσιον griechisch zu denken und alles im Lichte dieses Denkens einfach zu sehen und die Worte zu hören? Daß man vergißt, sich darauf zu besinnen, was der Dichter hier eigentlich dichtet?

Σέο ἕκατι – darin ist die Mutter des Helios angesprochen.[59] Helios ist der leuchtende Gott. Sein Blicken erglänzt als das Tageslicht. In diesem Licht kommt das Anwesende als Anwesendes an den Tag. An den Tag bringen besagt: Aufgehen lassen aus dem Verborgenen in das Scheinen des scheinend Erschienenen. Das reine Scheinen ist dieses Aufgehenlassen. Das reine Scheinen ist wie das Aufgehen eines einzigen leuchtenden Blickes, aber eines Blickes, der nicht etwas nur erfaßt, sondern der zuvor rein erstrahlt und strahlend reines Anwesen gibt und rein in dieses sich stellt. Das Blicken in diesem Sinne, θεᾶσθαι, ist das Wesen der Hereinblickenden, der θεοί.[60] Das reine Scheinen ist der Gott selbst. Dessen Mutter wird angerufen. Sie birgt in ihrem Schoß das reine Scheinen, läßt es hervorgehen und behält es in ihrer mütterlichen Hut. Die Μᾶτερ ist daher in ihrem Wesen noch scheinender, insofern sie dem Leuchten und Glänzen erst das Lichte und Offene schenkt, dessen Weite das aufgehende Licht erfüllt, aber so erfüllt, daß das Offene der Weite durch »die Füllung« nicht undurchgänglich, sondern gerade offen bleibt, um im »Lichten« des Offenen Anwesendes anwesen zu lassen. Dies Licht erfüllt. Mit dem Wort Μᾶτερ beginnt der Anruf im ersten Vers, mit dem Nennen ihres Wesens endet dieser Vers, Θεία ist das Wesen der Mutter. Die Mutter des Gottes ist nur als der Schoß und die Hut des Gotthaften, als die Gottheit selbst. Das bedeutet aber: Sie waltet als das Wesen des Gotthaften, das im hereinblikkenden erglänzenden Anwesen besteht, dessen Eigenes freilich mit diesem Hinweis kaum gedacht ist. Θεία kennt Hesiod in seiner Theogonie (371)[61] als die Mutter des Helios und der Selene.

[59] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr 42.

[60] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 60 und Nr. 61.

[61] Hesiod, *Theogonie. Werke und Tage.* Griechisch und deutsch. Hrsg. und übersetzt von Albert von Schirnding. Mit einer Einführung und einem Register von Ernst Günther Schmidt. Artemis & Winkler Verlag, Sammlung TUSCULUM, München und Zürich 1991. *Theogonie* 371.

Anm. d. Hg.: In der Hs. steht Theogonie 772. Das Handexemplar Heideggers liegt nicht vor.

Auch Pindar nennt (*Olympia* X, 73 sq.)[62] das Scheinen des Mondes, dessen Licht am Abend des Festtages alles in sein Erglänzenlassen umfängt:

ἐν δ' ἕσπερον
ἔφλεξεν εὐώπιδος
σελάνας ἐρατὸν φάος.

In den Abend
erglänzte schönblickend
des Mondes das liebliche Licht.

Doch Pindar dichtet das Wesen der Θεία reicher, wesenhafter, einziger als Hesiod, der eine theogonische Herkunft nur berichtet. Die 16 Verse, die dem ersten Vers des nennenden Anrufs folgen, sind das reine Gedicht der Gottheit der Götter und nichts außerdem. Weil aber die Götter als die »Blickenden«, »Scheinenden«, Anwesende sind in einem ausgezeichneten Sinne, kommt vollends in der Gottheit der Götter das Wesen des Anwesens selbst zum reinen Scheinen. Gesetzt aber, daß im rechtverstandenen Scheinen das den Griechen kundgewordene Wesen des Seins beruht, dann ist im Dichten der Gottheit der Götter das Wesen des Seins gedacht. Darum und nur darum ist das Gold genannt.

Doch es gilt jetzt, diesen Zusammenhang wenigstens in den Hauptzügen deutlicher zu denken. Mutter des Lichts ist die so Angerufene, insofern sie Θεία ist. Als diese gewährt sie, der Helle des Scheinens vorausblickend, der Helle zuvor und stets das weithallende Offene der Lichtung. In dieser erst vermag, was ins Licht kommt, zu erscheinen und als Anwesendes zu scheinen.

Θεία ist die Gottheit selber, nämlich den Göttern. Sie wahrt, das Scheinen aus weithallender Lichtung gewährend, ihnen das eigene Wesen, das der hereinblickenden θεάοντες, die unmittelbar aus dem lichtenden Scheinen in das Anwesende anwesen. Die

[62] Pindar, *Olympia X*, Verse 73–75. *Pindari Carmina cum fragmentis selectis*, a.a.O., S. 65.

Gottheit ist die Hut der Blickenden. Sie schaut in ihren Blicken je und je anders, so daß sie aus dem Reichtum dieser wesenden Blicke je anders nennbar ist und darum als πολυώνυμε, als die »reichnamige« angesprochen wird; denn das Nennen wiederum ist nur das Sagen, das reines Scheinen nennt. Das Wort πολυώνυμε, »reichnamige«, nennt den lichtenden Bezug der Gottheit zu den Göttern.

Die Gottheit selber ist angerufen σέο ἕκατι. Wörtlich und richtig können wir übersetzen »deinetwegen«, aber der wesentliche Gedanke bleibt undeutlich. Die waltenden Bezüge sind so nicht gedacht. σέο ἕκατι »erachten die Menschen das Gold anwesender denn alles«. Wer sind die Menschen im Dichten dieses Dichters? Die berühmten Schlußverse von Pyth. VIII[63] nennen sie ἐπάμεροι, »Tagwesen«. Das bedeutet nicht nur und nicht zuerst, daß die Menschen, flüchtig wie ein Tag, ihre kurze Weile anwesen, sondern daß sie dem Licht des Tages gehören, insofern sie diejenigen Anwesenden sind, denen das andere Anwesende als solches an ihren Tag kommt, d. h. ankünftig ist als Geschick. ἐπάμεροι, das sagt: dem Geschick ausgesetzt, das ankommend Anwesende erschauend im Scheinen des Lichtes, aus dem ihnen erst ihr Blikken und Sehen geschenkt ist. Solches Sehenkönnen gewährt dem Menschen erst, »Augen zu haben«. Dies sagt hier: acht zu geben auf das Scheinen, darin Erscheinendes anwest. Darum heißt das Licht des Helios, dessen Mutter die Θεία ist, selbst μᾶτερ ὀμμάτων, »die Mutter der Augen«. Das höchste Gestirn ist πολύσκοπον, »viel und weit erblickend«. Paian f. d. Theb. Frg. IX.[64] Damit kommt das mütterliche Wesen der Θεία für uns erst voll ins Licht. Das mütterliche Wesen der Gottheit besteht im hütenden Hervorgehenlassen, nämlich das Scheinen, in das gewährte Licht.

Das mütterliche Wesen der Gottheit geht gleichwesentlich die

[63] Pindar, *Pythia* VIII, Vers 95. *Pindari Carmina cum fragmentis selectis*, a.a.O., S. 145.

Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 43. Vgl. auch S. 144.

[64] *Pindari Carmina cum fragmentis selectis*, Fragmenta selecta, *Paianes* IX, Vers 1, a.a.O., S. 291.

Götter an und die Menschen. Beide »scheinen« blickend im Lichten der Gottheit, die Götter als die Hereinblickenden, die Menschen aber als jene, die »Augen haben« für das reine Scheinen. Denn ihnen ist das Sein gelichtet. Die Gottheit ist zumal die Mutter des Lichtes und des Menschenblickes für dieses Licht. (Blick für Gold; offen im Wesen für εἶναι).

Zum Wesen des Menschen gehört, auf das reine Scheinen die Acht zu haben. Das in solchem Scheinen sie anblickende mütterliche Wesen der Gottheit selber gewährt ihnen, als Anwesende [so] anzuwesen, daß sie, die Gottheit selber den Göttern in der Acht habend, das reine Wesen des Scheinens als das Anwesen im Auge haben und so erst und so nur Anwesendes erfahren. Die Gottheit, als die Mutter des Erglänzens, in der Acht, σέο ἕκατι, erkennen die Menschen sie im Glänzen des Goldes[;] [sie erkennen] dieses, das Gold, als dasjenige Anwesende, das »anwesender ist denn anderes alles«. Im Gold kommt den Menschen das entgegen, was sie in der Acht auf die Gottheit der Götter schon im Blick haben. Denn das Gold ist solches aus sich quellendes reines Scheinen, das selbst ringsum alles in seinen Glanz nimmt. Im Lichte der lichtenden Gottheit selbst lichtet sich das Gold als das Anwesende, das zumal das reine Anwesen zum Scheinen bringt und zugleich das andere Anwesende umscheint. Daß dieses Anwesende, das Gold nämlich, dergestalt erscheint, d. h. Anwesendes ist, beruht nicht auf einem Meinen und Dünken des Menschen, sondern daß die Menschen das Gold so ersehen, darin beruht das Wesen ihres Denkens. Und insofern der Mensch das denkende Wesen ist, beruht im Blick für das Gold das Wesen seines Wesens. Insofern sie das Gold anwesender erachten denn anderes alles, bezeugen sie sich selbst als diejenigen Wesen, denen sich das Anwesen selbst, das Sein, als reines Scheinen gelichtet hat. Wollten wir σέο ἕκατι nur mit »deinetwegen« oder »deinetwillen« übersetzen, dann läge auch für die gemäße Deutung des menschlichen Bezuges zum Gold immer noch die Mißdeutung nahe, die »Gottheit« sei die »Ursache« dafür, daß die Menschen mit solchen Augen ausgestattet seien. Auch wenn wir vermeiden, das νόμισαν als bloßes »Meinen« und

als ein im Grunde unwahres Dafürhalten zu deuten, auch wenn wir es, wie es sich gehört, als ursprüngliches »erachten« denken, treffen wir nicht den hier waltenden griechischen erfahrenen Bezug der anfänglich scheinenden Gottheit selber zu den Menschen selbst.

Zwischen der Gottheit und dem Menschenwesen besteht nicht der Ursache-Wirkungszusammenhang als der wirkliche Bezug. Weil das Sein im Wesen das erglänzende Scheinen ist, ist der Seinsbezug zwischen Gottheit, Göttern und Menschen das Zu-einander Scheinen, das erblickende Anwesen zu Anwesen. Die äußerste Wucht und Stoßkraft der größten ursprünglichen Wirkung ist in ihrer Wirklichkeit nichts gegen das unscheinbare »Sein« im Sinne des reinen Scheinens und Mitanwesens von Anwesendem zu Anwesendem. Die Gottheit in der Acht, blicken die Menschen aus dem Blick für das Sein als das rein erglänzende Scheinen. Darum haben sie den Blick für das Gold, als dasjenige Anwesende, das sie, ohne etwas zu leisten und zu bewerkstelligen, anwesend in den Bezug zum reinen Erglänzen nimmt und darin umfangen hält.

Erneut aber ist für uns zu bedenken: das Erglänzen des reinen Scheinens ist in sich zumal das Lichten und das Bringen, das Hervorbringen ins Lichte als Anbringen im Lichten. *Scheinen* ist das lichtende Bringen als das aufgehende Hervorragenlassen. Leuchten ist lichtendes Anbringen ins Anwesen, ist dieses selber. Weil das reine Scheinen weder [im] Sichzeigen aufgeht, noch gar aus ihm entsteht, west auch das Blicken als Leuchten nicht darin, daß im Blick z. B. ein Mensch etwas über seinen Zustand kundgibt. Der Blick kann nur deshalb etwas verraten, weil er wesenhaft ein Leuchten ist: das Hervorbringen des Menschen in das Gelichtete seines menschentümlichen Anwesens. Nur weil das Blicken ursprünglich hervorbringend ist, kann es mit seiner »Bracht« treffen und gefangen nehmen, solches nämlich, was selbst »blickend« zu ihm anwest. Dieses Blicken eignet dem Menschen nicht, weil er eine Person und ein »Aktzentrum« ist, sondern der Mensch kann nur deshalb vom kausal-akthaften Denken als eine »Person« aufgefaßt werden, weil der Mensch in seinem »Sein« ein »blicken-

der« ist, welches Blicken in der Acht beruht, in der ihm das Sein selbst steht. Alles »Personhafte« gründet in mehrfacher Weise im Wesen des Seins, und nicht umgekehrt läßt sich »das Sein« kausal durch Verursachung von seiten einer wirkenden Person – und sei diese »absolut« genommen – »erklären«. Auch der seiendste aller Götter und der seiendste Gott gerade als das Seiendste, hängt zwar nicht, kausal gerechnet, ab vom »Sein« als einer »Ursache«, aber er west an und wohnt in seinem Wesen nur, insofern er im anfänglichen Scheinen selbst steht, als welches das Sein sich lichtet.

Weil es so ist, deshalb west im Lichte des reinen Scheines auch alles Anwesende an, das die Menschen angeht und sie zu ihren Taten und Werken und Tagen inmitten des Anwesenden bringt. Das Goldsein beruht in dem aus sich quellenden, unversehrbaren reinen Erglänzen, das alles mit in seinen Schein bringt und so als »Seiendes« mit aufgehen läßt. Der Mensch ist, griechisch erfahren, solchen Wesens, daß er den Wesensblick für das Gold hat. Im Lichte dieses Blickes erachtet er als eigentlich anwesend, was, erglänzend, aus seinem Insichberuhen leuchtet und leuchtend miterglänzen läßt.

Wenn der Wesensblick für das Gold erlischt, wird das Gold zu einem »wirklichen« Ding unter anderen in der »Wirklichkeit«, als welche das Sein inzwischen sein Wesen geschickt und zu ihrer Geschichte losgelassen hat. Wo aber und solange der Wesensblick für das Wesen des Goldes waltet, was er nur vermag, wenn er selbst erblickt, d. h. beschienen ist im reinen Scheinen der Gottheit, so daß er sie in der Acht behält, da und solange »ist« auch das andere Seiende alles in der Weise, daß es im reinen Scheinen und Erglänzen hervorgeht. Davon sagen die nächsten Verse 4–7. Sie sind in gleicher Weise klar abgehoben gegen die vorigen drei, aber auch mit ihnen eindeutig verschränkt.

c) Der Wesensblick des Menschen für das Gold und das Erscheinen alles Seienden von ihm her. »Sein« = hervor-ragen (πέλειν). Das Staunen (θαυμάζειν) als gestimmtes Offensein für den Glanz des Seins. – Scheinen und bloßer Schein

Mit dem καὶ γάρ ... (Vers 4), »so dann auch«, gibt Pindar den Hinweis auf »die Folge«, die im Wesensbezug zwischen der Mutter des Scheins und dem menschlichen Erachten beschlossen liegt. Das καὶ γάρ greift durch die Einheit der folgenden vier Verse hindurch bis zu den Worten am Ende von Vers 7: θαυμαστοὶ πέλονται – »so dann auch ... erstaunbar herrlich hervorragen.« Diese Worte nennen die Verschränkung mit dem Schluß von Vers 3: περιώσιον ἄλλων. Denn wie diese das Sein als »Anwesen« denken, so ist auch das πέλειν ein altes Grundwort griechischen Sagens. Es meint das »Sein« als »Hervor-ragen«. Dieses übersetzende Wort »Hervor-ragen« ist wörtlich zu verstehen in dem Sinne, der durch das Voraufgegangene schon bestimmt sein dürfte. πέλειν ist »hervor« aus der Herkunft, »ragen« im Lichten: anwesen, erglänzen.[65] Auch wir meinen zuweilen noch, wenn wir von einer Leistung sagen, sie sei »glänzend«, daß sie »hervorrage«. Aber jetzt bedeutet das Wort ein Überragen im Sinne des Übertreffens. Dergestalt kann etwas im griechischen Sinne nur »ragen«, wenn es unter dem schon »Ragenden«, d. h. Anwesenden »hervor« ragt. Aber dieses »Hervor« ist nicht ein bloßes darüber hinaus. Wenn es, griechisch gedacht, ein »Mehr« an Sein meint, muß es zuvor ein »Mehr« an eigentlichem »Hervor«, d. h. an Herkunft aus dem reinen Scheinen und Glanz haben, d. h. es muß zurückragen in seine Wesensherkunft und diese scheinend ans Licht bringen und darin stehen lassen. Nach dieser Hinsicht eignet aus dem griechisch verstandenen Sinn des Seins her dem Wettstreit ein wesenhaft »hervorbringender« Charakter. Das Sein ist für die Griechen nicht »kämpferisch« oder gar »kriegerisch« bestimmt, weil sie,

[65] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang I, S. 288 und Anhang II, Nr. 20 (und die Anm. d. Hg.).

»anthropologisch« gedacht, den »Kampf« lieben, sondern sie lieben den hervorbringenden »Streit«, weil sie vom Wesen des Seins im Sinne des erglänzend hervorbringenden Scheins, von der Θεία selbst, ihrem Wesen nach in den Anspruch genommen sind. So erscheint das Anwesende als solches in seinem »strittigen« Wesen.

Der Dichter sagt, daß Schiff und Roß als »strittige«, ἐριζόμεναι, in solcher ausnehmenden Weise anwesen (vgl. auch Frgm. n. 234).[66] Der »Streit« hat sein Wesen nicht im bloßen Gegeneinander als widrigem Zank, sondern im wechselweisen sich Hervor--ragenlassen, Hervorholen und Hervorbringen. Indem Schiff und Roß auf ihrer Fahrt ihre Bahn durchgehen, kommen sie erst im Glanz ihres eigenen Wesens zum Scheinen, so daß sie als θαυμαστοί erscheinen. Sie wesen als solche an, die das Erscheinen auf sich ziehen, es zu sich in den Bezug nehmen. Das Erscheinen selbst läßt die also Anwesenden in dem »Herrlichen« glänzen, das sie umscheint. Wenn wir das Wesen des Goldes bedenken, ist es nicht einmal nötig, an goldglänzende Wagen zu denken, an die die Rosse in goldenem Geschirr geschirrt sind, auch nicht an Schiffe, die Gold »führen« oder sonst unmittelbar »gülden« geschmückt sind. Schon die Fahrt selbst, das Auftauchen des Schiffes und die Auffahrt der Wagen, ist in ihrem »Sein« das Anwesen und Ragen im Sinne des Glanzes. Schiffe und Wagen und Pflug sind Anwesendes, das, wenn der »geschäftige Tag« der Griechen »angezündet« ist, in hervor-ragender Weise zum Erscheinenden, d. i. zum »Goldenen« gehört.

Das θαυμαστοὶ πέλονται läßt uns aber noch anderes denken, gesetzt, daß wir die Worte griechisch hören und das Ohr dafür haben, daß hier das »Sein« des Seienden (πέλειν) in unmittelbarer Verschwisterung mit dem »Erstaunen«, θαυμάζειν, genannt wird. Für Platon und Aristoteles, denen der ausgezeichnete Bezug zum Sein des Seienden, nämlich »das Denken« zur »Philosophie« wird, ist das θαυμάζειν die »Grundstimmung«, durch die sich die Menschen für das Zudenkende offen- und bereithalten. Warum gerade

[66] *Pindari Carmina cum fragmentis selectis*, a.a.O., Fragmenta selecta, Frgm. 234.

das Erstaunen diese Eignung hat, liegt nicht an einer besonderen »Gemütsstimmung« und Veranlagung der Griechen, sondern kommt aus dem Wesen des Zudenkenden: weil »Sein« »Anwesen« ist und zwar als Scheinen und Leuchten, das sich auch noch im »Sein« als ἰδέα und ἐνέργεια offenbart, weil aber das Scheinen als Erglänzen und Blicken des Lichten selbst sich nur einem entgegnenden Wesensblick zeigt, der sich auf das Glänzende einläßt, muß der Wesensblick des Denkens vom Erstaunen getragen und geleitet sein, denn das Erstaunen vermag dieses: vor dem reinen Scheinen des Anwesenden einfach an sich haltend vom Scheinen sich bescheinen zu lassen und so nur und ganz »Auge« zu sein, d. h. ganz Er-blicken zu sein, dessen »Mutter« das Lichte des Lichts ist.

Und wiederum: Wo das Gold, wesenhaft gedacht, seinen Wesensglanz nicht mehr anbringt, insofern das Sein als reiner aufgehender Schein sich versagt, ermattet auch das Erstaunen. Es bleibt eine vergebliche Selbsttäuschung, zu meinen, das Erstaunen ließe sich da noch als »Prinzip der Philosophie« durch eine »Lehre« ausrufen, wo das Sein selbst als das Erstaunbare sich entzogen hat. Gesetzt aber, der geschichtliche Mensch werde noch einmal und anfänglicher als je zuvor in den Bezug des Seins selbst zu ihm gerufen, dann bedarf es wohl anderer »Grundstimmungen«, um das Menschenwesen für den Blick zum Sein zu erwekken. Das Sein selbst wird für die dann notwendigen Grundstimmungen sorgen. Das Denken des Menschen kann aber, gesetzt daß es das Sein denkt, in diese stimmende Stimmung weisen, die mit Gefühlszuständen eines »anthropologisch« gemeinten menschlichen »Subjekts« nicht das Geringste zu tun hat.

Zu einer Zeit aber, da der Mensch noch vom Sein selbst als dem reinen Scheinen beachtet wurde, vermochte ein Dichter diesen Bezug zu nennen und das Seiende in seinem Glanz zu zeigen. Pindar sagt nicht nur von diesem Wesenszusammenhang zwischen dem Glänzen und dem Erscheinen des erstaunbar herrlich Anwesenden, er nennt wie aus dem Überfluß in der Mitte der Verse 4–7 erneut und eigens »die Herrin« dieser »Herrlichkeit«. In einem »großmächtigen« Tönen des einfachen Sagens, davon die Über-

setzung kaum eine Spur wiederzugeben vermag, heißt es (Vers 6):

διὰ τεάν, ὤνασσα, τιμὰν ...

»durch deinen, Herrin, den Glanz hindurch ...«

Die Übersetzung des pindarischen Grundwortes τιμά ist unmöglich. Die Übersetzung durch »Glanz« trifft nur dann einiges, wenn wir jetzt dieses Wort »Glanz« rein aus der Weite des gewiesenen Zusammenhangs zwischen »Anwesen« und Scheinen, Licht und Lichtung, Mutter des Lichten und Θείa, Wesen des Gottes und Erscheinen zu denken versuchen. Das διά dürfen wir dementsprechend nicht »kausal« denken, wozu auch unser Wort »durch« leicht verleitet. Zu denken ist: »durch«, d. h. hindurch durch die hallende, d. h. erhellende Weite des Lichten, das alles Hervor- und Aufragen gewährt.

Das Anwesen im Glanze des Goldes erglänzt im Leuchten der Mutter des Lichten.[67] Indes hat der Dichter erst nur das Anwesende von der Art der Schiffe, Rosse und Wagen genannt. Wohl west auch mit diesen schon der Mensch an. Insofern jedoch der Mensch nicht nur ein Anwesendes ist unter anderen, sondern in Bezug auf das Anwesen als solches durch das Achthaben auf die Mutter des Lichten ausgezeichnet ist, muß das Anwesen des Menschen eigens gesagt werden, gesetzt, daß der Dichter in dem Eingang zu diesem Gesang dasjenige dichtet, worin das Sein als das reine Scheinen seine Wahrheit und seine Wesensweite hat. Daß der Mensch die Mutter des Lichten in die Acht nimmt, bedeutet, daß er in seinem Wesen von der Gottheit der Götter beschienen ist. Insofern der Mensch so anwest, daß er in diesem Scheinen und so zugleich auf es zu steht, wird alles, wozu er sich verhält, ein irgendwie Erscheinendes. Er west zu Anwesendem als solchem an. Dieses aber geht ihn, wenn es ihn trifft, immer auch als Anwesendes an, selbst dort, wo vom Anwesenden ein Wirken ausgeht, welches »Wirken« für sich genommen freilich niemals und in keinem Wirkungsgrad als »Sein« sich geltend machen könnte. Der auszeichnende Bezug

[67] καὶ γὰρ ἐριζόμεναι – geht auf – σέο ἕκατι – wie Gold. Gewiß. Aber – worauf *kommt* es *an*? – Auf das, was Wesen des Goldes *nennt*, nicht auf Erwerb von Gold – hindurch.

der Mutter des Lichten zum »Tagwesen« Mensch bringt es jedoch mit sich, daß die Menschen in ihrem Bezug zum Scheinen des Erscheinenden die Acht innehalten oder das Scheinen vergessen und verachten können. Geschieht dies, dann versehen sie sich in dem, was als Anwesendes erscheint. Das Scheinende scheint dann nur so wie ein Erscheinendes. Dieses steht zwar auch im Schein, aber der Schein ist jetzt der bloße Schein, der Anschein. Das Geschick des Wortes »Schein« selbst spricht deutlich genug. Wir tun heute schon schwer daran, das ursprüngliche Sagen des Wortes »Schein«, wie z. B. im Wort »Sonnenschein«, noch rein zu hören. »Schein« sagt uns nicht mehr das reine Scheinen, vollends ist dieses selbst für uns nicht mehr das Wesende im Sein, sondern das, was wir in Wendungen wie »Sein und Schein« und »Soviel Sein, soviel Schein« – als das »Nichtsein« dem Sein entgegensetzen.

Alles Anwesen als Scheinen ist bedroht, in den bloßen Anschein zu gelangen oder über diesen nicht hinaus zu gelangen. Diese Gefahr umscheint jedoch vor allem jenes Anwesende, das in seinem eigenen Wesen die Acht auf das reine Scheinen aufgeben und darauf trachten kann, das also in gewisser Weise losgebundene eigene Wesen von sich aus in das Scheinen zu stellen und sich einen Schein als Anschein zu verschaffen (ἐργάζεσθαι).

Alles Scheinen west im Offenen des Lichten. Das Offene, worin die Menschen einander erscheinen, ist das Öffentliche. Die Öffentlichkeit selbst gründet in ihrer Art und ihrer Herrschaftsweise jedoch stets im Offenen des Seins, das sich einem geschichtlichen Menschentum zuschickt und so die Möglichkeiten des öffentlichen Anwesens der Menschen zueinander vorbestimmt. Die Öffentlichkeit kann jenes anfänglich Offene des Seins selbst vertreten und es sogar ersetzen wollen und wird doch nie Herr ihrer dann auch verkannten Wesensherkunft. Das Sein west wohl als Offenes ohne eine Öffentlichkeit. Keine Öffentlichkeit dagegen vermag zu bestehen ohne das Offene.

Die Menschen gelangen in verschiedener Weise zum Scheinen im öffentlichen »Ansehen«. Damit wir jedoch die Wesens-

möglichkeiten von Schein und Anschein, d. h. Sein und bloßem »Schein« zureichend denken, dürfen wir das Scheinen nicht auf das »Optische« einschränken. Ohnedies beruht doch auch das Erscheinen für das Gesicht als Leuchten stets im Lichten des aufgegangenen Offenen, das die Mutter des Lichten gewährt und nährt. Dieses Lichte ist keineswegs auf das Licht eingeschränkt. Die Helle, durch deren offene Weite hindurch Anwesendes »erscheint«, kann auch die Helle, d. h. das Durchlassend-Durchtragende des Tönens und Rufes sein. Wir sprechen vom hellen Licht und vom hellen Klang. Entsprechend ist auch das Wesen des Sehens und des Hörens des Menschen nichts »Sinnliches«, vermutlich auch nichts Un- und Übersinnliches, so wenig wie das Ansehen und »der Ruhm« und »die Herrlichkeit« und »der Ruf« nach solchen »Hinsichten« un»sinnlich« und nicht»sinnlich« zureichend zu denken sind. Das ist vor allem auch zu bedenken für das Wesen der Götter als der »Blickenden«. Damit ist auch schon gesagt, daß hier der Begriff des »Geistes« und des Geistigen alle Seinsbezüge verwirrt. Θεία ist, von späteren Vorstellungen her gesprochen, geistiger als sonst bekannte »Geister« und doch zugleich sinnlicher als je eine »Sinnlichkeit« dies vermöchte. »Ruf« und »Ansehen« könnten sich nicht des Wesens von »Ruhm« und »Herrlichkeit« bemächtigen, wenn im »Akustischen« und »Optischen« nicht anderes weste. Das Glänzen und Scheinen in dem wesenhaften Sinn des aufgehenden Anwesens wesen »vor«, d. h. auch näher zu unserem Wesen her, allem Sinnlichen. Daher mußten wir, griechisch denkend, sagen: Auch der »Ruf«, in dem ein Mensch steht, ruht im Wesen des Glänzens im Sinne des gelichteten Aufgehens. Das »Genanntwerden« im Sinne von »einen Namen haben« ist eine Weise des Scheinens, das in den bloßen Anschein übergehen kann. In solchem »Scheinen« west aber nicht das Wesenhafte an; dem bloßen »Schein« fehlt die Herkunft aus dem Bezug zur Mutter des Lichten. Der »Ruf« ist dann nur ein vom Menschen selbstgefertigter und darum, auf das Wesen gesehen, herkunftlos. Zwar kann der Mensch durch eigene Leistung dem Anschein nach mit eigenen Leibes-

kräften, z. B. im Wettspiel, sich Kränze beschaffen und sich in den Anschein des Siegers bringen, ohne doch eigentlich »sieghaft«, hochragend im Wesen, zu »sein«. Davon sagt der Dichter in den Versen 8–11, um dann in klarer Gegenstellung durch das κρίνεται δέ (Vers 12) zu den Versen 12–15 überzuleiten. Sie sagen vom eigentlichen Sein desjenigen Seienden, das der Mensch ist. Dies aber nach zwei wesentlichen Hinsichten: einmal und zuerst wird die Wesensherkunft des Menschseins genannt (Vers 12); sodann (13–15) werden die beiden Wesenszüge des eigentlichen Menschseins selbst in ihrer Verschränkung gesagt.

### d) Der Mensch, die Θεία und die θεοί. Der sterbliche Mensch als gelichtetes Da-sein, »geschicklich dem Geschick« (εὖ πάσχων)

Κρίνεται δ' ἀλκὰ διὰ δαίμονας ἀνδρῶν (Vers 12). Das Wort κρίνειν besagt, griechisch gedacht, abheben von etwas gegen anderes, etwas im Unterschied zum anderem hervorkommen lassen und zwar gerade das, was als Herkünftiges eigentlich anzukommen vermag – das ist jenes, wovon wir sagen, daß es »darauf ankomme«. Demgemäß ist auch für Aristoteles der λόγος ἀποφαντικός, das aussagende Sagen, nur deshalb ein κρίνειν, weil dieses als Hervorkommenlassen in den Wesensbereich des ἀληθεύειν, des offenbarmachenden Entbergens gehört, nicht aber, weil die Aussage ein »Urteil« ist. Insofern die »Logik« den λόγος als Aussage zum »Urteil« [macht], hat sie nicht nur das Wesen des Aussagens, sondern überhaupt das griechisch erfahrene Wesen des Sagens und Denkens preisgegeben. κρίνειν ist hervorkommenlassen dessen, worauf es und was eigentlich ankommt.

Κρίνεται δέ· »hervor jedoch ins Scheinen kommt«. Was ist das, worauf es im Sein, d. h. Anwesen der Männer ankommt? Auf das Erscheinen dessen, was jeweils »an einem ist«. Doch nur Solches »ist« an einem Mann, was dem Wesen des Seins genügt. Sein aber ist Erglänzen im Glanz der Mutter des Lichten, das, als was einer

aufgeht, φυά, dessen er, aufgehend, sich verwahrt, ἀλκά, das, was einer Wesenhaftes aus seinem Wesen vermag. Dieses so zu denkende Vermögen kommt nach dem Wort Pindars διὰ δαίμονας zum Scheinen: durch Götter.

Weshalb spricht Pindar jetzt von Göttern und nicht mehr von der »Gottheit«? Jeweils muß das Tun und Lassen des Menschen je nach dessen Art und nach dem Bezirk seines Anwesens in der Anwesenheit desjenigen Gottes stehen, unter dessen Blick das jeweilig Anwesende erst zum Erscheinen kommt. Ein Gott ist selbst ein Gott, d. h. der Hereinblickende ins Anwesende, das er, es erblickend, gewahrt und wahrt, wenn er als dieser Blickende im lichtenden Licht der Gottheit, der Θεία, west. Die Gottheit, ihrem eigenen Wesen nach »reichnamig«, läßt aus ihrem in sich erglänzenden Reichtum je erst Götter als die Blickend-Erscheinenden anwesen. Nur wenn Θεία, die Gottheit, durch den Glanz je eines der Götter hindurch gleich dem Gold das Wesen des Menschen über- und umglänzt, steht der Mensch in seinem Anwesen in einer Wesensherkunft. Nur was »Wesensherkunft« hat, was im Scheinen der Gottheit der Götter selber jeweils zum Scheinen kommt, ist edel. Es horcht in seinem Scheinen nicht auf das Gemächte des Betreibens menschlicher Umtriebe.

Κρίνεται δ' ἀλκὰ διὰ δαίμονας ἀνδρῶν

»Hervor doch aus Scheinen kommt die Stärke durch Götter den Männern.«

Dieser einfach strenge Hinweis in die Wesensherkunft des echten Anwesens des Menschen leitet über zum gleich einfachen dichtenden Wort, das die Grundzüge solchen Anwesens nennt. Deren sind zwei. Sie allein umhüten das Anwesen des Menschen, insofern es wohl gegründet in sein Höchstes ragt und hervorragend eigentlich »ist«. Das Eine und das Andere umgeben wie der stille Glanz des rein Erblühenden das, was in ihrem Scheinen erscheint. Wir Späteren müssen freilich erst den Blick für dieses alles durchscheinende Wesen des Seins als Scheinen erlangt haben, um von diesem Wesen auch dort betroffen zu werden, wo das dichtende Wort zumal nach der geläufigen Auslegung nicht geradezu von

Glänzen und Scheinen spricht. Im eigentlichen Menschsein hält sich auf

εἴ τις εὖ πάσχων λόγον ἐσλὸν* ἀκούῃ.

Das Grundwesen des Menschen besteht darin, daß er die Mutter des Lichten in der Acht hat. »Sie in der Acht« vermag der Mensch das scheinende Hereinblicken der Götter, und was dem innig dann verschwistert ist, das Erglänzen des Seienden, zu erachten. Darum liegt einmal alles an dem, das im reinen Scheinen der Mutter Geschickte gemäß zu empfangen und auszutragen. Das besagt: der Mensch muß sein eigenes Wesen in den Bezug der Gottheit zu ihm schicken. So erlangt der Mensch eigentlich das, was im reinen Scheinen an ihn gelangt. πάσχειν bedeutet dieses Zweifache: hinnehmen das Geschick und eigens, es austragend, sich schicken in das Geschick: εὖ πάσχων, »geschicklich dem Geschick«. Wer dergestalt im reinen Scheinen der Mutter des Lichten achtsam wohnt, der hat schon das unterscheidende »Gehör« und »Auge« für den »Glanz« und den »Ruf«, der in solchem begründet ist, was alles ins Wesenhafte des Seins versammelt. Dieses Versammelnde ist der λόγος, der ins Wort kommend alles Erglänzen in seiner Wesensherkunft aus dem Lichten der Θεία nennt und deshalb der edle ist: ἐσθλός. In solchem λόγος west der echte »Ruhm«, d. h. das Erscheinen im Offenen des Lichten der Θεία. Wer sich in das Geschick schickt, vermag seinem Wesen nach diesem »Ruhm«, der Weise des eigentlichen Anwesens des Menschen inmitten des Seienden, zu gehören und deshalb auf ihn allein zu hören: ἀκούειν besagt dieses Doppelte: vernehmen und achtsam gehören: εἴ τις ... λόγον ἐσθλὸν ἀκούῃ. Dieses ist das Andere: »wenn einer ... gesammelt dem Ruhm des Edlen gehöret.«

Das sich schickende Gehören in das geschickte Scheinen des Lichten ist »Sein«, d. h. Anwesen des Menschen im Lichten des Anwesens selber, das, weil Schickung, immer auch ankünftig ist. Der Mensch ist in seinem Wesen der dem Ankünftigen Anwesende. Das äußerste Ankommende in seinem eigenen Anwesen

* In der Hs.: ἐσθλὸν. So auch im Folgenden.

und auf dieses zu ist das Geschick des Todes. Weil der Mensch zufolge der Acht auf das reine Scheinen in seinem eigenen Wesen gelichtet ist für das Geschick, ist der Mensch derjenige, der es vermag, das Geschick des Todes als solches auszutragen. Als solcher ist er ὁ θνατός, »der Sterbliche«. Wer solchen Wesens ist, dem steht auch nur an, was anwest als Geschick, das jeweilen das je eigene Geschick ist. Aber dieses »Eigene« meint nicht das »Individuelle«, sondern: daß der Mensch jeweilen aus seinem Wesen her dem Geschick selbst, es austragend, zu eigen ist. Das »Dasein« ist, je »seiend«, das sagt nicht: der Mensch ist im Wesen ein Einzelner, den alles übrige Seiende nichts angeht. Das »Da-sein« besagt schon: gelichtet Anwesen zum Anwesenden allen. Doch eben dieses durch das Geschick des Seins ausgezeichnete Anwesen west nicht, ohne daß sich der vom Geschick Beschickte selbst schickt, d. h. selbst es übernimmt, solchen Anwesens *sich* als der eigenen Sache, die aber die Sache des Seins selbst ist, anzunehmen. Sobald das Wesen des »Da-seins« einmal erfahren und gedacht ist, ist auch jede Möglichkeit geschwunden, den Menschen noch als »Individuum« vorzustellen. Was hier im »Da-sein« des Menschen »mein« und »eigen« besagt, bestimmt sich doch wohl aus dem, daß uns, den Menschen, etwas wesenhaft, gehört. Dem Menschen »gehört« nur Jenes, dem er selbst als der »Sein-verstehende« gehört, wohin sein Wesen selbst im höchsten Wurf des »Seins« »geworfen« ist.[68]

Die Anwesenheit inmitten des gelichteten Scheinens des Seins selbst wird aus dem Wesen des jeweiligen Menschen ausgetragen. Weil hier nicht das christlich-neuzeitlich gedachte »Individuum« gemeint ist, wird auch nicht an eine »Gemeinschaft« gedacht, die durch den Zusammenschluß der »Individuen« erst den »Individualismus« aufhebt. Vielmehr kommt es, aus dem Wesenhaften gedacht, auf dem Grunde des geschicklichen Wohnens im reinen Scheinen gar nicht erst zu einer Vereinzelung auf das »Ich-Subjekt«: das Gehören ins Geschick ist schon in sich das Anwesen der

[68] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 59.

Menschen aus ihrem Wesen zu einander. Insofern sie Menschen sind aus dem Wesen ihres Anwesens im Erglänzen des reinen Lichten, haben sie [sich] einander, durch sich als Anwesende, schon im Geschick getroffen. Nicht irgendein geschickloses Zusammentreiben der bereits vereinzelten Vielen der Menschen in irgend eine Übereinstimmung bewirkt Gemeinschaft, sondern die Versammlung des geschicklichen Menschenwesens in das Lichte des Seins selbst, das verborgener Weise die Versammlung selbst (ὁ λόγος) ist, macht das bloße Einrichten von »Gemeinschaft« zum voraus hinfällig und bestandlos.

Das reine Scheinen als Anwesen des Wesenhaften selbst ist τὸ καλόν, »das Schöne«, welches deutsche Wort ursprünglich das »Helle« und »Glänzende« bedeutet. Zum Schönen gehört vor allem jenes, was wie das gewiesene Zwiefache, das Wesen des Menschen in sein eigentliches Anwesen aufgehen und ihn in ihm erscheinen läßt. Wenn das jeweilige Geschick des Schönen, seine »Zuteilung«, μοῖρα τούτων καλῶν, an das Wesen des Menschen ankommend, ihn erlangt, ἐφίκοιτο, dann ist der Mensch in jenes Anwesen (d. h. sein Sein) gelangt, darin all sein »Haben« einzig beruht. Wenn der Mensch, geschicklich dem Geschick, der Versammlung ins Edle gehört, πάντα ἔχει, »hat er Alles«. Das »Haben« ist das Sichgehörenlassen dem Geschick. Alles ἔχειν bestimmt sich aus der ἕξις. Wie der Mensch in seinem Sein, d. h. aber stets in seinem Anwesen zum Anwesenden aus der Acht auf die Mutter des Lichten, sich hält und aufhält, so gehört ihm das Anwesende im Ganzen. »Haben«, das sagt: dergestalt beim Seienden als solchen sein, daß dessen Wesenhaftes nie entgehen kann: »die Habe« selbst ist nicht das, was der Mensch als vermeintlichen »Besitz« bei sich und mit sich und seinen Süchten der Willkür herumträgt, die »Habe« ist οὐσία, das Anwesende als solches, dessen Anwesen die Sorge des Menschen in den Anspruch nimmt, daß er, der Mensch, dem Seienden gehöre und also selber »sei«. (Noch heute nennt die Sprache der Bauern meiner Heimat sein Vieh im Stall »die Hab«.)

Was den Menschen, der im Wesen »der Sterbliche« ist, allein

ansteht, ist das »Sterbliche«, d. h. nicht das Vergängliche, sondern das geschicklich aus der Schickung des Schönen der Gottheit selber Ankommende:

θνατὰ θνατοῖσι πρέπει.

»Sterbliches Sterblichen ziemt.«

Dieses Schlußwort des Eingangs zu Pindars Gesang weist in die ersten drei Verse des Beginns zurück, freilich nicht in dem Sinne, als sei »das Menschliche« und »das Sterbliche« als »das Vergängliche« abhängig vom »Unvergänglichen« als dem »Göttlichen«. Auch die Götter stehen, sofern sie »sind«, d. h. scheinen, im Geschick der alles lichtenden, d. h. schickenden »Gottheit«. Das »Sterbliche« ist nicht das Mindere und Geringere, sondern anderen Wesens. Das Menschenwesen als ὁ θνατός ist, wenn wir hier Ungesprochenes und vielleicht auch Ungedachtes vom Wesen des Seins sagen dürfen, dem Wesen des Seins näher denn alles Seiende sonst. Der Mensch hat den Wesensblick für das Gold. Dieses birgt in seinem eigenen Wesen als das Glänzende die zweifach einige Beziehung sowohl auf das, was alles Glänzen zum Scheinen bringt, auf [die] Θεῖα als die Mutter des Lichten, als auch auf alles Anwesende, das, insofern es anwest, erglänzt und auf Goldgrund beruht. Der Mensch, der den Wesensblick für das Gold hat und zwar so hat, daß er diesen sagend in die Ankunft der Sprache gründet, entfaltet diesen Wesensblick in der ausgezeichneten Weise des dichtenden Sagens. Der Gesang Pindars, der im Namen des Goldes das Sein denkt, bezeugt es selbst. Um dies alles einfacher zu erkennen, inwiefern das Gold περιώσιος ἄλλων, »anwesender ist rings um anderes alles«, wäre jetzt nötig, Pindars Bestimmung der höchsten Seinsmöglichkeit des Menschen (λόγον ἐσθλὸν ἀκούειν, der Versammlung ins Edle zu gehören) nach einer wesentlichen Hinsicht auszudenken.

### e) Der Mensch und die Sprache (λόγος). Sprache und Dichtung (λόγος ἐσθλός). Das dichtende Sagen als Schmieden des Goldes in die Sprache (Pindar, *Fragment* 194)

Öfter sagt es Pindar selbst, daß alles »Schöne«, was für den Menschen und durch den Menschen in das Scheinen erstehe, erst »seiend« werde durch den Gesang des Dichters. Um diese Erfahrung des Wesens der Dichtung und d. h. ihres Wesensbezuges zum »Sein« selbst auch nur im ungefähren gemäß nachzudenken, ist es nötig, daß wir alle späteren und besonders die heutigen Vorstellungen über Dichtung, Kunst, Sprache und Sein fahren lassen. Wir meinen, »Dichtung« und »Kunst« gehörten in den Bereich der »Kultur«. Sie gelten als Bezirke der »geistigen Produktion« und »Publikation«. Diese Produktionen werden gewertet als Zeugnisse der kulturellen Leistungsfähigkeit. Die Sprache ist ein Medium und Mittel solchen kulturellen Schaffens. Sein ist Wirklichkeit, und diese wird abgeschätzt nach der Wirksamkeit. Was nicht wirkt, was nicht in Geltung steht und keinen »Wert« darstellt, ist nicht.

Gewöhnlich deutet man nach diesen Vorstellungen den Gedanken Pindars in folgendem Sinne: Die Werke und Taten des Menschen, die ohnehin vergänglich sind und überdies leicht der Vergessenheit anheimfallen, gewinnen dadurch, daß sie zum Gegenstand der Dichtung gemacht werden, an Dauerhaftigkeit. Diese Deutung ist in gewisser Weise richtig und denkt gleichwohl am Wesentlichen vorbei. Zunächst übersieht man, daß auch menschliches Wort trotz mündlicher und schriftlicher Überlieferung ebenso vergänglich ist, wenn nicht noch vergänglicher als »die Sprache« der Bauten und Steine. Von Pindars Gesängen ist uns kaum ein Viertel erhalten und dieses so, daß wir im Grunde das Metrische und Chorische des gesungenen Gesanges nicht mehr kennen und überdies Mühe genug haben, das Erhaltene als Wort griechischen Sagens zu hören, und d. h. immer auch, ihm zu antworten. Das »Sein«, das dieser Dichtung selbst und dem in ihr Gedichteten eignet, hat das Wesen weder in der Wirksamkeit noch in der größtmöglichen

Dauer. »Sein« ist griechisch gedacht das erglänzende Scheinen, das Anwesen zu seiner Zeit, dergestalt, daß das Scheinende die eigene Zeit mit heraufbringt und verwahrt. »Seiendes« ist um so »seiender«, je reiner es versammelt ist in jenes, was selbst als die Versammlung das Gesammelte aufbewahrt, damit es zu seiner Zeit erscheinen kann. Das Einende Eine, was das Erscheinende zum Scheinen bringt, ist als die Versammlung, ὁ Λόγος, das Sein selber, worin die Gottheit der Götter selber, diese sowohl [wie] die Menschen und das andere Alles beruhen. Dieses Wesen des Seins, das die Griechen denken und das für sie Heraklit eigens aus diesem Hinblick gedacht und gesagt hat, ist als das versammelnde zum Scheinen Bringen »das Wort«. Aber der Λόγος ist nicht »Wort«, weil er sprachlichen Wesens ist, sondern insofern er als die Versammlung das vorsprachliche Wesen des Wortes bestimmt, das als das lichtend versammelnde Scheinenlassen des Seins west. Die Sprache jedoch ist das Wort des Menschen. Sprache kann nur sein, weil der Mensch vom Sein selbst als der lichtenden Versammlung in den Bezug genommen ist, so zwar, daß der Mensch, als der Anwesende, der er ist, diesen Bezug verwaltet, indem er das Seiende in seinem Sein zur Sprache kommen läßt und so selbst ein Sammelnder und sich in das Sein Versammelnder auf das Anwesen selbst zu anwest, d. h. »ist«: λέγων, λόγον ἔχων. Der Mensch macht die Sprache nicht. Aber die Sprache macht auch nicht den Menschen. Hier walten überhaupt keine Bezüge des »Machens« und »Verursachens«. Der Mensch wohnt aus seinem Wesen in der Sprache, indem er sie hütet, aber auch vernutzt, indem er auf sie und ihr gesprochenes Sagen hört oder das Gesprochene nur herumspricht, indem er sich in ihr auf das Sein selbst sammelt oder das Seiende in das bloße Geschwätz verstreut.

Nicht weil das sprachliche Wort der Dichtung, selbst wie ein Ding genommen, länger und sicherer dauern könnte als ein ander Ding, sondern weil das dichtende Sagen in sich das Sein des Seienden zum Scheinen bringt, »ist« alles im wahrhaft sagenden Gesang Gesagte »seiender«, d. h. aber scheinender, glänzender. Denn das Sagen der Gesänge nennt das Heilige der Θεία. Sie heißen deshalb

ἱεραὶ ἀοδαί, »heilige Gesänge«. Sie nennen das reine Scheinen und sagen ihr Zu-Sagendes im Lichte dieses Scheinens. Der λόγος der Gesänge ist der λόγος ἐσθλός. Er versammelt alles Anwesende in die Wesensherkunft seines Anwesens. Der λόγος »bringt« so das Seiende »hervor« in das Erscheinen, hervor aus dem »Grunde« seines Scheinens und Glänzens. Dieser »Grund«, aus dem her der Dichter sagt, kann daher nach allem jetzt Erörterten der »Grund« des reinen Erglänzens, der »Goldgrund« heißen. Das dichtende Sagen schmiedet gleichsam diesen »Goldgrund« in die Sprache. In diesen »Grund« als das Woher alles Hervor-scheinens zurück baut die Dichtung alles Zu-Sagende.

Bedenken wir diese Zusammenhänge zwischen λόγος und Θεία, Θεία und Μᾶτερ Ἀλίου, Μᾶτερ Ἀλίου und χρυσός, χρυσός und περιώσιος, περιώσιος und ὄν, ὄν und εἶναι, dann erkennen wir im ungefähren wenigstens den Bezug zwischen dem λόγος ἐσθλός der Dichtung und dem reinen Anwesen (εἶναι), das »anwesender denn anderes alles«. Die drei ersten Verse des Liedes, die aus der Acht auf [die] Θεία das Gold nennen, überglänzen den ganzen Eingang zum Lied, überglänzen den ganzen Gesang, überglänzen die ganze Dichtung Pindars, lichten den Bezug des Seins zu Wort und Sprache.

Ein Pindarfragment (ed. Schr., n. 194)[69] kann uns in diese Zusammenhänge weisen. Sie selbst zeigen den Wesensbereich, innerhalb dessen auch erst das eigene Wesen der pindarischen Dichtung ans Licht kommt.

κεκρότηται χρυσέα κρη-
πὶς ἱεραῖσιν ἀοιδαῖς·
εἶα τειχίζωμεν ποικίλον
κόσμον αὐδάεντα λόγων.
»Geschmiedet ist der goldene Grund
den heiligen Gesängen;
auf, laßt uns dem fügen die vielleuchtende
Zier, die klingende, der dichtend-sammelnden Sage.«

[69] *Pindari Carmina cum fragmentis selectis.* A.a.O., S. 334 sq., Frgm. 194.

Das [geschmiedete] Gold ist das Wort des erglänzenden Scheinens als des Wesens des Anwesens. Daß Pindar das Gold nennt als das, was im Erachten der Menschen, d. h. im Bezug dieser zum Sein selbst, »seiender« ist denn anderes alles, περούσιος ἄλλων, bezeugt, in welchem Sinne das griechische Wort ὄν das Sein des Seienden sagt: als das Erglänzen im Sinne des aufgehenden Hervor-kommens, als An-wesen.

### *§ 9. Der griechische Sinn von τὰ ὄντα: »die Anwesenden« bzw. »das Anwesende«, d. i. alle je Anwesenden in ihrer Versammlung in das Sein. Das Sein als Ἕν (Heraklit, Parmenides) und als Λόγος (Heraklit)*

Das übersetzende Wort für τὰ ὄντα, »das Anwesende«, dürfte jetzt um einiges deutlicher zu uns sprechen. Gleichwohl kann uns nur Anaximanders Spruch selbst die eigentlich denkende Weisung auf das geben, was das Wort dem Denker zuspricht. Wenn nämlich dieser Spruch vom Anwesenden sagt und zwar nur von diesem, was kann er dann anders sagen als das, was das Anwesende als ein solches in seinem Anwesen erglänzen läßt und in den Grundriß aufreißt und auszeichnet, daraus das Anwesende, anwesend zu seiner Zeit aus dieser, den Menschen aufgeht? Diese müssen freilich ihrerseits schon in den Bereich blicken, in den der Spruch weist. Damit der Mensch das Seiende seiend erfahre und denke, darf der Seinsblick nicht geblendet oder gar heillos verblendet sein. Aber selbst dann noch, wenn es nicht so wäre, wie es in der Tat ist, bestünde und besteht die Gefahr, daß sich das Denken des Menschen in dem, was das Zudenkende bleibt, versehen kann. Insofern wir Heutigen darauf nicht pochen dürfen, einen ungetrübten Seinsblick zu besitzen, weil nämlich das Sein selbst diesen Blick nicht auf sich zieht, sondern anderswo umherziehen läßt, können wir uns auch nicht anmaßen, schon auf den ersten Blick ersehen zu wollen, wovon der Spruch des Anaximander spricht. Daher stammt die Not der umständlichen Umwege, die zu gehen sind, damit sich uns der Seinsblick für das

Seiende, in unserem Falle der Blick für das εἶναι des ὄν, überhaupt aufschlage. Diese seltsamen Umwege sind aber nicht nur bei der Auslegung dieses Spruches notwendig, der aus der Frühzeit des abendländischen Denkens spricht. Jedes denkende Gespräch mit jedem der Denker des Abendlandes, und sei er der Späteste und deshalb dem Anschein der historischen Zeitrechnung nach uns der Nächste wie Nietzsche, muß diese Umwege gehen und ihre Notwendigkeit mitdenken. Daß ein solcher Umweg fast immer in dem verfänglichen Schein stehen bleibt, als sei er nur ein Reden über »Wörter«, das nie zu den »Sachen« kommt, darf uns weder vom Wege abbringen, noch in eine Hast drängen, bei der wir das kaum Gewiesene dann doch übersehen, statt uns durch unablässige, immer neu prüfende Übung in die Ruhe des Seinsblicks einzugewöhnen, aus der das Denken und Sagen, Bilden und Handeln des Griechentums seine Empfänglichkeit für das Unheimliche und den Glanz des Seienden zum Geschenk hat.

Gesetzt dann, der Spruch des Anaximander spricht von den ὄντα, was sagt er in seinem ersten Satz, der die ὄντα (τοῖς οὖσι) nennt, vom »Anwesenden«?

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ ἡ φθορὰ εἰς ταῦτα γίνεται κατὰ τὸ χρεών·

Mit einer nur geringen Änderung der bekannten Übersetzung sagen wir jetzt:

»Woraus aber das Anwesende das Entstehen hat, dahin geht auch sein Vergehen nach der Notwendigkeit; [...]«

Zunächst bedarf es der Erinnerung, daß wir den griechischen Plural τὰ ὄντα, »die Anwesenden«, seiner Bedeutung gemäß zugleich als Singular denken und so übersetzen: das Anwesende. Allein dieser Singular meint nicht nur beiläufig auch, sondern gerade das Plurale: »die Anwesenden«, je jedes, aber sie alle in ihrer Einheit. Dieses schöne und unergründliche Wort »Einheit« gebrauchen wir jedoch meist nur als einen allgemeinen und unbestimmten Titel, der vielerlei Ansichten deckt. Aus langer Gewöhnung des Denkens stellen wir im vorliegenden Fall »die Anwesenden« als die vielen Einzelnen vor, die in das Eine als ihr

Allgemeines (Gattung) eingeordnet sind. Gerade dieses Vorstellen ist fernzuhalten. Deshalb ersetzen wir ihn durch das Wort »Versammlung«. »Das Anwesende« nennt uns demnach die je Anwesenden in ihrer Versammlung. Zugegeben sei allerdings gegenüber den Bedenken, die sich bereits gegen den Gebrauch dieses Wortes gemeldet haben, daß es zunächst ebenso der Aufhellung und Bestimmung aus der hier zu denkenden »Sache selbst« bedarf wie der Titel »Einheit«; darum sei jetzt als Nachtrag oder auch als Vorbemerkung kurz dieses vermerkt:

»Ein-heit« denkt das Wesen des Einen, insofern es als dieses »eint«. Das einende und darin wesenhaft »eine« Eine heißt griechisch Ἕν. Das ist ein Grundwort im Denken des Heraklit und das Grundwort im Sagen des Parmenides. Es bleibt in der Folge ein Grundwort des platonischen und aristotelischen, des abendländischen, ja des menschlichen Denkens überhaupt. Das Gemeingültige und jederzeit leicht Zugängliche dessen, was das Wort »Einheit« zu bedeuten scheint, täuscht leicht über die verborgenen Dimensionen des Einens hinweg. Diese lichten sich erst, wenn wir dahin gelangt sind, das Sein nicht aus einer ungefähren Vorstellung von Einheit, sondern »Einheit« aus dem Hinblick auf das erst fragwürdige Wesen des Seins zu denken. Welcher Reichtum sich jedoch im Wesen der »Einheit« verbirgt, deutet das andere Wort an, das wir bei den Griechen als Namen für das Sein vernehmen: ὁ Λόγος: die Versammlung.

»Versammlung« denkt das Wesen des anfänglichen Sammelns, dessen Verwandtschaft mit dem »Einen« des einenden Einen nahe genug liegt. Sammeln, »lesen« heißt lateinisch legere, griechisch λέγειν. Der Λόγος ist die anfängliche Versammlung. Dieses Wort ist das andere Grundwort Heraklits. Später wird es aber in der gleichen Abwandlung und Verhüllung wie das Eine (Ἕν) ein Grundwort des abendländischen Denkens, obzwar in seinen Bezeichnungen (»Vernunft«, »Sinn«) nicht eine Spur mehr des anfänglich griechischen Wesens zu entdecken ist.[70]

[70] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 34.a und Nr. 45.

Insofern wir aber bei der Erläuterung von τὰ ὄντα im Sinne von »die je Anwesenden in ihrer Einheit (Versammlung)« Worte einführen, die im Spruch des Anaximander nicht vorkommen, scheinen wir diesen Spruch von Heraklit und Parmenides her auszulegen. Darum könnte sich hier derselbe Einwand geltend machen, den wir gegen den Platonismus der angeführten Übersetzungen vorbrachten, nur daß jetzt eingeräumt werden müßte, die hier versuchte Auslegung deute den Spruch aus einem Denken her, das dem des Anaximander zeitlich und darum wohl auch sachlich näher stehe. Ob das zutrifft oder ob wir sowohl Parmenides und Heraklit als auch Anaximander aus einer Erfahrung dessen erläutern, was dem Sagen der genannten Denker schon voraufgeht, gleich wesentlich war, aber auch gleich verhüllt [war], dies bleibe jetzt außerhalb der Erörterung. Zugegeben sei jedoch, daß die Erläuterung von τὰ ὄντα, das ein genuin griechisches Wort und kein eigener Ausdruck der Sprache des Anaximander ist, auf Worte wie Ἕν und Λόγος Bezug nimmt. Ob dadurch in den Spruch des Anaximander das heraklitische oder parmenidische Denken hineingedeutet ist oder nicht, kann jederzeit durch den ganzen Gang dieser Auslegung nachgeprüft werden.

Der Hinweis auf die eigentlich plurale Bedeutung des noch ungenügend erläuterten Singulars »das Anwesende« ist jetzt darum notwendig, weil die Gefahr besteht zu meinen, Anaximander spreche im ersten Satz seines Spruchs von dem Seienden gleichsam nur im allgemeinen.

ERSTES KAPITEL

# Der erste Teil des Spruches

*Das, »was« der erste Teil des Spruches von den »Anwesenden« (τὰ ὄντα) sagt: γένεσις und φθορά – ἐξ ὧν / εἰς ταῦτα – κατὰ τὸ χρεών*

## *§ 10. Γένεσις und φθορά. Die Frage der Übersetzung. Destruktion der gewohnten Vorstellungen von γένεσις und φθορά und Gewinnung ihres griechischen Sinnes aus dem Sein als An-wesen*

### a) Destruktion der gewohnten Vorstellungen von γένεσις und φθορά

Was sagt nun aber Anaximander, wenn wir auf das achten, wovon er spricht, von »den Anwesenden«? Er sagt: diese (die Dinge) haben γένεσις καὶ φθορά, »Entstehen und Vergehen« oder wie Nietzsche übersetzt: »Zugrundegehen«. Daß Anaximander davon spricht, springt gleichsam als Erstes und Nächstes beim Hören des Satzes ins Ohr und beim Lesen in die Augen. »Entstehen und Vergehen« gelten dann auch als die geläufigen Namen zur Bezeichnung der Grundtatsache, die jedermann jederzeit im Lauf und Verlauf aller Dinge wahrnehmen kann. Alle Dinge der »Welt« sind veränderlich. Von dieser durchgängigen Veränderlichkeit spricht auch Anaximander. Er sagt uns damit nichts »Neues«, falls wir solches von ihm erwarten. Jedermann erfährt das Veränderliche der Dinge ständig. Jedermann glaubt auch zu wissen, was »Entstehen« und »Vergehen« ist, da wir dergleichen täglich und stündlich nicht nur beobachten, sondern davon freudvoll und

leidvoll betroffen werden, es aber auch oft genug gleichgültig hinnehmen, da es »nun einmal« so ist. Von der Veränderlichkeit der Dinge, ihrem Entstehen und Vergehen, noch eigens zu sprechen, heißt beinahe, einen »Gemeinplatz« vorbringen. Überdies ist ja auch die »genetische« Auffassung der Dinge (»genetisch« kommt von γένεσις) den modernen Wissenschaften von der Natur und der Geschichte, wie man sagt, in Fleisch und Blut übergegangen. Doch in den Wissenschaften geht es nicht mehr an, nur so im allgemeinen von Entstehen und Vergehen zu reden oder gar davon, daß die veränderlichen Dinge – man sieht nicht recht ein, für welche »Ruchlosigkeit« – einander »Buße bezahlen«. Solche Wertungen sind aus der modernen »wertfreien« Wissenschaft verbannt. Statt der überflüssig gewordenen Feststellung der Veränderlichkeit der Dinge legen die Wissenschaften ihre ganze Arbeit allerdings darein, zu erkennen, welches die Ursachen der Veränderung sind, unter welchen Gesetzen die »kausalen« Wirkungszusammenhänge und Abläufe der Veränderungen stehen. Die strenge Forschung der Wissenschaften, die allgemeine und halb »poetische« »Sprüche« über die Welt von der Art des anaximandrischen längst hinter sich gelassen hat, ist inzwischen dazu übergegangen, sich als gesicherten Arbeitsbetrieb einzurichten, in dem nur noch das empirisch Bewiesene und durch mehrfache Prüfung Gesicherte einen Anspruch darauf hat, als »zwingende« Erkenntnis zu gelten. Der Spruch des Anaximander, der nur im allgemeinen von der Veränderlichkeit der Dinge spricht, kann uns höchstens noch dazu dienen, den ungeheuren Fortschritt abzuschätzen, den das menschliche »Wissenwollen« inzwischen und z. B. in der modernen Atomphysik errungen hat. Oder ist diese Abschätzung des Spruches am Maßstab des modernen Wissens, zu der wir im Geheimen immer wieder neigen, zu einseitig? Ist sie denn nicht eine Bewertung, die das wissenschaftliche Denken unterlassen muß? Oder ist diese Abschätzung des Spruches, nach welchen Maßstäben immer sie auch erfolgen mag, nicht nur einseitig, nicht nur unangebracht, sondern überhaupt sinnlos?

Anaximander ist, wir wagen jedenfalls, dies vorauszusetzen,

ein Denker, aber kein Forscher einer »Wissenschaft«. Was bedeutet dies? Daß wir Anaximander nur, wenn überhaupt, mit Denkern zusammenbringen dürfen. Und was geschieht dann? Dann unterlassen wir das Abmessen und Abschätzen und zwar mit dem gleichen Takt, aus dem wir es unterlassen, Homer an Goethe, der doch mehr und Neuzeitliches weiß, Pindar an Hölderlin, der die christliche Erfahrung kennt, zu messen. Warum aber verfallen wir immer wieder und zwar im besonderen gegenüber den Denkern der abendländischen Frühzeit darauf, ihrem Wort die späteren und modernen Errungenschaften des »Wissenwollens« als Maßstab entgegenzuhalten? Weil wir immer noch meinen, das Denken, das seit Platon zur Philosophie geworden, sei eine Art von »Wissenschaft«, während doch »die Wissenschaften«, wenn sie überhaupt etwas mehr sind als Abarten der Technik, in dem, was sie dann mehr sind, nichts anderes sein können als Ausformungen der Philosophie. Wie soll man aber jenes Verfahren nennen, das sich noch ein Ansehen damit gibt, das Denken an »der Wissenschaft« zu messen, d. h. die Folgen, d. h. hier das Abhängige, zum Maßstab des Grundes, d. h. hier des Insichberuhenden, zu machen?

Wenn wir dann Anaximanders Spruch und sein Sagen vom »Entstehen und Vergehen« überhaupt vergleichen und uns auf dieses leicht fragwürdige Verfahren der vermeintlichen wechselseitigen Erhellung überhaupt einlassen wollen, dann dürften wir allenfalls innerhalb des griechischen Denkens auf Platon verweisen. Er vollzieht doch »erst eigentlich«, von der erkannten durchgängigen Veränderlichkeit und Bewegtheit der Dinge ausgehend, den Schritt der Erfassung zum Unveränderlichen als des Grundes und Maßes für das Veränderliche. Diesem Schritt folgend hat dann Aristoteles, wie man sagt, »den Schluß« von der veränderlichen und bewegten Welt auf »den ersten unbewegten Beweger« »gezogen«. Hier wirkt sich in der Tat »das Erlebnis« Anaximanders von der Veränderlichkeit der Dinge im grundlegenden Schritt der Philosophie aus. Zu dieser Meinung wäre nur beiläufig zu vermerken, daß Aristoteles weder auf einen ersten Beweger

»schließt«, so wie ein Physiker von einer beobachteten Tatsache, die er als »Wirkung« ansetzt, auf eine »Ursache« schließt, noch daß das, worauf Aristoteles angeblich schließt, ein erster unbewegter Beweger ist, sondern τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, das in erster Linie bewegungslos Bewegende. Was aber hier κίνησις, »Bewegung«, sagt und denkt, ist etwas wesenhaft anderes als das, was man sich heute so im allgemeinen unter Bewegung vorstellt.

Der reichlich unbestimmt gehaltene Satz des Anaximander über Entstehen und Vergehen der Dinge sagt uns, auch wenn wir ihn philosophisch werten, nicht allzu viel. Doch vielleicht haben wir uns nicht nur in der »wissenschaftlichen« Beurteilung, sondern auch in der philosophischen Auswertung übereilt. Gleichwohl war es nötig, den Blick darauf zu lenken, daß nach der gelehrten Ansicht der Historiker der Philosophie in dem Spruch das im Mittelpunkt der Metaphysik stehende Rätsel der Vergänglichkeit alles Daseins ausgesprochen wird und zugleich eine Lösung findet, die auf »ethisch-religiöse Deutungen des Weltprozesses zurückgeht«. Insofern wir diese gemeingültige Auffassung des Spruches bei der Erläuterung dessen, was er von »den Anwesenden« sagt, nicht willkürlich auf die Seite setzen dürfen, müssen wir jetzt fragen, ob Anaximander in seiner Rede über »Entstehen und Vergehen«, kurz gesagt über die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der Welt, überhaupt etwas von dem sagt, was unsere bisherigen Erörterungen über τὰ ὄντα doch erwarten lassen. Spricht der Spruch vom Seienden als dem Seienden – und wer wollte dies jetzt noch ableugnen –, dann muß er auch das Sein des Seienden zur Sprache bringen. Statt dessen spricht Anaximander ebenso eindeutig, wie er von ὄντα spricht, über γένεσις und φθορά, über Entstehen und Vergehen. Er spricht allerdings nicht nur über das »Vergehen«. Insofern ist es schon eine ungemäße und zwar metaphysische Auslegung, zu behaupten, Anaximander handle von der »Vergänglichkeit« der Welt. Wir sagen daher gemäßer und vorsichtiger, es sei die Rede von der Veränderlichkeit und der Veränderung.

Veränderung, im weitesten Sinne des Anderswerdens, bedeutet überhaupt »Werden«, insofern wir mit diesem Wort nicht nur

das »Entstehen«, sondern jede Art von Umschlag des einen ins andere meinen. Beachten wir dieses, dann wird klar: Anaximander spricht nicht über das »Sein« des Seienden. Er spricht über das »Werden«. Doch ist damit erwiesen, daß der Spruch nicht vom »Seienden«, d. h. von dem »Anwesenden« handelt? Keineswegs. Wir erkennen vielmehr, wenn wir »Entstehen und Vergehen«, die den ὄντα zugesprochen sind, in den allgemeinen Begriff »Werden« zusammennehmen, daß Anaximander das »Sein« als »Werden« denkt. Alles Sein ist Werden. Diese große Erkenntnis steht am Beginn des abendländischen Denkens.

Alsbald nach Anaximander begründet ein anderer Denker der Frühzeit, Heraklit, diese Lehre vom Sein deutlicher und umfassender. Später, um die Zeit der Vollendung der abendländischen Metaphysik, hat das System der Hegelschen Philosophie und hat Nietzsches metaphysische Lehre vom »Willen zur Macht« als der »ewigen Wiederkehr des Gleichen« den Gedanken vom Sein als Werden wieder gedacht. Verstehen wir das »Werden« in dem genannten weiten Sinn und nicht dem engen von »Entwicklung«, verstehen wir »Werden« als »Lebendigkeit« und »Leben überhaupt«, so wie auch Hegel und Nietzsche das »Werden« denken und das Wort »Leben« gebrauchen, dann zeigt sich, daß bei allen Unterschieden sogar auch die christliche Theologie das Seiendste alles Seienden, Gott, der »das Sein selbst« heißt, das Sein als actus purus, als reines »Werden« auffaßt.

In diesen weiteren geschichtlichen Zusammenhang gerückt, offenbart Anaximanders Satz vom Sein als Werden eine andere Gewichtigkeit des Spruches.

Oder ist der immer wieder vernehmbare Bericht, Heraklit lehre, das Sein sei Werden, nur eine Behauptung, die zwar von Jahrhundert zu Jahrhundert weitergereicht wird und sogar auf Platon zurückgeht, die darum aber nicht außer der Gefahr ist, ein Irrtum zu sein, von jener tieferen Art freilich, die nur Denkern vorbehalten bleibt und mit bloßen »Fehlern« nichts gemein hat? Sollte gar Anaximander ebenso weit oder noch weiter von der angeblichen Lehre, das Sein sei Werden, entfernt bleiben wie Heraklit? Sollte

Anaximander in einer ganz anderen Weise allerdings der Vordenker des Heraklit, aber auch des Parmenides sein? Der landläufige und darum selten und wenig durchdachte Satz »Sein ist Werden« trifft aber auch nicht den Gehalt der Bestimmung des actus purus. Er trifft weder die Grundlehre der Metaphysik Hegels noch diejenige der Metaphysik Nietzsches.

Wenn aber der Satz vom Sein als Werden sich gleichwohl in solcher Hartnäckigkeit behauptet und als Leitvorstellung für die Auslegung der Hauptlehren der abendländischen Philosophie sich immer wieder aufdrängt, dann kann er nicht auf einem beliebigen Einfall eines Gelehrten, auch nicht auf der bloßen Nachlässigkeit des Denkers beruhen. Dem Satz liegt die Unterscheidung von »Sein« und »Werden« zugrunde. Man hält sie für selbstverständlich, weshalb man sie auch als »Prinzip« benutzt, um die Mannigfaltigkeit der »Philosophien« in eine erste Ordnung zu bringen. Man »klassifiziert« alle Denker des Abendlandes entweder unter dem Titel eines Lehrers vom »Sein« oder eines Lehrers vom »Werden«. Parmenides aus Elea soll lehren, das Werden habe kein Sein, nur »das Sein« – man meint dann unversehens »das Seiende» – sei. Als der Lehrer vom Sein als Werden gilt Heraklit. Die einen Philosophen gehören zu den »Eleaten«, die anderen zu den »Herakliteern«. Die Einteilung gilt als vollständig und darum als richtig. Man könnte diese Art der Klasseneinteilung als ein Verfahren der Historie der Philosophie gelten lassen, welche Historie nur zu Bildungszwecken betrieben wird und das eigentliche Denken nicht zu kümmern braucht. Allein, diese Einteilung, d. h. ihr Grund, die Unterscheidung von »Sein« und »Werden«, geht auch das Denken an. Wie entschieden, das ist aus Nietzsches Metaphysik zu erkennen. In welcher Gestalt aber das abendländische Denken zu »Bildungszwecken« dargestellt wird, kann auch nicht gleichgültig sein, weil davon abhängt, ob die Welt eines Tages noch weiß und wissen kann, was Denken ist oder ob sie es nicht mehr weiß. Was uns fast nur wie eine Formel geläufig ist, die Unterscheidung von »Sein und Werden«, könnte solches sein, was das innerste Wesen aller Metaphysik trägt und belebt.

Vielleicht ist der Grund der Herrschaft dessen, was wir harmlos die Unterscheidung von »Sein und Werden« nennen, nicht nur uns, sondern überhaupt noch verborgen. Dann bedarf es aber um so größerer Sorgfalt und, wie wir jetzt wohl sehen, auch der Ausdauer bei einem Versuch, den ersten uns überlieferten Spruch des abendländischen Denkens nachzudenken. Die ausdrückliche Ausschaltung der dem Spruch ungemäßen Grundvorstellungen ist unumgänglich. Nicht zu umgehen ist dabei auch der Anschein, es handle sich dabei nur um ein »negatives« und deshalb unfruchtbares Verfahren. Dies kann freilich nur meinen, wer noch nicht erfahren hat, daß die Wahrheit des Seins geschichtlich ist und daß zu ihrer Geschichte die Verhüllung gehört, die ein ungemäßes Meinen über das Sein zeitigt, das darin seine Auszeichnung hat, als ein solches unkenntlich zu bleiben und sich selbst in die Meinung zu verstricken, im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein.

b) Aufschließung des griechischen Sinnes der γένεσις aus dem ἔστι im ersten Teil des Spruches (γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι).
Γένεσις = Ent-stehen, Her-vor-kommen, An-wesen.
Der »ekstatische« Charakter des Ent-stehens und das im Ent-stehen wesende Ent-gehen

Wieder fragen wir: Was sagt Anaximanders Spruch über γένεσις und φθορά im Hinblick auf τὰ ὄντα – »die Anwesenden«? Es verlautet: ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, »das Entstehen ist den Anwesenden« – ἐστί, »ist«! Hören wir recht? Allerdings. Und denken wir genau? Ganz und gar nicht; denn sonst müßten wir bei dem wiederholten Sagen des Spruches längst stutzig geworden sein und erschrecken. Worüber denn? Daß in dem Spruch nicht nur »das Seiende«, τὰ ὄντα, sondern auch das »Sein« im ἔστιν, »ist«, gesprochen wird. Wenn nun aber die auslegende Übersetzung von εἶναι durch »Sein« nicht nur nichts sagt, sondern sogar unsere Gedankenlosigkeit verbirgt und uns über diese hinweg täuscht, dann dürfen wir uns auch nicht mehr damit begnügen, das ἔστι im

Spruch »richtig« durch »ist« zu übersetzen. Nietzsche und Diels vermeiden das »ist« und sagen: »Woher (Woraus) die Dinge ihr (das) Entstehen haben…«. Anaximander sagt: »Das Entstehen ist den Anwesenden«; das bedeutet doch: es gehört, eignet den Anwesenden. Insofern treffen die genannten Übersetzungen das Richtige, wenn sie von einem »haben« sprechen. Wir sagen jedoch auch: »Dieser Baum hat starke Äste«; »Der Mond hat einen Hof«. Für die Art, wie wir solche Wahrnehmungen aussprechen, und für die Absicht, in der sie verstanden werden sollen im Bezirk der täglichen Verständigung, genügt es, zu sagen: »Der Baum ›hat‹ Äste«. Doch was heißt dies: »Der Baum ›hat‹ Äste«? Er »hat« sie nicht so, wie wir zum Beispiel dieses Buch oder jenes Kleid als Eigentum besitzen. Aber vielleicht so oder ähnlich, wie wir »eine Nase haben«. Doch wie »haben« wir eine Nase? Was heißt hier »haben«? Wie »hat« der Fels Risse? Oder meint dieses »hat« im Satz: »Der Fels hat Risse« nur dieses: Das Prädikat »Risse« kommt dem Satz-Subjekt »der Fels« zu, so daß »zukommen« nur dies bedeutet, daß wir in der Prädikation das Prädikat dem Subjekt zusprechen müssen. Doch »die Risse« müssen wir dem Fels nur deshalb zusprechen, weil sie dem Fels »zugekommen« sind. Das geschah freilich nicht durch unsere Prädikation, für die das »Subjekt« nicht »der Fels«, sondern »der rissige Fels« ist. Wir brauchen nun allerdings, wenn wir z. B. nach geeigneten Steinblöcken für den Bau einer Mauer suchen und dabei feststellen: »dieser Fels hat Risse«, nicht noch darüber nachzusinnen, was hier »haben« bedeutet. Wir »haben« dies überhaupt, wie es scheint, nicht nötig. Auch kann uns niemand dazu zwingen, eine solche Überlegung anzustellen oder auch nur, sie für gewichtig zu halten.

Wenn es jedoch, wie in dem Spruch des Anaximander, darauf geht, die Weise zu denken, wie »die Dinge das Entstehen haben«, dann wird das obenhin gedachte »haben« sogleich unbrauchbar. Es sagt nichts, zumal wir uns auch damit noch vom griechischen Wort entfernen. Indes steht uns schon eine Hilfe bereit. Wir übersetzen τὰ ὄντα, »das Seiende«, durch »das Anwesende«. Weshalb sollen wir nicht ἔστιν durch »west an« übersetzen? Dann sagt

ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι: »das Entstehen anwest dem Anwesenden«. Das »An-wesen« verdeutlichten wir als Sich-anbringen. Hier bleibt allerdings dunkel, wo und wohin Anwesendes sich anbringt. Das Sich-anbringen, die Bracht, ist das nicht so etwas wie Zu-kommen und zwar als ein Zug des Anwesens selber[71], nicht als Charakter einer »Aussage« über Anwesendes? Doch wie sollen wir dieses Zu-kommen deutlicher denken? Woher kommt dieses »zu-kommen«? ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι: »das Entstehen anwest (zukommt) dem Anwesenden«. Woher? Auf diese Frage antwortet uns vermutlich Anaximanders Spruch; denn er beginnt: ἐξ ὧν, »Aus welchen aber das Entstehen anwest den Anwesenden ...«.

Über das, was wir in diesen Worten zu denken haben, breitet sich erst ein Licht aus, wenn sich klar sagen läßt, was ἡ γένεσις bedeutet. Bisher meinten wir dies zu wissen, insofern wir uns an die Tatsache der durchgängigen Veränderung der Dinge hielten und allgemein von einem »Werden« sprachen. Aber mit dieser allgemeinen »genetischen« Auffassung der Welt ist noch nichts darüber entschieden, was ἡ γένεσις als griechisch gesagtes Wort über τὰ ὄντα denkt. Nach dem Spruch west die γένεσις, das Entstehen, »den Anwesenden« an. Das Entstehen gehört in das Anwesen der Anwesenden. Das Entstehen west im Anwesen als solchem. Es gilt darnach, die γένεσις aus dem »An-wesen« zu denken. Das bedeutet, aus der Abwehr gesprochen, daß wir jetzt allen sonst geläufigen Vorstellungen absagen, nach denen wir die γένεσις, »das Entstehen«, z. B. als »Entwicklung« und diese als »kausalen Prozeß« meinen und diesen wiederum als die Aufeinanderfolge von beobachtbaren Zuständen und Eigenschaften an »Dingen«. Wir müssen uns darauf gefaßt machen, beim griechischen Wort γένεσις weniger zu denken, d. h. Einfacheres als das, was wir sonst beim Wort »Entstehen« uns vorstellen. Wir müssen uns sogar für das noch Wesentlichere bereit machen, daß dasjenige, was wir griechisch im Wort γένεσις zu denken haben, uns z. B. bei der »genetischen« Erforschung der »Entwicklungsgeschichte« des

[71] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 38.

Regenwurms ganz und gar nicht hilft. Wir arbeiten also, falls wir einmal zur Vorstellung des griechischen Wesens der γένεσις gelangen, mit dieser Vorstellung ausgerüstet, um nichts exakter bei der Durchführung oder bei der Ansetzung z. B. von Experimenten in der Zoologie. Gewiß nicht. Wir müssen uns sogar darüber klar werden, daß die grob gehandhabte Einmischung der griechischen Vorstellung von der γένεσις in die moderne Forschungsweise nur Verwirrung stiften könnte. Was soll uns aber dann die Kenntnis der griechischen Vorstellungen über γένεσις und überhaupt dieses weitläufige, tatsachenferne Reden über »Veränderlichkeit«, »Werden« und »Sein« überhaupt noch nützen, wenn wir es nicht einmal für die wissenschaftliche Arbeit nutzbringend verwenden dürfen?

Bei dieser »natürlichen« Frage können wir aber anderes leicht vergessen: Dürfen wir die moderne Wissenschaft bei aller Einschätzung ihrer Art und ihrer Leistung, dürfen wir überhaupt die Wissenschaften zum Maßstab nehmen, um dann abzumessen, ob das Nachdenken über den Spruch des Anaximander nun Nutzen bringe oder nicht? Dürfen wir überhaupt, wenn das Denken und sein Zu-denkendes zur Entscheidung steht, mit einem »Nutzen« rechnen? Kommt nicht vor allem »Nützlichen« das Nutzlose, Jenes, was verwehrt, nach der Nützlichkeit abgeschätzt zu werden? Wenn dies vor allem kommt und allem voraufgeht, woran liegt es, daß wir ihm nicht nachkommen, sondern zurückbleiben, indem wir immer wieder und, wie es scheint, immer weiter zurückfallen? Steht es so, daß wir das Nutzlose nicht mehr gehörig in die Acht nehmen, sogar nicht mehr in die Acht nehmen können, müssen wir uns dann nicht fortgesetzt daran erinnern? Gewiß, selbst auf die Gefahr, daß wir solche Hinweise allzu oft hören und ihrer überdrüssig werden. Doch diese Hinweise haben auch gar nicht den Sinn moralischer Ermahnungen. Diese Hinweise vermögen auch nichts, solange wir nicht zuvor mit unserem Wesen dort angelangt sind, wohin die Hinweise weisen.

Daran liegt wenig, daß wir und ob wir eine Erörterung über das griechische Wort γένεσις zur Kenntnis nehmen und die Bedeu-

tung dieses Wortes dann anders verstehen als bisher. Aber daran liegt viel, ob wir der Weisung des Denkens folgen, das uns hier und überall in diesen Erörterungen in den Bezug zum Sein des Seienden weist. Nur daran liegt etwas, zu erfahren, daß wir zu Einfachem gewiesen werden. Nur daran liegt etwas, einzusehen, daß wir vielleicht eine lange Zeit brauchen, bis uns eines Tages aufgeht, wohin wir durch diese umständlichen Betrachtungen geworfen sind, deren Umständliches der Einfachheit des griechischen Wesens genau so streng entspricht, wie der gegenwärtige Weltzustand im Ganzen der Frühzeit des abendländischen Denkens.

Wie also halten wir es dann mit dem Wort ἡ γένεσις? Wohin verweist es unser Erfahren? Wohin kommen wir, wenn wir seiner Weisung folgen, zu stehen? Vermögen wir noch oder wieder diesen Stand einzunehmen und auszustehen? Dergestalt fragen wir jedes Mal, wenn wir eine Besinnung versuchen, die zunächst und vielleicht noch auf längere Zeit hinaus wie eine bloße Worterklärung aussieht.

Ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, »das Entstehen anwest den Anwesenden.« Das Entstehen tritt nicht zum »Anwesenden« hinzu, sondern es wohnt im Anwesen als dieses selber. Worauf weist denn »Anwesen« als γένεσις? Wie sollen wir denn das Wort übersetzen? Das schon gebrauchte Wort »Ent-stehen« hilft uns zur Antwort, falls wir nur in ihm denken. »Ent-stehen«: nämlich aus Irgendwelchem heraus-stehen und zwar als ein ihm Ent-gehen. Ihm ent-gehend geht es aus ihm hervor, ohne es doch schlechthin zu verlassen. In solchem Hervorgehen bringt es sich an. Ent-stehen ist solches Her-vorkommen, das hervorkommende Sich-hervorbringen: das Gras ent-steht dem Boden; die Sonne ent-steigt dem Meer; ein Mensch ent-steht in den Ruhm; ein Gott ent-steht in den Glanz seiner Herrlichkeit. Das »Sichhervorbringen« meint hier nicht ein Sichmachen, das ein »Vorkommen« als Wirklichkeit zur Folge hat, sondern das Her-vorkommen ist die Weise, wie das Kommende »sich bringt«. Wohin »vor« ent-steht aber im Entgehen das Hervorkommende? Wir fragen so nach dem, wohin das

Anwesende in seinem Her- und An-wesen zu »stehen« kommt. Noch glückte uns nicht, dieses, wohin und worinnen Anwesendes anwest, eigens zu bestimmen[72]. Nur so weit vermochten wir zu sehen, daß das, wohin das An-wesende an-west, d. h. jetzt, wohin das Ent-gehende (seinem Woheraus nämlich) entsteht, nicht der Mensch sein kann, vollends dann nicht, wenn der Mensch sich begreift als das Subjekt des Bewußtseins, das Objekte vorstellt. Das griechisch gedachte Wesen der γένεσις, das Ent-stehen, hat »ekstatischen« Charakter.[73] Wir verwenden jetzt für das deutsche Wort ein griechisches, denken jedoch das Ent-stehen als das entgehende (ἐκ) Hervorkommen in einen Stand (στάσις) des Anwesens. Die ausdrückliche Betonung des ekstatischen Wesens der γένεσις soll uns daran hindern, das Entstehen »kausal« vorzustellen, welches Vorstellen in Wahrheit das Ent-stehen überhaupt übersieht, indem es alles in eine bloße Abfolge von Ursachen und Wirkungen auflöst. Daß die »Wirkung« aus der Ursache hervorgeht, heißt für das »kausale« Vorstellen lediglich, daß die Wirkung auf die Ursache im Nacheinander der Abfolge des Beobachteten nach einer Regel folgt. Die γένεσις bleibt hier, ohne auch nur eine Spur ihres Wesens zu zeigen, verdeckt.

Für die nähere Erfahrung[74] des Wesens der γένεσις liegt alles daran, einmal das zu denken, dem das Entstehen als Hervorkommen entgeht, ohne doch im Entgehen daraus fortzugehen, zum anderen aber und zugleich dann dasjenige zu denken, wohin das Hervorkommen geht derart, daß es darin seinen Aufenthalt nimmt und steht. Der Schrei des Vogels z. B. entgeht dem Tier, doch nicht so, daß er sich als Luftbewegung, kausal erklärt, bis zu unserem Ohr fortpflanzt und so vom Tier weg am Trommelfell unseres Ohres ankommt, vielmehr bleibt der dem Vogel ent-gehende

[72] Vgl. [S.] 59. – Wie im folgenden die Fugen[?] s[iehe S.] 114 f. erklärt. – Ob zu dieser Erläuterung gehörig? – S[iehe] u[nten] *U[nterscheidung]* [?]* – Schluß –.
Anm. d. Hg.: Zur Unterscheidung, vgl. §§ 29 und 30 sowie Anhang II, Nr. 54.
* Anstelle von U[nterscheidung] kann auch M[anuskript] gelesen werden.

[73] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 16 und Nr. 19.

[74] Anm. d. Hg.: Zum Wesen der Erfahrung, vgl. S. 121, Fußnote 77.

Schrei so wesenhaft in demjenigen, welchem und dort, wo er entgeht, daß wir in dem dortigen entgehenden Schrei gerade den anwesenden, im Schrei wesenden Vogel erfahren und sogar als den besonderen Vogel unmittelbar erkennen, ohne ihn zu sehen: den Habicht zum Beispiel. Gleichwohl vermag dieses und jedes andere Beispiel, das »Seiendes« nennt, niemals das hier Zudenkende, das Sein selbst, unmittelbar zu zeigen. Beispiele können hier lediglich unser Denken demjenigen zuspielen, was in sich als das »Beispiellose«, weil Einzige in seinem Wesen, zu denken bleibt.

Wenn der Spruch des Anaximander, woran zu zweifeln nicht möglich ist, eigens über die γένεσις spricht, dann müssen wir durch ein hinreichend gemäßes Denken auch etwas über das Woher des Ent-stehens und über das Wohin des Hervorkommens erfahren, dergestalt, daß beides in seiner Zusammengehörigkeit ersichtlich wird. Zunächst gilt es jedoch, die φθορά entsprechend in den Blick zu fassen und als Gegenwesen zu γένεσις zu denken.

### c) Aufschließung des griechischen Sinnes der φθορά aus dem (im An-wesen wesenden) Ab-wesen. φθορά = Ent-gehen. Das im Ent-gehen wesende Ent-stehen gemäß dem γένεται im ersten Teil des Spruches (φθορὰ γένεται τοῖς οὖσι). Die wechselseitige Verschränkung von Ent-stehen und Ent-gehen

Die Übersetzung des Wortes φθορά durch »Vergehen« ist richtig. Meinen wir bei diesem Wort das bloße »Aufhören« und das Fehlen von solchem, was noch wirkt und als Wirkung feststellbar ist, meinen wir nach Nietzsches Übersetzung das »Zugrundegehen« im Sinne einer Auflösung in das nichtige Nichts, dann bewegen wir uns in den uns geläufigen Vorstellungen und denken nicht die φθορά – nämlich das Weg-gehen in der Weise des Weg- und Hin-schwindens (φθίσις). So wie im Anwesen als solchem das Ent-stehen als Hervorkommen west, insgleichen west das Hinweg-

gehen als Entgehen im Ab-wesen. Das Ent-gehen des Anwesenden (als φθορά) »geht« aus dem heraus, wohin herein das Ent--stehen das Anwesende zum Stand bringt.[75]

So zeigt sich: das Ent-stehen (γένεσις) hat in sich einen Zug des Ent-gehens, nämlich ein Entgehen demjenigen, dem das Entstehende, hervorgehend, entgeht. Das Ent-gehen (φθορά) hat in sich einen Zug des Entstehens, nämlich zu dem hin, in das das Entgehende hinweg-gehend zu stehen kommt. Das »Ent« bedeutet zumal das »aus einem her-vor ...« und »zu einem hin-weg ...«.[76] Die γένεσις ist Ent-stehen im ersten Sinn des »Ent« und zumal Entgehen im zweiten Sinne, wobei das Wohin dieses Hin-weg... von dem Woher des Entstehens bestimmt bleibt. Die φθορά ist Entgehen im zweiten Sinne des »Ent ...« und zumal Entstehen im ersten Sinne, wobei das Wofür des Hervor aus dem Wohin des Entgehens bestimmt bleibt.

Daß hier solche im Wesen einfache, für unser Sagen dem Anschein nach eigentümlich verschränkte Bezüge walten, die gegen das gewöhnliche Meinen gehen und sich »paradox« ausnehmen, zeigt sich eindeutig und schlicht darin, daß Anaximander von der φθορά sagt: ἡ φθορὰ γίνεται – »wörtlich« übersetzt: »das Vergehen entsteht«. In den genannten Übersetzungen kommt die Schärfe des unmittelbaren Gegenklanges der beiden Worte überhaupt nicht zur Sprache. Weshalb nicht? Weil das, was die Worte nennen, nicht gemäß erfahren und gedacht ist. Weil nämlich das Entgehen (φθορά) eine eigentümliche Weise des Ent-stehens ist, jenes nämlich, worin das aus der Anwesung heraus Entgehende in die Abwesenheit zu stehen kommt, deshalb kann, nein muß Anaximander sagen: ἡ φθορὰ γίνεται, »das Entgehen entsteht«. Zu uns gesprochen müssen wir jedoch umgekehrt sagen: Weil Anaximander von der γένεσις der φθορά spricht, vom Entstehen des »Vergehens«, deshalb müssen wir, wenn wir nicht durch umschreibendes Übersetzen dem Gedanken, und d. h. dem Zudenkenden ausweichen, zuvor und überall γένεσις und φθορά »ekstatisch« den-

[75] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 16 und Nr. 19.
[76] Anm. d. Hg.: vgl. Anhang II, Nr. 54.

ken, welcher Name überdies sich jetzt als auch noch »einseitig« erweist, aber »einseitig« innerhalb des Wesensbereiches, in dem »Ent-stehen« und »Ent-gehen«, griechisch gedacht, beruhen.[77]

### d) An-wesen als *Einheit* von γένεσις und φθορά (An-wesen = Her-an-wesen im aufscheinenden Ab-wesen). Die Erfahrung des Seins qua An-wesen als unumgängliche Grundlage für das Verständnis der Auslegung

Der Hinweis darauf, daß der φθορά das γίνεσθαι zugesprochen wird, verweist uns zugleich zurück auf das εἶναι, das Anaximander von der γένεσις sagt: »das Ent-stehen ›ist‹ dem Anwesenden«, d. h. es geht hervor aus und ist so ein Hin-gehen zu …, ein Entgehen in die Anwesenheit. »Sein«, Anwesen besagt: Ent-stehen, nämlich entgehend, »und« Ent-gehen, nämlich entstehend.

Wenn wir jedoch Ent-stehen und Entgehen als Züge des Seins zusammennehmen, ergibt sich dann nicht doch das »Werden«, so daß der Satz, in Anaximanders Spruch sei das Sein als »Werden« gedacht, sich als richtig erweist? Allein, die Frage bleibt, ob wir zusammennehmen dürfen, ob, wenn solches Vorhaben ungemäß bleibt, nicht wenigstens die Einheit von γένεσις und φθορά dem Spruch gemäß zu denken sei. Dies läßt sich so wenig bestreiten, daß die Einheit sogar im voraus gedacht werden muß und keineswegs erst als Ergebnis einer Zusammenstellung von γένεσις und φθορά genommen werden kann. Doch diese vorgängige Einheit wird uns erst eigentlich nach der Erfahrung dessen in den Blick kommen, was der Spruch über γένεσις und φθορά im Ganzen sagt. Dann wird sich erst entscheiden, ob hier von einem »Werden« die Rede sein kann und wenn nicht, weshalb nicht. Bisher folgten

[77] Anm. d. Hg.: Zur Einheit von Ent-stehen und Ent-gehen als Wesen des Anwesens, vgl. die Beilagen Heideggers zu *Aias* 131–133 und (vor allem) 665–677, Anhang II, Nr. 11–24, wo er die Einheit von εἶναι und εἴκειν (»weichen«) bzw. ἐκχωρεῖν (»einräumen«) vor allem in Bezug auf das ekstatische Sein des Menschen als Eksistenz auslegt.

wir nur den nächsten Weisungen der gleichsam noch gesondert herausgehobenen Worte. Nur dieses mag erreicht sein, daß wir in die Richtung dessen blicken lernen, was die griechischen Worte nennen.

Aber bleibt dies alles nicht doch in einer bloßen Erörterung der Wörter γένεσις und φθορά hängen? Wir vermissen die Belege für den gedeuteten Gebrauch dieser Wörter. Gegenüber dem Ruf nach solchen Belegen finden wir uns sogleich wieder in einer Verlegenheit, die uns noch nicht so bald verlassen wird. Belege für den gedeuteten Gebrauch der Wörter können wir nur aus dem Sprachgebrauch beibringen. Solange wir aber diesen in der gebräuchlichen Auslegung deuten, helfen uns dutzende von »Stellen«, an denen die Wörter γένεσις und φθορά vorkommen, nichts, gesetzt daß hier überhaupt die Anzahl der Stellen dem Beleg ein größeres Gewicht zu verschaffen mag. Die Stellen bedürfen ihrerseits der Auslegung. Diese aber beruht auf jener Voraussetzung, durch die wir uns dorthin versetzen, wo die Auslege des griechisch erfahrenen Seienden uns dessen Sein offenkundig werden [läßt]. Diese Auslege ist das vorgängige Zum-Vorschein-Kommen dessen, wie für die griechische Sprache im Ganzen zum Voraus und ständig das Sein des Seienden spricht. Gesetzt, daß diese Auslege für uns etwas bleibt, das uns trotz aller Entfernung gleichwohl in einer Verwandtschaft zu sich behält, dann kann die Möglichkeit nicht ganz verschüttet sein, daß wir uns in diese Auslege, aus deren Lichtung die Sprache der Griechen, zumal in ihren einfachen und wesentlichen Sprüchen spricht, uns verweisen lassen. Das soll nicht heißen, daß wir nachträglich für uns und von uns aus das Denken der Griechen nur »nachvollziehen«, gleichsam in einem von uns nur veranstalteten Experiment unserer Einbildungskraft. Es gilt anderes. Daß wir in gemäßer Weise das, was wir gemäß seiner geschichtlichen Herkunft »das Griechische« nennen, in unserem Erfahren des Seienden antreffen und vom Sein selber angegangen werden, um zu erkennen, daß das Sein selber, nicht unsere nachträglichen Meinungen darüber, uns anspricht und uns zur Sprache bringt in dem, wie wir zum Sein des Seienden stehen,

das seinerseits längst vor uns zu uns seinen Bezug eröffnet hat, in den wir einbezogen sind, ehe wir ihn bemerken oder gar denkend eigens erfahren. Fraglich bleibt jetzt und langehin allerdings, ob die Art des Hinweisens, die hier versucht wird, hinreicht zu dem, was zu erlangen, aber niemals zu »machen« ist.

Die Bedeutungen der Wörter hängen doch an diesen nicht wie ein Belag, der sich abstreifen und so sicherstellen läßt. Die Bedeutungen sind gleichwenig erst Ergebnisse eines menschlichen Vorstellens, das einem bloßen Laut, wie man sagt, »einen Sinn verleiht«. Vielmehr spricht das Anwesende selber sich einer Sprache, die so erst ent-steht, zu. Dieses Ereignis geschieht zwar nicht ohne den Menschen, so daß die Frage bleibt, wie der Mensch hier beteiligt ist. Diese Frage läßt sich jedoch nicht einmal fragen, geschweige denn beantworten, solange wir nicht den Bezug des Seins des Seienden zum Menschen eigens übernehmen. Einzig dieser steht in allen unseren Erörterungen auf dem Spiel. Einzig dabei spricht der Spruch des Anaximander mit. Sonst mag er ein bloßer Gegenstand der philologischen und philosophiehistorischen Beschäftigung bleiben, die ist, was sie ist, ob sie sich überdies noch mit einer humanistischen Begeisterung für die Antike umkleidet oder ob sie von der Absicht geleitet ist, zu zeigen, wie sich durch Fort- und Umbildung des griechischen Altertums die abendländisch-neuzeitliche Welt »entwickelt« hat. Statt darüber und dafür irgendwelche und bisweilen auch nützliche Kenntnisse zusammenzuraffen, soll hier etwas Vorläufiges und Unscheinbares, aber dies freilich unablässig, versucht sein: Anwesendes in seinem Anwesen zu erfahren.

Wir erfahren Solches im reinen Dastehen des Poseidontempels oder selbst nur seiner Reste auf dem Vorgebirge Sunion. Wir erfahren es im Ragen der Felsen des Berges, in der Ausbreitung des Meeres, im Emporschäumen seiner Wogen aus der Stille, im Vorbeigang des Hirten auf seinem Bergpfad, im Lagern der Herde am Mittag, im Ziehen der Wolken, im Tagen des Tages.

Wenn Anwesendes dergestalt einem ersten, nicht übereilten Blick sich auftut, wenn wir solches aus ihm selbst her, unbedrängt

durch unser zudringliches Meinen und Erklären, auf uns zukommen lassen, dann ist schon Wesentliches erlangt. Ob dieses, was da an uns gelangt ist, nun auch in der Aneignung so gelassen wird, wie es ihm entspricht, ist allerdings das nicht weniger Wesentliche, aber in gewisser Hinsicht schon leichter von uns zu Leistende, mag jetzt noch und jetzt erst recht eine Frage die andere überstürzen, deren alle fragen, welche Bewandtnis es mit dem Anwesen des Anwesenden habe. Schon klärt sich dieses: Das Anwesen des Anwesenden ist das griechisch, d. h. im geschichtlichen Anfang unserer abendländischen Seinserfahrung, vernommene [Sein des] Seiende[n]. Das Hervorgehen und Hinweggehen, das Ent-stehen und Ent-gehen wesen im Anwesen des Anwesenden. γένεσις und φθορά nennen das Sein des Seienden.

Aber »Sein« dürfen wir jetzt nicht nach einem von uns mitgebrachten, uns zufällig eingefallenen, uns nur »theoretisch« angelernten »Begriff« denken. Wir müssen jetzt von jeglichem Angriff auf das Sein des Seienden mit Hilfe eines Begriffes ablassen. Wir müssen vor allem anderen die geläufigste und verderblichste aller neuzeitlich modernen Vormeinungen hinsichtlich des Seins hinter uns werfen, die Meinung, »das Sein« »sei« »Bewußtsein«.[78] Dieser Satz ist nicht deshalb irreführend, weil er Gefahr läuft, alles »Sein« für »subjektiv« und darum für nur »menschlich« und menschengestaltig zu erklären. Das Grobschlächtige und Rohe dieser Meinung sichert ihr immer wieder eine sich leicht einschmeichelnde Überzeugungskraft. Irreführend an dem leicht hingesagten Satz ist eigentlich dieses: Er verkennt, daß mit der Erklärung des Seins aus dem »Bewußtsein« jede Aufhellung dessen, was durch die »Konstitution der Gegenstände im Bewußtsein« erklärt werden soll, im Prinzip verwehrt ist. Denn die einzige Frage, was denn »Sein« in der Berufung auf das »Bewußt-*Sein*« bedeute, wie das Bewußte und das Wissen dazu kommen, als »Sein«, nämlich in der Gestalt des »Bewußt-Seins«, über alles »Sein« zu entscheiden, die Frage, was denn in all dem »Sein« nicht nur dem Wort nach

[78] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 3.

bedeute, sondern selbst »sei«, diese einzige und in sich reiche Frage wird durch den Satz »Sein ist Bewußtsein« erstickt. Nicht nur deshalb, weil der Satz, Sein sei Bewußtsein, vielleicht irrig ist, sondern weil er im Vorhinein und zwar unter dem Anschein, alles »evident« zu erklären, jede Einsicht in das Sein und die eigentliche Frage darnach verwehrt und uns in einen Wirbel unkennbarer Selbsttäuschungen wegzieht, gilt es, vor jeder Erörterung des Satzes, der freilich nicht zufällig zur Herrschaft über das Denken gelangt ist, bereit zu werden dafür und bedacht darauf, erst einmal das An-wesen von Anwesendem zu erfahren.[79]

## *§ 11. Das »Woraus« des Ent-stehens und das »Wohin« des Ent-gehens. Der Plural des »Woraus« (ἐξ ὧν) und des »Wohin« (εἰς ταῦτα) und ihre Selbigkeit (ταῦτα – τὰ αὐτά)*

Im Anwesen west γένεσις (Ent-stehen) und φθορά (Ent-gehen). Sagt dies Anaximander? Er spricht von γένεσις und φθορά und spricht davon aus dem Hinblick auf τὰ ὄντα – das Anwesende. Doch sagt der erste Satz dieses: zum Anwesenden gehören Entstehen und Entgehen? Er sagt dieses. Gleichwohl geht die Absicht des Spruches keineswegs dahin, die Tatsache der Veränderlichkeit des Seienden festzustellen. Was der erste Satz des Spruches eigentlich sagt, erkennen wir, wenn wir genauer als bisher darauf achten, wie der Spruch anhebt.

> ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ ἡ φθορὰ εἰς ταῦτα γένεται
> Aus welchen aber das Ent-stehen anwest dem Anwesenden ... zu diesen hin ...

Nicht so sehr, vielleicht gar nicht die Tatsache der durchgängigen Veränderung »der Dinge« ist gedacht und darum genannt, sondern das, »aus welchen her...«. Wieder begegnet uns der Plural. Wir sind geneigt, das im Plural Gemeinte sogleich auf τὰ ὄντα

[79] Anm. d. Hg.: Zum Wesen der Erfahrung, vgl. Anhang II, Nr. 5, Nr. 6 und Nr. 7.

zu beziehen und den Satz so zu verstehen: »aus welchen Dingen her die Dinge ihre Entstehung haben« ... Sollen wir dem Anaximander einen solchen Gedanken zumuten? Wir brauchen diese Frage nicht zu beantworten, weil sie sich gar nicht an das hält, was der Spruch sagt. Denn er sagt nicht: »woher die Dinge ihre Entstehung haben« im Sinne von: woher die Dinge herstammen. Gedacht wird nicht zuerst und eigentlich an die Herkunft und Abstammung der Dinge. Gefragt wird nicht nach der Ursache, die die Wirklichkeit der Dinge als Wirkung zur Folge hat. Vielmehr kommt im Spruch zur Sprache das, »aus welchen her das Entstehen anwest«. Nicht die Abstammung der Dinge, sondern die Herkunft des Ent-stehens, nicht die Verursachung des Seienden, sondern das Woher des Anwesens wird gedacht. Wir können dem ἐξ ὧν ein ταῦτα voraussetzen und so den Satz verdeutlichen: ταῦτα, ἐξ ὧν ἡ γένεσις ... τοῖς οὖσι ... ἡ φθορά ... εἰς ταῦτα. Die, aus welchen das Entstehen anwest den Anwesenden ..., das Entgehen εἰς ταῦτα, »zu diesen hin«. Daß hier das Sein des Seienden gedacht wird, bringt uns die Sprache und der Bau des Satzes so unmittelbar zu Gehör, daß wir es jetzt auch aus der gemäßen Übersetzung vernehmen: »aus welchen das Ent-stehen anwest den Anwesenden«. Unmittelbar in nächster Nachbarschaft zueinander stehen ἔστι und οὖσι.

Allein – der Spruch hebt nicht mit ἐξ ὧν an, um sogleich und nur den Gedanken auf das zu bringen, »aus welchen« das Entstehen anwest im Unterschied zum Entstehen selber und vollends zu den ent-stehenden »Dingen«. Der Spruch beginnt: ἐξ ὧν δὲ ..., »aus welchen aber ...«. Dieses »aber« bezieht sich keineswegs auf etwas Voraufgegangenes, das nun eingeschränkt werden soll, sondern auf den ganzen mit ἐξ ὧν anhebenden Satz. Dieses δὲ, »aber«, gibt sogar dem ganzen Spruch seinen Grundton.

Ἐξ ὧν δὲ ... εἰς ταῦτα, »aus welchen aber ... zu diesem hin«; genauer ent-spricht dem δὲ das καὶ, das hier nicht bloß »und« bedeutet, sondern »auch«. Damit ist schon angezeigt, daß der Satz nicht nur im Allgemeinen von »Entstehen und Vergehen« spricht, um die Vergänglichkeit der Dinge festzustellen. Der Wortstellung

im Satze gemäß: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις, »aus welchen aber das Entstehen«... καὶ ἡ φθορά, hat das καί sogar in Bezug auf ἡ φθορά noch die schärfere Bedeutung von »sogar auch«: nämlich »sogar auch das Entgehen (was gegen die Vermutung ist) entsteht zu diesen«, nämlich zu denen, »aus welchen das Entstehen ent-geht«. Das ταῦτα, »diese«, zu welchen hin das Ent-gehen entsteht, sind eben diese, aus welchen das Ent-stehen ent-geht (hervor-geht, an-west, ἔστιν, »ist«). Diese ταῦτα, aus welchen her, zu welchen hin das Ent--stehen und Ent-gehen wesen, sind die Selben. Das ταῦτα können wir zugleich hören und lesen als ταὐτά, »die Selben«. Was kann verwehren, im ταῦτα zugleich den Anklang an ταὐτά herauszuhören? Ist es verstiegen, dem Anaximander den Gedanken zuzutrauen, das »Woher des Entstehens« und das »Wohin des Entgehens« sei das Selbe, wenn das Entgehen in das »Woher« des Entstehens entsteht? Das zu denken ist so wenig eine willkürliche Unterstellung, daß vielmehr der Schluß des Satzes uns dazu zwingt.

## *§ 12. Τὸ χρεών.*
## *Die Frage der Übersetzung. Erste Auslegung in der Orientierung an der Form des Singular: τὸ χρεών = der den Plural von εἰς ὧν und εἰς ταῦτα in sich versammelnde Singular des An-wesens selbst*

Der erste Satz des Spruches klingt aus in die Worte: κατὰ τὸ χρεών. Die beiden Übersetzungen lauteten übereinstimmend: »nach der Notwendigkeit«.

Auch wenn wir die Übersetzung als richtige übernehmen und uns im näheren keine Gedanken darüber machen, was hier und was überhaupt »Notwendigkeit« und gar »die Notwendigkeit« bedeutet, wenn wir uns damit begnügen, daß doch jedermann ungefähr wenigstens dieses Wort versteht, so müssen wir gleichwohl deutlicher bestimmen, worauf sich das κατὰ τὸ χρεών bezieht; denn in diesen Worten sammelt sich der Hauptton des ganzen ersten Satzes. Deutlichkeit verbürgt noch nicht Verständlichkeit; denn es gibt auch die Deutlichkeit des Unverstandenen.

Es gilt sogar, sich um die Deutlichkeit des Unverstandenen zu mühen, wenn das Nachdenken den Anweisungen soll folgen können, die ein unverstehbarer Sachverhalt zu geben vermag.

Κατὰ τὸ χρεών, »nach der Notwendigkeit« kann wohl nur von dem gesagt sein, was in dem ganzen Satz als das Wesentliche gedacht wird, daß es nämlich das Selbe ist, das, »aus welchem her« und das, »zu dem hin« Entstehen und Entgehen als solche entstehend anwesen.

Sagt der Satz demnach dieses: Die Notwendigkeit besteht, der gemäß das Entstehen aus dem hervorgeht, in welches das Entgehen hinweggeht. Wenn wir den Satz so verstehen, nennt er fünferlei »Sachen«: das Entstehen und Entgehen, [und zwar zunächst in dem bloßen Sinne,] daß diese geschehen, dasjenige, aus welchem her und zu dem hin das Kommen und Gehen von γένεσις und φθορά geschieht, und schießlich die Notwendigkeit als das Maß, dem gemäß all dieses geschieht.[80] Das »Woher« und »Wohin« in ihrer Selbigkeit denken wir dann gleichsam wie einen Bezirk und »Raum«, aus dem heraus und in den hinein »Entstehen« und »Entgehen« kommen und gehen. Über diesem »Geschehen«

[80] Anm. d. Hg.: In der Handschrift Heideggers steht: »... fünferlei Sachen: die Notwendigkeit, das Entstehen und Entgehen, daß diese geschehen, <und schließlich> [durchgestrichen] dasjenige, aus welchem her und zu dem hin das Kommen und Gehen von γένεσις und φθορά geschieht, und und [das zweite »und« ist von Heidegger über ein Einfügungszeichen gesetzt] schließlich die Notwendigkeit als das Maß, nach dem dies alles geschieht.« Heidegger führt offenbar die Aufzählung der fünferlei Sachen, die hier im Spiel sind, versehentlich *zweimal* durch, dergestalt, daß beide Aufzählungen sich *überlappen. Zunächst* beginnt er mit »Notwendigkeit» und endet mit «<und schließlich> dasjenige, aus welchem ... geschieht«. *Sodann* beginnt er mit »Entstehen und Vergehen« und endet mit »und schließlich die Notwendigkeit...«. Gemäß der *ersten Aufzählung* erscheinen die »fünferlei Sachen« in der Reihenfolge: 1) Notwendigkeit, 2) Entstehen, 3) Entgehen, 4) dasjenige, aus welchem her..., 5) [dasjenige], zu dem hin ... . Bei der zweiten Aufzählung erscheinen sie in der Reihenfolge: 1) Entstehen, 2) Entgehen, 3) dasjenige, aus welchem her ..., 4) [dasjenige], zu dem hin ..., 5) die Notwendigkeit... . Da es sich um eine zweifache Aufzählung der »fünferlei Sachen« handelt und da Heidegger selbst das erste <und schließlich> durchgestrichen hat und ferner in den beiden folgenden Sätzen die zweite Aufzählung aufnimmt, gibt Hg. im obigen Text die *zweite Aufzählung* wieder und streicht demgemäß das Wort »Notwendigkeit« am Anfang der ersten Aufzählung sowie das zweite »und«.

schwebt »die Notwendigkeit«, die zu der Weise nötigt, in der es geschieht. Dergestalt stellen wir uns den Zusammenhang der fünf genannten Sachen vor und folgen dabei gleichsam von außen her dem gehörten Wortlaut des Satzes und der Mannigfaltigkeit seiner Wörter. Es bleibe dahingestellt, ob wir auf diese Weise das im Satz Gesagte schon denken. Wir überlegen zunächst nur eine Möglichkeit der denkenden Verdeutlichung des einen Teils des ganzen Spruches.

Könnte nicht das einfach gesagte τὸ χρεών, zumal in seiner singularen Wortform, gerade jenes Selbe nennen, aus dem her und zu dem hin γένεσις und φθορά sind, was sie sind und wie sie sind? Der Singular τὸ χρεών würde dann das Eine nennen, das, selbst einend, das Plurale dessen ist, was mit dem ταῦτα und dem ὧν genannt wird. Das eindeutig entschiedene τό vor χρεών könnte sogar die Einzigkeit dieses Einen und Selben andeuten. Dieser den Plural von ἐξ ὧν und εἰς ταῦτα in sich behaltende Singular τὸ χρεών wäre unterschieden gegen den Plural τὰ ὄντα (τοῖς οὖσι), das wir gleichwohl, wie sich zeigte, in einer Art von Singular denken müssen. Wir sagten, der Plural nenne das Seiende in seiner Einheit (Versammlung). Wie aber nun, wenn gar der Singular τὸ χρεών das einzig Eine nennen möchte, das als das Selbe die Einheit (Versammlung) der Anwesenden als solcher wäre, nämlich deren Versammlung in das Anwesen, aus dem sie als die Anwesenden entstehen, in das sie entgehen? τὸ χρεών, das einzig Selbe wäre dann nicht ein Bereich, in den die Anwesenden selber verschwinden, nicht ein Raum, aus dem sie kommen, sondern das, was das Ent-stehen vorgibt und das Ent-gehen zu sich einholt; das wiederum nicht so, als wäre τὸ χρεών noch etwas anderes außerdem, sondern so, daß sein »Wesen« in dem entgehenden Entstehen und entstehenden Entgehen beruht. Insofern aber Entstehen und Entgehen je in sich schon das andere des einen sind und so zusammengehörig das Wesen des Anwesens erfüllen, wäre τὸ χρεών die Anwesung selber, als welche das Anwesen der Anwesenden [sich] ereignet. τὸ χρεών als die so gedachte Anwesung wäre dann nicht ein über allem schwebender Zwang und so auch nicht das für sich

vorhandene Maß, demgemäß auf irgendeinem Wege gemessen würde. τὸ χρεών wäre in sich entstehen-untergehen-lassend die Zumessung des Anwesens selber.

Also denkend gingen uns die fünferlei Sachen, die der erste Satz nennt, in Eines zusammen, das freilich kein Einerlei wäre, worin alles unterschiedslos verfließt, wohl dagegen das einend einzige Eine, in dem das Genannte zusammengehört und also zusammengehörend das Selbe »ist«. Das κατά, das vor τὸ χρεών steht, sagt ja auch nach den geläufigen Übersetzungen schon dieses, daß »nach« dem χρεών, in Anmessung an es, ihm folgend, alles sich ereignet, was und wie es nach dem Wortlaut des Satzes geschieht. τὸ χρεών, das Wort, in das als seinen Hauptton der ganze erste Satz des Spruches einklingt, würde dann dasjenige nennen, worauf alles, wovon der Spruch spricht, ankommt. Der Spruch spricht aber vom Anwesenden (»Seienden«). Beim Seienden kommt alles auf das Sein an. Vom Anwesenden ist das Anwesen zu sagen: Es selbst als das, als welches es west: als τὸ χρεών.

Haben wir nun in der jetzt entworfenen Möglichkeit, den ganzen ersten Satz einheitlich auf τὸ χρεών hin zu denken, uns nur willkürlich etwas ausgedacht? Sind wir ohne jeden Anhalt und ohne jedes Geleit von uns aus auf eigene Gefahr vorgegangen? Oder versuchten wir zu einem Möglichen hinaus zu denken, das uns als Offenes entgegenkommt, wenn wir selbst nur offen sind dem, wovon der erste Satz und dem, was er davon sagt? Haben wir nur unser Meinen zum Gängelband der Erläuterung gemacht, oder hat uns nicht vielmehr einzig das Wort geleitet, das der Spruch selbst spricht: τὰ ὄντα? Ob dieses, daß wir uns dergestalt leiten ließen, in der Tat zutrifft, kann jetzt jederzeit nachgeprüft werden. Trifft es zu, dann erkennen wir auch rückblickend, wie unumgänglich es war, zunächst auf verschiedenen Wegen und umständlich von diesem einen Wort, ὄν, ὄντα und seiner griechischen Auslegung zu handeln.

Doch der Hinweis auf die Erläuterung dieses Wortes bringt uns jetzt darauf, zu fragen: Wozu denn der Aufwand an Denken für die Auslegung von τὸ χρεών und dem, was es im Ganzen des ersten

Satzes sagt? Der nächste und kürzeste und sicherste Weg bleibt doch auch im Fall dieses Wortes die Aufhellung seiner griechisch zu denkenden Bedeutung. So lösen sich alle Rätsel, und alle Willkür der freien Konstruktion ist gebannt.

Allein – die Forderung, griechisch zu denken, ist leichter vorzubringen als in jedem Fall zu erfüllen. Das Wort τὸ χρεών bringt uns jedoch in eine ausnehmend schwierige Lage. Weshalb? Auch wenn wir jetzt hinsichtlich seiner Bedeutung und hinsichtlich des sonst noch im Satz Gesagten [einiges] offen lassen, so erkennen wir in jedem Fall dieses: τὸ χρεών ist gesagt, um etwas oder gar das Wesentliche über τὰ ὄντα zu sagen. Wenn nun aber schon die Erläuterung des griechisch zu denkenden Wortes τὰ ὄντα für uns umständlich und im Ergebnis befremdlich genug war, wie mag dann erst eine Erläuterung des Wortes ausfallen, das uns das Wesen des Anwesenden sagen soll? Dieses Wesen soll überdies nicht nur genannt werden, so wie es vielleicht im allgemeinen dargestellt und geahnt, sondern so wie es von einem Denker gesagt, d. h. gedacht wird. Wenn schon die Erläuterung von εἶναι als Anwesen in unerfahrene Bereiche hinauszeigt, in welches Dunkel muß uns dann erst die griechische Auslegung eben dieses εἶναι führen?

## *§ 13. Die eigentliche Auslegung von τὸ χρεών*

### a) Die lexikalischen Bedeutungen von τὸ χρεών und das Unzureichende derselben

Zwar steht uns auch zur Übersetzung von χρεών das Wörterbuch zur Verfügung, d. h. die überlieferte Bekanntschaft mit dem nach der Gewohnheit ausgelegten Sprachgebrauch der Griechen. Die angeführten Übersetzungen, die von gründlichen Kennern der griechischen Sprache herstammen, sagen übereinstimmend für τὸ χρεών »die Notwendigkeit«. χρεών ἐστι heißt: es ist not; es tut not; es muß (z. B. so geschehen, so bleiben); es geht nicht anders. Mit

diesen Worten übersetzt man das Wort χρεών und seine Verwandten auch bei der Auslegung des »Lehrgedichtes« des Parmenides. Er gebraucht das Wort öfter. Sein Denken und Sagen steht zeitlich und sachlich in der nächsten Nähe zu Anaximander. Selbst wenn die Übersetzungen von χρεών richtig sind, sagen sie uns zu wenig, weil sie zuviel an Ungenauem und Ungefährem anklingen lassen und weil wir nicht wissen, wie dieses Unbestimmte innerhalb des griechischen Denkens unbestimmt ist. Die Wörter »Notwendigkeit«, »es ist not«, »nötig« sind uns wohl geläufig, aber wir geraten sofort ins Dunkle, wenn wir dem nachdenken, was »Not« und »Notwendigkeit« ist, wobei erst noch fraglich bleibt, wo wir uns dabei im Verständnisbereich des griechischen Denkens bewegen.

»Not« bedeutet eigentlich Zwang; »nöten«, »nötigen« heißt: zwingen. Der Zwang wiederum bedrängt. Das häufig und hart Bedrängende ist die Entbehrung, die Hilflosigkeit. Daher gilt zumeist die »Not« als der Mangel; wir sprechen in Kriegszeiten z. B. von der notleidenden Bevölkerung und meinen damit, daß ihr die Hilfsmittel zum »Leben« fehlen, welcher Mangel drückt und bedrückt und niederdrückt, gleichsam zusammenpreßt, womit eine anschauliche Bedeutung von »zwingen« genannt ist: einem Geld in die Hand zwingen; sich durch eine Menge hindurchzwängen. Dächten wir aber die nötigende Not als Mangel, dann dächten wir schon nicht mehr das Wesen der Not. Das Nötigende ist das Zwingende. Dieses braucht aber nicht ein Mangel zu sein. Vielleicht nötigt auch der Überfluß und zwar in eigener und vielleicht eigentlicher Weise. Wir lassen es für die Übersetzung von χρεών genug sein mit dem Wort »Not« oder »Nötigung«. Das Wort und gar der Begriff »Notwendigkeit« sagt noch anderes und vermutlich noch Unbestimmteres und Vieldeutigeres. Allerdings trennen wir uns nicht gern von diesem Wort, weil es zugleich einen hohen Klang hat, der vermutlich die Übersetzer veranlaßte, τὸ χρεών durch »die Notwendigkeit« wiederzugeben. Sie ist das, was keine andere Möglichkeit verstattet, keinen anderen Weg zuläßt als den einen, auf den sie den Gang der Dinge schickt, ohne daß die Nötigung ein blinder Zwang sein müßte. So gedacht, meint »die

Notwendigkeit« die Schickung und das Schicksal. τὸ χρεών, in dieser Bedeutung gedacht, leiht dem Spruch einen tieferen Sinn. Ob aber auch einen klaren und seinem Inhalt gemäßen, bleibt zu bedenken. »Schickung« und »Schicksal« sind hohe Worte, obzwar sie heute bei uns Gefahr laufen, vernutzt zu werden und zu einem allzu oft hervorgebrachten Wortschall herabzusinken. Gesetzt aber, wir lassen den Worten »Schickung«, »Schicksal«, »Notwendigkeit« noch den hohen Klang, so daß wir sie nur dort gebrauchen, wo wir selten genug einmal wagen, Höchstes und Letztes im Seienden, vielleicht das Sein selber zu nennen; selbst dann und gerade dann wird uns deutlich, wie unbeholfen wir mit diesen Worten ins Verschlossene und Verborgene sprechen. Wir nehmen die Worte fast gewaltsam dafür in Anspruch, durch sie das Genannte zu begreifen. Die Worte gelten so als Namen für »Begriffe«, die nichts ergreifen und fassen und so in ihrem Gebrauch der Rechtfertigung ermangeln. Wir denken bei solchem Wörtergebrauch, durch den Ungesprochenes und Unsägliches zur Sprache kommen möchte, an eine Bemerkung Kants, die er seiner Erörterung über »Die Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt« vorausschickt (Kr.d.r.V. A 84/85, B 117): »Es gibt indessen auch usurpierte Begriffe, wie etwa *Glück*, *Schicksal*, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: *quid juris*, in Anspruch genommen werden, da man alsdann wegen der Deduktion derselben in nicht geringe Verlegenheit gerät, indem man keinen deutlichen Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugnis eines Gebrauchs deutlich würde.«[81]

Wir lassen hier die Frage offen, ob die Worte und Namen, die das Sein selbst nennen, nicht das Seiende, überhaupt »Begriffe« aussprechen, ob deren »Bedeutungen« überhaupt eine »Deduktion« im Sinne Kants zulassen. Vielleicht eignet solchen Worten

[81] Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft.* Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. (Phil. Bibl. Bd. 37 a), Meiner, Leipzig 1926.

und der Art, wie sie das Sein sagen, eine eigene, mit allen anderen unvergleichliche Bestimmtheit, die sie von derjenigen der poetischen Worte ebenso weit entfernt wie von der Exaktheit der Begriffe der Wissenschaften. Die Worte des Denkens haben ihr Schickliches. Sie können weder »usurpierte«, noch »deduzierte«, noch »definierte«, ja überhaupt keine »Begriffe« enthalten. Gleichwohl nennen sie ihre »Sache«, falls das Sein selber überhaupt dergleichen »ist«, gebundener und angestrengter und unablässiger, als das je ein zugreifender Begriff vermag. Das Denken, gesetzt daß es das Zudenkende denkt und sich nicht in abgegriffenen Begriffen der Metaphysik herumtreibt, versagt seinen Worten jede »Nachsicht«, indem es darauf achtet, daß sich ihm die Worte von dort her zusprechen, wohin sie ihrer Herkunft nach gehören. Darum dürfen wir der Anstrengung nicht ausweichen, zu fragen, wohin τὸ χρεών als bedeutendes Wort gehört.

Der erste Satz im Spruch des Anaximander hat diese Frage schon vor langer Zeit beantwortet. Es liegt an uns, die Antwort zu hören. τὸ χρεών denken wir dann schicklich, wenn wir es im vorhinein als solches Wort denken, das von den ὄντα sagt, von den Anwesenden; τὸ χρεών hören wir als das Wort, das nichts anderes als das Anwesen der Anwesenden nennt und zwar das Anwesen in dem, wie es west. Dieses Wesende kommt in dem zur Sprache, was der Spruch über γένεσις und φθορά spricht. Er sagt, für γένεσις und φθορά sei das ἐξ ὧν und das εἰς ταῦτα das Selbige. τὸ χρεών ist zwar in das für uns und sogar für Anaximander gewissermaßen Verhüllte gesprochen, aber entsprechend seiner Zugehörigkeit in diesen Satz keineswegs ins Leere und Abgezogene.

Deshalb müssen wir jetzt versuchen, Zweierlei, das Eins ist, zumal zu denken. Einmal gilt es, der Anweisung nachzugehen, die in der richtigen Übersetzung von τὸ χρεών durch »die Not« an noch Ungedachtem beschlossen liegt. Zugleich gilt es, darauf zu achten, das auf diesem Wege Zu-denkende aus dem Zusammenhang dessen zu denken, was der Satz sagt, der in das Wort τὸ χρεών ausklingt. τὸ χρεών nennt γένεσις, das Entstehen in das Anwesen, und φθορά, das Entgehen aus dem Anwesen. Jedoch ist

das Anwesen nicht ein Zustand, zu dem γένεσις nur hin und aus dem φθορά wegführt. Vielmehr ist das ent-gehende Entstehen in einem mit dem entstehenden Entgehen das Wesen des Anwesens selbst. τὸ χρεών ist dasjenige, was dem Entstehen und Entgehen ihr »woheraus« und »wohin« als das Selbe wesen läßt und sie dergestalt in ihr Zusammen im vorhinein fügt und verfügt. τὸ χρεών ist dieses Selbe selber, ist das Verfügende selber. Inwiefern? Was hat solches von γένεσις und φθορά her zu denkende Verfügen, das das Ihrige[?] verfügt, mit τὸ χρεών zu tun? Was liegt darin, daß Anaximander sagt, die Weise, wie Entstehen und Entgehen, d. h. das Anwesen als solches verfügt ist, ereigne sich κατὰ τὸ χρεών? Inwiefern kann Anaximander das Verfügende τὸ χρεών nennen, was wir in unserer Sprache zunächst durch das Wort »die Not« ausdrücken. Was ist »die Not«?

Es gilt jetzt im wörtlichen Sinne, daß wir »der Not« gehorchen, auf das hinhören, was unsere Sprache in diesem Wort sagt, und es gilt zugleich, das Gesagte in dem Zusammenhang zu denken, aus dem das Wort τὸ χρεών spricht. Wir sind daher zweifach gebunden und können nicht mehr dem eigenen Trieb folgen, der sich etwas Verständliches vorstellen möchte, nur um das Dunkle des Wortes τὸ χρεών wegzudrängen oder durch den Anschein zu ersetzen, als sei mit der Übersetzung von τὸ χρεών durch »die Notwendigkeit« alles klar, da doch jedermann versteht, daß die Notwendigkeit das »Müssen« ist. Was könnte uns bekannter sein als dieses?

b) Auslegung von τὸ χρεών aus dem im ersten Teil des Spruches Gedachten: τὸ χρεών = das *Wesen* des An-wesens

α) Die lexikalische Bedeutung von »Not« als Leitfaden der Auslegung. τὸ χρεών: die »nötigende« Ver-fügung von Ent-stehen und Ent-gehen bzw. von Gewähren und Einbehalten in die »Selbigkeit« des Anwesens. Nötigung als gewaltloses, nicht ablassendes Weisen bzw. als sein lassender Anspruch. τὸ χρεών: der (das einige An-wesen als solches) sein lassende Anspruch, d. i. »der Brauch«

Τὸ χρεών übersetzen wir zunächst, einer gewissen sprachlichen Richtigkeit folgend, durch »die Not«. Um den abgeleiteten Gedanken des »Mangels« von dem Wort »Not« fernzuhalten, sprechen wir von der »nötigenden Not«. Not ist Nötigung. Not »nötet«, wie ein alter Wortgebrauch sagt. »Nöten«, »nötigen« ist »zwingen«. Das Wort »nötigen«, was das Wesen der Not anzeigt, schlägt uns freilich allzu leicht in eine einseitige Bedeutungsrichtung aus. Wir denken bei der Nötigung sogleich an die Anwendung von Gewalt, an Willkür, an Zwangsmaßnahmen. Allein, das Zwingen, Nötigen der Not ist nicht »notwendig« ein Zwang. Jeder Zwang ist zwar ein Zwingen. Aber nicht jedes Zwingen ist Zwang im Sinne des Durchsetzens und Erpressens um jeden Preis mit jedem und allen Mitteln. Was bedeutet dann Zwingen? Gibt es das zwanglose Zwingen? Das Zwingen ohne die Maßnahmen von Gewalt und Gewalttätigkeit, ohne Druck, ohne Pressen? Gibt es ein Zwingen, das nicht nur außerhalb des Verhältnisses von Druck und Stoß, Treiben und Trieb waltet, sondern überhaupt nicht in den Bereich von Beziehungen zwischen Seiendem und Seiendem gehört? Wenn dies zutrifft, dann müssen wir vom Wesen des Zwingens, d. h. der Not und ihrem Nötigen, den Gedanken fernhalten, daß das Zwingende demjenigen, das es »angeht« und »betrifft«, d. h. in einem weiten Sinne bezwingt, eine Gewalt antut. Das Zwingen wäre dann kein »Tun«, d. h. kein Setzen und kein Zusetzen, das

sich an etwas zu schaffen macht. Wir müßten uns dann zu dem Gedanken versteigen, der das Zwingen nicht als ein Tun, sondern als ein Lassen denkt. Wir müßten dann auch die Grundbedeutung des Wortes »Zwingen« aufgeben, die doch das »Zwängen« meint. Gewiß. Aber uns liegt auch nur daran, am Leitfaden des Wortes »die Not«, τὸ χρεών, das zu denken, was in Bezug auf das im Anaximandrischen Satz Gesagte, d. h. in Bezug auf das Verfügen von Entstehen und Entgehen aus dem Selben in das Selbe, das Nötigen und Zwingen sein könnte.

Man spricht vom »zwingenden« Beweis. Worin besteht hier das Zwingen? Ein Beweis, auch der zwingendste, übt keinen Zwang aus, insofern er nicht Gewalt braucht und uns nicht in das Unumgängliche preßt. Wir können uns immer noch der »Stringenz« eines Beweises entziehen, sei es, daß wir seine Grundlage nicht anerkennen, sei es, daß wir uns aus einer Willkür ihm verschließen. Und selbst da, wo wir dem Beweis »folgen«, d. h. nicht nur ihm nachgehen, sondern auf ihn hören, geschieht dies in der Freiheit der Zustimmung und nicht unter Zwang, als könnte das Beweisen als solches uns etwas antun und die Anerkennung erpressen. Das Zwingende des Beweises bezieht sich überhaupt nicht auf uns, sondern bleibt im Beweisgang selbst dergestalt, daß das eine, was gewiesen wird, auf das andere als das zu ihm Gehörige weist und nur auf dieses. Das Zwingen ist hier das weisende nicht Ablassen vom Erweisen des Zusammengehörigen als eines solchen. Beweisen ist das Bestehen auf dem Sehenlassen des Zusammengehörigen, deren eines das andere zu sich, d. h. in das Zusammengehören zwingt, d. h. von diesem nicht abläßt. Was da zwingend zu einander gehört, tut sich gegenseitig nichts an und setzt sich nicht wechselweise unter Druck. Im Zwingen des also Zwingenden waltet ein Lassen, und zwar von der seltenen Art des Nicht-Ablassens. Dann gibt es doch ein Zwingen ohne Gewalt- und Zwangsmaßnahme: das Zwingen im Sinne des Nicht-Weichens, ne-cedere – das Nötigen der necessitas. Aber dieses Nicht-Weichen ist doch ein geheimer Zwang; allerdings – als Zwingen. Das Zwingende im Weisen des Beweises waltet freilich in dem

besonderen Bezirk der Erkenntnis und des Erkannten als solchen, innerhalb des Seienden im »Sein« des Erkanntseins.

Auch hier ist das Zwingen immer noch als der Bezug eines Seienden zu einem anderen Seienden gemeint. Beruht aber das Wesen der Nötigung der Not, das Wesen von τὸ χρεών, in einem Zwingen, dann bezieht sich zwar auch dieses Zwingen auf Seiendes, nämlich auf τὰ ὄντα. Allein, dieser Bezug geht das Seiende als solches an, es in seinem Sein. Dieses west jedoch nach dem ersten Satz des Spruches als Anwesen, welches Anwesen in dem eigentümlichen Zueinander von Entstehen und Entgehen beruht. Das Zwingen, in τὸ χρεών gedacht, geht das Anwesen als solches an.

Das Zwingen selber aber hat den Grundzug des Nicht-Ablassens. Wir fragen: wovon? Die Antwort wird lauten: von dem, was das Wesen im Anwesen erfüllt. Und was ist dies? Daß Entstehen (γένεσις) aus dem her ent-geht, in das Entgehen (φθορά) entsteht; daß aus dem Selben Entstehen gewährt ist, in welches Selbe das Entgehen einbehalten ist. Dieses gewährende Einbehalten, das die Einheit von Entstehen und Entgehen und so das Anwesen selber fügt, ist das Selbe als ein Lassen, das von sich selbst nicht abläßt: das Unablassende im Lassen: das reine Zwingen, das einzig das Wesen des Anwesens verfügt: das Verfügen von γένεσις und φθορά in das Selbe ihres ἐξ ὧν und εἰς ταῦτα.

Als dieses einzige Zwingen nimmt τὸ χρεών das Wesen des Anwesens in einen Anspruch und zwar in den Anspruch darauf, daß das also Beanspruchte, das Sein, als es selber, in gewährtem Entstehen und einbehaltenen Entgehen, wese. Das reine Zwingen als solches Lassen beansprucht das Anwesen, um es zu lassen. Wir sagen: τὸ χρεών »braucht« das Anwesen. τὸ χρεών ist als dieser unablässig lassende Anspruch »der Brauch«. Dieses Wort halten wir künftig als die Übersetzung für τὸ χρεών fest. Vielleicht entspricht es in seiner Wurzelbedeutung und in seinem Wortlaut am ehesten dem griechischen Wort. Das Befremdliche des Wortes »Brauch« soll absichtlich bestehen bleiben. Es darf dies auch unter der einen Bedingung, daß wir zugleich die jetzt erneut andrängenden Mißdeutungen fernhalten. Dabei ergibt sich, daß

wir mit dem Wort »der Brauch« für τὸ χρεών nicht nur einem alten Wort die verschüttete Bedeutung zurückgeben und das Wort ursprünglich wiedergewinnen, sondern daß wir zugleich und vor allem im Durchdenken seiner Bedeutung eben den verborgenen Wesensverhalt denken, der dem Sein selber nach dem Spruch des Anaximander eignet, gesetzt immer, τὸ χρεών nenne das Wesende im Anwesen des Anwesenden.

β) Verdeutlichung der Auslegung des χρεών als »Brauch«: »Brauchen« = bedürfen *und* dürfen. Der »Brauch« als einbehaltendes Gewähren, als Versammlung von Ent-stehen und Ent-gehen in die Einheit des An-wesens, als einbehaltendes Wesenlassen des An-wesens als *Weile*

Wenn wir gewöhnlich das Wort »Brauch« hören, »es ist der Brauch«, dann meinen wir damit »das Übliche«. Wir bringen den »Brauch« in die Nähe von Sitte. »Brauchen« verstehen wir im Sinn von »nötig haben«, bedürfen, während »dürfen«, »darfen« seinerseits bedeutet: den Gebrauch von etwas haben, z. B. der Freiheit, diese »genießen«. Das »genießen« in diesem ursprünglichen Sinne meint das lateinische Wort frui (fruitio Dei); dasselbe »Wort« ist »brauchen« – brauchen: etwas, das zugesprochen ist, in Anspruch nehmen. Der reine Anspruch im Nicht-Ablassen vom Lassen, das reine Lassen als gewährendes Einbehalten, das nichts in Besitz nimmt, sondern nur einbehält, um zu lassen, nämlich um das Anwesen in sein Wesen zu entlassen, das Wesen des reinen Zwingens. Dieses ist das reine Brauchen: der Brauch. »Das Genießen« verstehen wir meistens in dem abgeleiteten Sinne des Verzehrs und Verbrauchs aus einer Sucht. Das ursprünglich in sich brauchende Genießen ist kein Brauchen zu einem Nutzen, da es selbst in dem Selben, worin es braucht, das Lassen ist aus der Unablässigkeit des einbehaltenden Gewährens. Entstehen zum Anwesen, aus Anwesen Entgehen, Anwesen als entgehendes Entstehen und entstehendes Entgehen gehören zusammen, sind in ihr Wesen versammelt im Brauch. Deshalb sagt der Spruch von

ihnen, den also Verfügten, sie wesen und entstehen κατὰ τὸ χρεών. Wir übersetzen jetzt: »füglich dem Brauch«. Dieser aber ist der reine Anspruch des lassenden Zwingens: die Gewähr von Entstehen, welche Gewähr ist Einbehalten von Entgehen; das Entstehen als die Weise des An- und Her-Wesens ist zumal Entgehen aus Anwesen. Das An-wesen ist wesenhaft eine Weile; d. h. es ist nicht nur eine Zeit lang, sondern diese Weile selbst und darum wesenhaft je eine Weile. Das Lassen des Brauchs läßt das Anwesen als Weile wesen und nur als solche.

Das τὸ χρεών sagt in der Weise eines Winkes in das Zudenkende. Zu denken, nicht bloß mit einem Namen zu bezeichnen, ist das Sein selber. Im Wort τὸ χρεών wird das Sein selber gelichtet und ins Unverborgene gebracht, dies auch dann, wenn das Ausgesprochene selbst noch verhüllt und vollends die Unverborgenheit, in der es sich lichtet, verborgen bleiben. Der Brauch erbringt, indem er das Anwesen als je die Weile wesen läßt, die Bracht, in deren Glanz Seiendes als Anwesendes erscheint und verscheint.

Aber τὸ χρεών ist nicht das letzte Wort des Spruches über das Sein des Seienden, sondern nur das letzte Wort seines ersten Satzes, der, mit dem zweiten verklammert, aus der Einheit mit diesem sein eigenes Sagen voll ausspricht. Die Auslegung des ersten Satzes können wir jetzt in die dadurch erlangte Übersetzung übernehmen:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ ἡ φθορὰ εἰς ταῦτα γίνεται κατὰ τὸ χρεών·

»Aus welchem her aber das Entstehen sich bringt den Anwesenden auch sogar das Entgehen zu diesem hin (als dem Selben) entsteht füglich dem Brauch;«.

## ZWEITES KAPITEL

# Der zweite Teil des Spruches

### *I. Das »Worüber« des zweiten Satzes: αὐτά bzw. τὰ ὄντα*

### *§ 14. Destruktion der philologischen, traditionellen Auslegung des zweiten Satzes als einer »poetischen« Wiederholung des ersten. Der Unterschied zwischen dem »Subjekt« des ersten und dem des zweiten Satzes: γένεσις und φθορά (= das Sein) – αὐτά bzw. τὰ ὄντα (= das Seiende). Die Frage nach der ungesprochenen Unterscheidung von Sein und Seiendem als dem Grunde des Unterschiedes beider Sätze*

Der zweite Satz des Spruches lautet:
διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις [τῆς ἀδικίας] κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.
Nach der Übersetzung von Diels:
»Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit.«
Der zweite Satz ist an den ersten durch das γάρ (»denn«) angeknüpft. Wir nannten das γάρ ein Rätselwort[82], weil aus ihm nicht sogleich erkennbar ist, ob es den zweiten Satz als Folge des ersten oder als dessen Grund anzeigt; oder ob überhaupt ein anderes als das Grund-Folge-Verhältnis im Hinblick auf die Zusammengehörigkeit der beiden Sätze des Spruches zu denken ist. Die wesentliche Frage nach dem Verhältnis der beiden Sätze innerhalb der

[82] Vgl. oben S. 29.
Anm. d. Hg.: Der Ausdruck »Rätselwort« kommt selbst S. 29 nicht vor, wohl aber ist das γάρ der Sache nach als Rätselwort gekennzeichnet.

Einheit des Spruches, die wir schon zu Beginn der Erläuterungen streiften[83], läßt sich wohl erst dann beantworten, wenn die Auslegung beider Sätze den hinreichen[d] deutlichen Blick in das Ganze dessen gewährt, wovon und worüber der Spruch eigentlich spricht. Die genannte Frage drängt sich jetzt auch deshalb übereilt herein, als noch gar nicht erwiesen ist, ob der Spruch überhaupt aus zwei verschiedenen Sätzen besteht. Die Möglichkeit der Meinung, der zweite Satz wiederhole nur – und zwar in »mehr poetischen«[84] Ausdrücken – den ersten, ist noch nicht zurückgewiesen. Diese Meinung beruht einmal auf einer unbegründeten Auffassung des ersten und auch zugleich auf einer flüchtigen Lesung des zweiten Satzes.

Wenn der zweite Satz mehr poetisch sprechen soll gegenüber dem ersten, dann muß dieser in der »poetischen« Sprache sprechen. Eine solche Sprache vernimmt man, weil die Auffassung herrscht, der Satz spreche eine Erkenntnis über den beobachteten Naturprozeß und die darin herrschende Veränderlichkeit der Dinge aus. Wie es mit der Behauptung steht, der Satz und der Spruch überhaupt gehöre in die »Naturphilosophie«, wird sich im folgenden entscheiden. Die bisherige Erläuterung zeigte nur dieses: der erste Satz handelt von den ὄντα, »den Anwesenden«. Von »der Natur« ist nirgends die Rede. Die Auslegung des ersten Satzes ergab jedoch die deutlichere Einsicht, daß er über γένεσις und φθορά spricht, genauer[:] über das versammelte Zusammengehören von Entstehen und Entgehen in das Selbe, als welches »der Brauch« genannt ist. Inskünftig müssen wir den also hervorgekommenen Unterschied festhalten zwischen dem, »wovon« ein Satz spricht, und dem, »worüber« er spricht. Das, »worüber« ein Satz spricht, ist dasjenige, was seinen Aussagen unterliegt: das Unterliegen[de], das Subjectum. Im ersten Satz sind »Subjekt«: ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορά, »das Entstehen und das Entgehen«. Soll dann der zweite Satz die poetische Umschreibung des ersten sein, dann muß er dasselbe Thema und d. h. das selbe Subjekt haben.

[83] Vgl. oben S. 29.

[84] Anm. d. Hg.: Vgl. oben S. 8: ποιητικωτέροις ὀνόμασι (Simplikios).

Wie beginnt der zweite Satz? δίδουσι γὰρ αὐτά ..., »denn sie zahlen ...«. Wer sind »sie«? Was ist mit αὐτά, dem Subjekt des zweiten Satzes, gemeint? Das Pronomen αὐτά steht im Plural. Sind γένεσις und φθορά gemeint, das Subjekt des ersten Satzes? Nein; denn sonst müßte der zweite Satz beginnen δίδουσι γὰρ αὐταί .... Also hat der zweite Satz nicht das selbe Subjekt wie der erste. Er sagt »über« etwas anderes aus, was keineswegs verwehrt, daß er »von« dem Selben spricht, davon auch der erste Satz spricht. So können wir z. B. »von« einem Baum in zwei Sätzen sprechen, wobei deren einer »über« die Wurzel, der andere über die Blätter aussagt. Vermutlich ist aber der Unterschied der Subjekte des ersten und zweiten Satzes im Spruch des Anaximander ein wesentlich anderer, insofern er nicht nur zwei verschiedene »Bestandteile« des selben Seienden betrifft.

Der philologischen Meinung, der zweite Satz sei nur die mehr poetische Umschreibung des ersten, wird durch die simple Feststellung der Verschiedenheit der Satzsubjekte der Boden entzogen. Damit ist allerdings die Meinung, der zweite Satz spreche in mehr poetischen Ausdrücken, noch nicht als irrig erwiesen. Er könnte sehr wohl über anderes als der erste Satz und doch poetisch darüber sprechen. Welche Bewandtnis es mit dem poetischen Charakter des zweiten Satzes hat, läßt sich erst erörtern[?], wenn nicht nur klar gestellt ist, worüber der zweite Satz nicht spricht, sondern worüber er eigens und im Unterschied zum ersten aussagt.

Das Subjekt des zweiten Satzes lautet αὐτά, »sie«. Schon beim vorläufigen Durchblick durch den ganzen Spruch begegnete die Frage, worauf im ersten Satz sich das αὐτά des zweiten Satzes beziehe.[85] αὐτά, »sie«, meint jedenfall etwas schon Genanntes. Der erste Satz nennt eigens im Plural das Neutrum τὰ ὄντα. Dagegen bezieht sich das ὧν in ἐξ ὧν auf etwas zurück, was das Selbe ist wie das ταῦτα, worauf das εἰς ταῦτα hinweist. Jenes Selbe aber erkannten [wir] als τὸ χρεών. Wenngleich nun der Beginn des zweiten Satzes δίδουσι γὰρ αὐτά unmittelbar an τὸ χρεών anschließt und

[85] Vgl. oben S. 35 f.

das Subjekt des zweiten Satzes auf τὸ χρεών sich beziehen könnte, müßte doch in diesem Fall statt αὐτά eindeutig αὐτό stehen. Dann könnte im folgenden aber auch nicht von ἀλλήλοις (»einander«) die Rede sein. Mithin bleibt nur die einzige Möglichkeit, daß sich das αὐτά als Subjekt des zweiten Satzes auf τὰ ὄντα im ersten Satz bezieht. Diese Beziehung wird auch schon beim ersten Hören des ganzen Spruches wie von selbst gedacht. Deshalb haben wir uns bereits bei den einleitenden Erörterungen für das Bestehen der Rückbeziehung von αὐτά auf τὰ ὄντα entschieden. Wenn nun aber das Subjekt des zweiten Satzes, das αὐτά, die ὄντα des ersten Satzes nennt, dann handelt der zweite Satz »über« das, »wovon« der Spruch im Ganzen spricht. Damit ist nur gezeigt, daß beide Sätze »von« dem Selben sprechen und deshalb zusammengehören. Insofern nun aber der zweite Satz zwar »von« dem Selben wie der erste, aber nicht »über« das Selbe spricht, muß jenes Selbe, wovon er spricht, τὰ ὄντα (»das Anwesende«), selbst den Anhalt bieten für eine andere Hinsicht auf es. Der erste Satz sagt eher über γένεσις καὶ φθορά aus im Hinblick auf das »Anwesende«[86], denn die beiden Aussagewörter des ersten Satzes ἔστιν und γίνεται beziehen sich auf ἡ γένεσις und ἡ φθορά. Der zweite Satz sagt über das Anwesende aus, denn hier bezieht sich das Aussagewort δίδουσι auf αὐτά, nämlich τὰ ὄντα. Aber die Frage bleibt, in welcher Hinsicht. Oder ist dies bereits keine ernstliche Frage mehr, gesetzt, daß wir uns noch daran erinnern, daß und inwiefern τὰ ὄντα (τὸ ὄν) als Partizipium wesenhaft zweideutig ist.[87] τὰ ὄντα bedeutet, verbal gedacht, das Seiend-Sein (das Sein), es bedeutet, nominal gedacht, das Seiende selber. Vom Anwesenden kann demnach so gesprochen werden, daß entweder über das Anwesen des Anwesenden ausgesagt wird oder über das Anwesende selber. Dieses nennt das Subjekt des zweiten Satzes. Allein, so wenig wie der erste Satz über das Sein (Anwesen als γένεσις – φθορά) des Seienden aussagen kann, ohne »von« Seienden des gesagten Seins zu

[86] Vgl. oben S. 122 f.

[87] Vgl. oben S. 41 f.

* In der Hs.: S. 42 f. [Verschreibung].

handeln, ebenso wenig kann umgekehrt der zweite Satz über das Seiende selber aussagen, ohne vom Sein des Seienden zu sprechen. Seiendes und Sein, Anwesendes und Anwesen sind nicht getrennt und nicht trennbar wie Seiendes von Seiendem, wohl dagegen sind sie von einander unterschieden, in einer Unterscheidung, die mit anderen nicht verglichen werden kann. Im ὄν als Participium ist aus der Unterscheidung gedacht. Sie selbst als solche bleibt ungedacht. Sie west nur, indem sie die unterscheidbaren »Zwei« für die wesenhafte Zweideutigkeit gewährt.

Das Wort τὰ ὄντα ist jedoch nicht nur als Participium wesenhaft zweideutig, es ist dies zugleich auch als Plural des Neutrum, ohne daß wir schon entscheiden können, ob beide Zweideutigkeiten sich decken oder nicht. Die plurale Wortform nennt hier durch den vorgesetzten bestimmten Artikel »alles Seiende« in der Einheit seiner Versammlung. Das Wort ist so gedacht ein Singular und zwar der Singular, der selbst »singulär« ist. Zugleich aber nennt das Wort je jedes Seiende: »die Anwesenden«.

Wir sind in Hinblick auf die Zweideutigkeit des pluralen Neutrums versucht, also zu schließen: der erste Satz spricht über das Anwesen der Anwesenden, somit über das, worin alle Anwesenden als solche einig sind. Der zweite Satz spricht über das Anwesende selber, das in der Mannigfaltigkeit der je Einzelnen gedacht wird. Wir wollen diesen »Schluß« nicht ziehen, weil wir überhaupt vermeiden wollen, nur durch Schlußfolgerungen etwas über den Inhalt des Spruches auszumachen. Wir möchten nur lernen, erläuternd Ungedachtes und Unbeachtetes unserem Blick zuzuweisen und so das Zu-denkende aufzuschließen. Deshalb achten wir jetzt vor allem darauf, was der zweite Satz selbst aussagt, dessen Subjekt inzwischen nach einer wesentlichen Hinsicht bestimmt wurde. Dadurch sind wir in den Stand gesetzt, der Hinsicht folgend auf das zu blicken, worüber er spricht: auf die Anwesenden.

Doch, wer oder was sind »die Anwesenden«, τὰ ὄντα? Mit dieser Frage stehen wir plötzlich erneut im Unklaren. So weitläufig wir auf dem durchlaufenen Weg das zu klären versuchten, was τὰ ὄντα nennt, so wenig haben wir bislang die jetzt aufgetauchte

Frage beantwortet: wer oder was sind »die Anwesenden«? Diese Frage ist noch nicht einmal deutlich genug gestellt, obzwar sie uns beiläufig immer wieder nahegekommen sein mag.

## *§ 15. Τὰ ὄντα.*
## *Aufweis der bereichlosen Weite von τὰ ὄντα im Durchgang durch die Destruktion der gewohnten Auslegung von τὰ ὄντα als des gesonderten Bereiches der »Natur«*

### a) Τὰ ὄντα: Alles Anwesende, »das Seiende«, »die Natur«. Natur als φύσις, d. i. als von sich her Aufgehen, Ent-stehen, An-wesen

In der Frage ist gefragt: welcher Bereich des Seienden ist mit τὰ ὄντα gemeint? Aber wenn τὰ ὄντα schlechthin gesagt ist, ohne Einschränkung, dann kann nur alles Anwesende gemeint sein, nicht irgend ein gesonderter Bereich. Doch was gehört »alles« zum Anwesenden? Wie der Name uns schon weist, wohl alles, was uns, den Menschen »gegenüber« ist. Auch wenn wir die neuzeitliche Auslegung »des Seienden« als des »Realen« und des »Objekts« für ein Subjekt hier fernhalten, auch wenn wir vermeiden, in das griechisch zu denkende Seiende als »das Anwesende« den Charakter des Gegenständlichen und gar des Gegenstandes für ein »Bewußtsein« hineinzudeuten, wenn wir das Anwesende als das von sich aus Herwesende denken, zeigt es sich uns als das »Gegenüber«. Mit Hilfe dieses »Zeichens« können wir ausmachen, was zum Anwesenden gehört – nämlich das, was auch in den Übersetzungen von τὰ ὄντα genannt ist, »die Dinge«. »Das Anwesende« umfaßt das Seiende, das, als mögliches »Gegenüber« für den Menschen, vom Menschen unterschieden bleibt. Diese Ausgrenzung des Bereichs, den die ὄντα ausmachen, scheint auch das Wort τὰ ἐόντα aus dem Iliasvers nahezulegen.[88] τὰ ὄντα ist »das Gegenwärtige«, das »zur Zeit«

[88] Anm. d. Hg.: *Ilias* I, 70. Vgl. S. 56 f.

Anwesende. Zu welcher Zeit?, fragen wir. Zu der Zeit, da jeweils Menschen vom »Seienden« sprechend irgendwie darauf bezogen sind. Was jeweils zu solcher Zeit jedes Mal anwest, ist das, was dem Menschen zu jeder Zeit und überallhin gegenüber ist und ihn umgibt. Dieses, den Menschen je schon Umgebende, kennen wir als »die Natur«. τὰ ὄντα sind, im Hinblick auf den Bereich gedacht, die »Naturdinge«. Darum scheinen die genannten Übersetzungen des Spruches insofern gemäßer zu sprechen, als sie durch das Wort »die Dinge« zugleich den Bereich dessen eingrenzen, was als Gegenüber den Menschen umgibt. Dagegen läßt der Ausdruck »das Seiende« alles im Unbestimmten. Andererseits nennt unser Sprachgebrauch, d. h. stets eine fest eingewöhnte Art zu denken, mit dem Wort »das Seiende« zumeist dasjenige, was dem Menschen und seinem Denken gegenüber und vom Menschen verschieden ist. τὰ ὄντα bedeutet »das Seiende« unter Ausschluß des Menschen: das in einem ausgezeichneten Sinne, nämlich vor einer Herstellung durch menschliches Tun schon Anwesende, die »Natur« aus ihrer Beständigkeit im Unterschied zur stets wankenden und wechselnden »Geschichte« des Menschen, die »Natur« im Unterschied zu allem menschlichen Gebild und Gewerk, zur »Kultur«, die »Natur« als das in sich verschlossene Beruhende im Unterschied zur Wachheit und Unruhe des Selbstbewußtseins des »Geistes«. Das Seiende, also gegen »Geschichte«, »Kunst«, »Kultur«, »Geist« unterschieden, ist die »Natur« im Sinne des anwesend Bleibenden. Von hier aus gesehen hat es in der Tat seinen guten Sinn, die frühen Denker, die über das Seiende denken, »Naturphilosophen«[89] zu nennen.

Worüber spricht aber Anaximanders Spruch? Über das Bleibende? Der erste Satz sagt über Entstehen und Entgehen aus. Der zweite Satz nennt sogar »Strafe«, »Buße«, »Ungerechtigkeit«, »Ruchlosigkeit«, was alles doch, der Sache nach gedacht, den Menschen angeht und keineswegs die Dinge der Natur. Diese stehen zwar unter »Gesetzen«, obzwar auch erst im Sinne der Vergegenständ-

[89] Anm. d. Hg.: Vgl. S. 6.

lichung der »Natur« durch die moderne Wissenschaft. Keinesfalls aber stehen die Naturdinge unter »Straf«- und »Sitten«-gesetzen. Sollte nicht doch, vom zweiten Satz her gedacht, mit dem »Seienden« das Menschliche und der Mensch gemeint sein[?] Aber in diesem Fall bliebe es für unser Ohr wenigstens doch wieder befremdlich, daß die Menschen »das Anwesende« genannt werden. Wären sie gemeint, dann stünde Anaximander leicht das Wort οἱ θνητοί, »die Sterblichen« zu Gebot, das auch die Dichter gern zur Benennung des Menschen gebrauchen. Außerdem stünde an der Stelle des Neutrum αὐτά nun αὐτοί. Demnach kann mit αὐτά doch nur der sachhafte Bereich der Dinge gemeint sein. Die Naturdinge sind »das« Seiende.

Allein, noch einmal sperren wir uns gegen diese Ausgrenzung des Bereiches der ὄντα, weil doch die damit ausgeschlossenen Menschen auch sind und zum »Seienden« gehören. Mögen die Menschen auch »sterblich« sein, d. h. nach der üblichen Meinung »vergänglich« und somit nicht ein ständig Anwesendes, so sind sie doch andererseits nicht schlechthin ein Nichts, selbst dann nicht, wenn wir das Menschenwesen nach dem Wort Pindars als σκιᾶς ὄναρ, als »eines Schattens ein Traum«[90] denken. Dürfen wir denn jemals annehmen, der zweite Satz des Spruches spreche über »die Anwesenden«, die Seienden unter Ausschluß des Menschen, zugleich aber so, daß er zur Kennzeichnung der Weise des nichtmenschlichen Seins des Seienden ausschließlich menschliche Verhältnisse in die Vorstellung bringt? Das hieße unterstellen, daß dasjenige Seiende, dessen Sein zur Kennzeichnung des Seienden angerufen wird, nicht zum Seienden gehöre. Diesen Ungedanken denke wer mag. Wie sollen wir aber jetzt auf die Frage, welcher Bereich mit dem Namen τὰ ὄντα genannt sei, endgültig antworten?

[90] Pindar, *Pythia VIII*, Vers 95 sq.: σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος. *Pindari Carmina cum fragmentis selectis*, a.a.O., S. 144.

Anm. d. Hg.: Die ungewöhnliche Übersetzung »eines Schattens ein Traum« findet sich auch auf einem Zettel, auf den Heidegger seine Übersetzung der Verse 93–97 notiert und den er in sein Handexemplar der Pindari Carmina (ed. Schroeder) eingelegt hat. Vgl. Anhang II, Nr. 43. Vgl. auch S. 79.

Von der einen Seite drängt sich als »das Seiende« die »Natur« auf, als das bleibend Anwesende unter Ausschluß des flüchtigen »Wesens«, das wir den Menschen nennen. Von der anderen Seite her gedacht, können wir uns auch nicht dazu entschließen, den Menschen wie ein schlechthin Nicht-Seiendes aus dem Bereich des Seienden auszuschließen. Trotzdem wagt die übliche Auslegung von τὰ ὄντα als »[die] Dinge« dieses Unmögliche. Sie findet ihre philosophischen Stützen darin, daß alte Überlieferung berichtet, die frühen Denker handelten περὶ φύσεως, »über die Natur«.[91] Diese Überlieferung wird in ihrer Echtheit bekräftigt durch die Ansicht, das anfängliche, d. h. in diesem Falle das anfängerhafte Denken beginne »natürlich« zunächst mit der Betrachtung des zunächst Vorliegenden, das sich zunächst in seinen eindrucksvollen Gewalten darstellt. Dies aber ist »die Natur«. τὰ δεινά, »das unheimlich Gewaltige«, geht das Denken des Menschen und zumal das Denken der Griechen allerdings zuerst und ständig an. Aber ein Chorlied aus der »Antigone« des Sophokles sagt auch sogleich in seinem Beginn, daß umheimlicher, gewaltiger nichts anderes sei als der Mensch. Sophokles spricht aber hier und zumal durch den Chor keine »private« Ansicht einer »Dichterpersönlichkeit« aus, die es zum Glück in Griechenland nie gab. Wenn also die frühen Denker, woran nicht zu zweifeln ist, über die φύσις denken, diese aber den Grundzug des δεινόν hat, des »unheimlich Gewaltigen«, dann muß wohl gerade der Mensch zur φύσις gehören, ohne damit zu einem bloßen Naturding herabgesetzt zu werden, von welchem »Ding« die Griechen vielleicht überhaupt nichts wissen.

Immer näher rückt uns der Gedanke, daß dann möglicher Weise φύσις, griechisch gedacht, etwas anderes meint als »Natur«, obwohl uns das geläufige Verständnis und das Wörterbuch dies versichern. φύσις bedeutet das Von-sich-aus-Aufgehen; als dieses ist es das jeweils nicht Geheure und [Ge-]Waltige: das Entstehen in das An-wesen, das An-wesen selber. Das Wort φύσις ist keineswegs

[91] [zu S.] 145, vgl. S. 217 f.

so, wie wir längst durch die Übersetzung »Natur« verleitet sind, zu meinen, auf »die Natur« eingeschränkt im Unterschied zu »Kultur«, »Geschichte«, »Kunst« und »Geist«. Dies sind durchgängig spätere und uneigentliche Unterscheidungen, die den Bereich der φύσις nicht nur einengen, sondern das Wesentliche, was das Wort meint, verdecken. Das Wort meint nicht einen Bereich des Seienden, auch nicht das Seiende in der nominalen Bedeutung, sondern das Seiendsein des Seienden, das Anwesen des Anwesenden als des aufgehend Erscheinenden. Die »Natur« im eigentlichen Sinne ist, wenn sie überhaupt in das Griechische zurück gedacht werden darf, nur ein Bezirk der φύσις neben anderen. Darum ist auch der Mensch als ein Seiender weder von der φύσις ausgeschlossen, noch ist er, wenn er in sie eingeschlossen bleibt, dadurch bloß »naturhaft« (»organisch«, ungeschichtlich, ungeistig) vorgestellt.

### b) Die Zugehörigkeit des Menschen zur φύσις und seine Sonderstellung als Sterblicher. Der Tod als das Äußerste des Anwesens und als das Innerste aller Anwesung. Die Götter als zum Anwesenden Gehörige. τὰ ὄντα = τὰ πάντα

Mit dieser Zugehörigkeit des Menschen zur φύσις wird allerdings dem Denken und zumal unserem Denken dies aufgegeben: endlich einmal darüber nachzusinnen, was es heißt, daß der Mensch ein Seiender, griechisch gedacht ein »Anwesender« ist. Sagt dies nur, auch der Mensch sei wie jedes vorkommende Ding anwesend, unter anderen Vorkommenden auch auftauchend und so innerhalb des Vorkommenden sich umhertreibend und dergestalt »in der Welt«? Dabei heißt »Welt« dann nur das Ganze des vorkommenden Anwesenden. Oder heißt dies, der Mensch sei anwesend, doch in jedem Falle auch oder vor allem, er sei nach seiner Weise, menschlicher Weise, anwesend? Das dürfen wir vermuten. Wir müssen sogar annehmen, daß den Griechen die menschliche Art anzuwesen so eindeutig und einhellig war mit dem Wesen des Anwesens, daß sie darüber nur Weniges sagten. Demzufolge mei-

nen wir dann allzu übereilt, die Griechen hätten über das Sein des menschlicherweise Seienden kaum nachgedacht. Zwar redet man seit einiger Zeit viel vom »griechischen Menschen« und seit langem laut vom »Humanismus« der Antike, ohne sich jeweils einfallen zu lassen, einmal ernstlich zu fragen, welcher Seiende denn der griechische Mensch als »der menschliche« sei. Diese Frage läßt sich gar nicht beantworten ohne eine Besinnung auf das, was für die Griechen »Sein« selbst, nicht nur das Sein des Menschen, bedeutete. Die Frage läßt sich nicht einmal fragen, ohne eine solche Besinnung.

Die Griechen erfahren das Sein des Menschen dergestalt, daß sie diese Seienden mit dem Namen οἱ θνητοί, »die Sterblichen«, ansprechen. Man tut so, als sei diese Auslegung der Seinsart des Menschen das Selbstverständlichste von der Welt. »Sterblich« heißt »vergänglich« und nennt den Unterschied zu den »Unsterblichen«, den »ewigen Göttern«. Aber »Tiere« und »Pflanzen« sind auch »vergänglich« und verlieren als »Lebewesen« ihr Leben; sie »sterben« und sind doch nicht »die« Sterblichen. Solche sind nur die Menschen. Das »Sterbliche« des Menschen muß ihn in seinem Sein auszeichnen dergestalt, daß auch das Sterben des Menschen einen ausgezeichneten Bezug zum Tod in sich birgt, wenn anders das Sterben sich auf den Tod bezieht. Es wird vielen freilich als »trivial« vorkommen, wenn das hier eigens ausgesprochen wird. Allein, wenn wir »die Sterblichen« nur im Unterschied zu den »Unsterblichen« vorstellen, denken wir die Bestimmung »sterblich« überhaupt nicht. »Sterblich«, θνητός bedeutet nicht: zufolge des Todes vergänglich, sondern: θνητός ist ein Seiendes, insofern es sterben kann. Das Tier »stirbt«, insofern es durch das Aufhören des Lebens verendet. Aber das Tier kann nicht »sterben«, gesetzt daß »sterben« heißt, auf den Tod zugehen. Dergleichen vermag nur Seiendes, dessen Sein so west, daß ihm der Tod als ankommend an-west. Nur wo der Tod an-wesend her-wartet auf ein Seiendes und wesenhaft seiner wartet, ist ein Seiendes in der Möglichkeit des Sterbens und also »sterblich«. Zum Sterben gehört, daß das sterblich Seiende in seinem Sein warten, wartend auf die

Gegen-wart des Todes bezogen sein kann. Seiendes, das im Grunde seines Seins dergestalt wartend ist, ist θνητός. Dieses Seiende wartet dem Tod auch dann entgegen, wenn dessen Gegenwart nicht jeden Augenblick vorgestellt, zu Zeiten nicht einmal eigens bekannt und verstanden, sondern in einem mehrfachen Sinn vergessen ist. Doch auch »vergessen« kann nur solches Seiendes, das An-wesendem entgegenwartet, auf Anwesendes zu selbst irgendwie gesammelt und bei diesem anwesend bleibt. Nur Seiendes, das, anwesend »bei« Anwesendem, diesem entgegen wartet und seiner irgendwie wartet, kann Anwesendes »behalten« oder vergessen. Wesentliche Fragen müssen hier offen bleiben.

Aber eine Frage sei wenigstens gestellt im Hinblick darauf, daß die Bestimmung ὁ θνητός, »der Sterbliche«, das Menschsein des griechisch erfahrenen Menschenwesens auszeichnet und als »Sein« aus dem »Anwesen« her zu denken ist. Zu fragen bleibt: Ist der Tod, der den Menschen an-gehend anwest, nur ein Anwesendes unter vielen anderen mit dem einzigen Unterschied, daß er das letzte den Menschen An-wesende bleibt? Oder ist das Anwesen solcher Ankunft, die nicht erst im Augenblick des Sterbens »im Leben« auftritt, der Grund-Zug [...]* alles An-wesens? Ist das Äußerste des An-wesens, das wir den Tod nennen, zugleich das Innerste aller Anwesung von Anwesendem? Wenn es so wäre, wäre es gleichwohl übereilt, zu sagen, alles Sein des Seienden trage einen Zug des Todes in sich. Und dennoch könnte alles »Sein« »tödlich« »sein«, ohne daß solches Wesen überall und jederzeit dem Menschen zum Bewußtsein käme. Vielleicht gehört solches Wesen zum Sein des Seienden, indem es sich bei solchem Gehören verhüllte, welche Verhüllung freilich wiederum nicht nichts ist. Trifft dies zu, daß der Tod nicht nur ein »Fall« von An-wesen bleibt, sondern daß sein Anwesen alles Anwesen zuvor durchwaltet, in einer von uns noch kaum denkbaren Weise, dann liegt in der griechischen Auslegung des Menschen, daß er der Anwesende »sei«, der zum äußersten An-wesen, das ihn angeht, »zum Tod«,

* [Ein Wort unleserlich]

selber an-wesen könne, eine Zuweisung des Menschen in das Seiende (τὰ ὄντα), wie sie ursprünglicher und inniger nicht gedacht werden kann.[92] Wenn wir mit der so zu denkenden Zugehörigkeit des Menschen in das Seiende ernst machen, können wir vielleicht, von Anderem, was uns angeht, abgesehen, manches noch lernen im Durchdenken des Dichtens und Sagens der Griechen. Diejenigen, die es angeht, mögen erfahrend prüfen, ob nicht, wenn wir aus solchen Bezügen denken, all das in anderer Wesentlichkeit uns angeht, was man sonst z. B. über die griechische Tragödie zu erzählen pflegt.

Doch haben die Griechen das, was wir über θνητός und Anwesen uns zu überlegen gaben, »wirklich« gedacht? Wo ist denn dergleichen ausgesprochen? Aber muß denn alles, was gedacht wird, ausgesprochen sein? Wir versteifen uns hier nicht darauf, daß die Griechen das hier Vorgebrachte selbst schon ausgesprochen haben. Wir kehren uns allerdings auch nicht, was wie Willkür aussieht, daran, daß man einwenden könnte, wenn das Vorgebrachte nicht »literarisch« belegbar ist, bleibt es eine Erfindung und als vermeintliche Erläuterung »unsachlich« und darum falsch. Wir setzen hier lediglich voraus, daß die Dichtenden und Denkenden der Griechen, wenn sie die Menschen als οἱ θνητοί, »die Sterblichen«, ansprechen, [sie] auch als diejenigen denken, die in einem ausgezeichneten Bezug des Todes zu ihm selbst »sind«, was wohl nur zu bedenken ist, wenn das Wesen des Seins als Anwesen erfahren wird.

Dies Eine wird deutlicher: Der Mensch ist nicht nur auch ein Seiendes und demzufolge unter die ὄντα gehörig, sondern der Mensch ist ein in mehrfältiger Weise An-wesender: an-wesend zu dem, was auf ihn zu an-west, an-wesend im Zueinander seinesgleichen, an-wesend bei all dem auch noch in gewisser Weise so, wie Feld und Baum und Haus anwesen – ohne doch je in solchem An-wesen sein Wesen zu haben.[93]

Auch die Götter sind An-wesende, anders wiederum denn die

[92] Anm. d. Hg.: vgl. Anhang II, Nr. 19.

[93] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 4, Nr. 20 und Nr. 22.

Menschen, anders als Gewächse und Getier und die Dinge sonst. τὰ ὄντα bedeutet daher alles, was in irgend einer Weise von sich her ent-stehend aufgeht, aufgehend anwest und also wesend der φύσις gehört. τὰ ὄντα sind τὰ πάντα: das All der Anwesenden in der Einheit der Versammlung ihres vielfältigen Wesens. Die φύσις ist vor allen Göttern und Menschen, von keinem dieser je her-gestellt und herstellbar (vgl. Heraklit, Frg. 30).[94] Wir müssen erst langsam lernen, dies rein zu erfahren und noch reiner zu denken, ohne daß wir unversehens den Vorstellungen eines »materialistischen« »Monismus« anheimfallen, der in der geläufigen Form eine Ausgeburt der modernen Wissenschaft ist, ohne daß wir aber auch im Denken der φύσις einen Pantheismus befürchten, der als Gespenst vor dem »wissenschaftlichen« und darum [in] untheologischen Vorstellungen [befangenen] Theismus auftaucht. Wir werden erst langsam lernen müssen, das griechisch gedachte »Sein« zu denken, nicht deswegen, um die griechische Philosophie historisch genauer auszulegen, sondern einzig im Hinblick auf das kommende Geschick des Menschen, der, wenn er noch sein Wesen zu retten vermag, zuerst auf den Bezug des Seins zu ihm hinausdenken muß – und auf nichts anderes sonst.[95]

c) *Ausblick*: Die griechische Erfahrung des Seins als φύσις und das kommende Geschick. Das Ereignis der Lichtung des Seins in der griechischen Frühe, die Ungedachtheit der Unverborgenheit und die daraus folgenden bereichshaften Beschränkungen des Seins. τὰ ὄντα: die bereichlose Weite des Anwesens alles Anwesenden (Homer, *Ilias* 70)

Darum gilt es hier für uns, im Hinblick auf die Umgrenzung des Bereiches der ὄντα dieses zu erkennen: Gerade weil die frühen

[94] Heraklit, Fragment 30. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5. Aufl. hrsg. von Walther Kranz. Berlin 1934ff. Bd. I, S. 157f. [κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ...].

[95] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 29.

Denker der Griechen über die φύσις denken, deshalb können sie nicht »Natur-Philosophen« sein, weder in dem Sinne, daß sie nur »die Natur« als gesonderten Bereich denken, noch in dem Sinne, daß sie alles Seiende als »Natur«, naturalistisch denken, aber auch und vor allem nicht in dem Sinne, daß Natur, φύσις, zwar eine allgemeine Bestimmung des Seins, aber doch nur eine recht vorläufige bedeuten könnte, die dann in späterer Zeit überwunden und aufgehoben wird. In der φύσις ist das Sein selber, das Anwesen in der bereichlosen Weite gedacht, der die Allheit des Anwesenden zugehört. Wie anders aber sollte das Sein des Seienden gedacht werden, gesetzt, daß das Sein selber dabei dem Denken sich zuspricht, als so, daß das Sein selber in irgend einer Weise sich ins Unverborgene bringt, ohne daß doch wiederum diese Unverborgenheit des also Unverborgenen, ohne daß die Wahrheit des Seins selber schon gedacht wird. Die Wahrheit des Seins selber bleibt das anfänglich Ungedachte, weil sie das eigentlich Zu-denkende bleibt. Aber dieses Zu-denkende kann auch nur bleiben was es ist, wenn jemals zuvor das Denken vom Sein selber in sein Wesen gerufen ist und so erst einmal erfahren hat, wohin es gehört. Selbst diese Erfahrung verbürgt nicht, daß das Denken von sich aus die Nähe innehält, in der das Zu-denkende das Denken angeht. Darum erscheint überall hinsichtlich des Seins selbst und seiner Bestimmung durch alle Bemühungen des Denkens das Fragwürdige hindurch und zwar in seiner fragwürdigsten Gestalt. Das aber ist das Selbstverständliche, worin das Sein des Seienden jederzeit und überallhin sich aus dem Seienden schon bestätigt.[96] Ist einmal das Sein und mit ihm das Seiende selber gelichtet, dann scheint das Seiende selber in seinem Reichtum und in den Möglichkeiten der Hinsichten, die es anzubieten hat, der einzige Bereich, aus dem her das Sein selbst bestimmbar bleibt, gesetzt, daß es dann überhaupt einer Bestimmung bedarf, die über das Verständliche seines allgemeinen Wesens hinausgeht.

Mit dem einzigen Ereignis, daß das Sein selber sich dem Den-

[96] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 3.

ken der abendländischen Frühzeit lichtet, fällt das Andere zusammen, daß sich das Sein zugleich in einer eigentümlichen Weise beschränkt. Diese Einschränkung des eigenen Wesens entscheidet über die Geschichte des Seins. Wir müssen auf diese Beschränkung aufmerksam werden, um auch nur einigermaßen deutlich zu erkennen, wo unser Denken sich bewegt, wenn es dem Spruch des Anaximander nachdenkt; denn immer wieder beunruhigt die Frage, was τὰ ὄντα bedeuten mag, in welchem zweideutigen Wort das genannt ist, wovon und worüber die beiden Sätze des Spruches sagen.

Der Hinweis auf die in ihrem Wesen und in ihrer Herkunft noch dunkle Einschränkung des Seins bleibt auf dem Gang dieser Vorlesungen unvermeidlich notdürftig.[97] Das Sein wird anfänglich im Sinne des φύσις-haften Anwesens, mehr unausgesprochen als entschieden und gegründet erwiesen, in der bereichlosen Weite der Allheit des Anwesenden gedacht. Gleichwohl bringt sich das Sein in einer seltsamen Beschränkung zur Sprache, die sich durch die ganze Geschichte des Seins, die das Abendland selber ist, hindurchzieht. Der vielberufene Spruch des Parmenides (Frg. 5) τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι sagt, »Denken« und »Sein« seien das Selbe.[98] Wie auch immer dieser Spruch aus hinreichender Besinnung auf das griechisch zu verstehende »Denken« und »Sein« gedeutet werden mag, das Eine wird klar: Um νοεῖν und εἶναι als das Selbe zu setzen, müssen beide schon unterschieden sein. Ohne die Entgegensetzung von εἶναι (»Sein«) zum νοεῖν (»Denken«) kann überhaupt vom einen und anderen nicht gesprochen, geschweige denn gefragt werden, ob sie das Selbe seien oder nicht. Ob die spätere neuzeitliche Unterscheidung zwischen »Sein« und »Bewußtsein« überhaupt ein Recht hat, sich auf den Spruch des Parmenides zu berufen, bleibe hier offen. Daß sie aber den Gegensatz von »Sein« und »Bewußtsein« setzt und auch somit auf einer Einschränkung des »Seins« – grundlos vielleicht –

[97] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 44 und Nr 45.

[98] Parmenides, Fragment 3 (früher 5). Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5. Aufl. hrsg. von Walther Kranz, Berlin 1934 ff., Bd. I, S. 231.

gründet, läßt sich so wenig bestreiten wie ihre Herkunft aus dem, was sich für das Denken des Parmenides schon entschieden hat[99]. Zu der Entgegensetzung von »Sein« und »Denken« gesellten sich früh und gleich dunkel in ihrer Herkunft und in ihrem wechselweisen Zusammenhang andere. Die Einschränkungen des Seins, die sich in den Unterscheidungen aussprechen: »Sein« und »Nichtsein« (Nichts), »Sein« und »Schein«, »Sein« und »Werden«. Späteren Ursprungs sind dann die Unterscheidungen von »Sein« und »Bewußtsein«, »Sein« und »Wahrheit«, »Sein« und »Sollen« und die letzte: »Sein« und »Wert«. Jede dieser Unterscheidungen, die das menschliche »Denken« nicht »gemacht« hat, zeigt nicht nur eine je andere Möglichkeit der Beschränkung des Seins, sondern diese Möglichkeiten deuten ihrerseits auf einen verborgenen Reichtum im Wesen des Seins selber. Wie anders sonst könnte denn das Sein auch in die Mannigfaltigkeit von Stellungen gelangen, auf die alle genannten Gegenüber-Stellungen zurückgehen.

In diesen Beschränkungen, die überdies nicht beliebig auftauchen, zeigt das Sein selber zumal sein einschränkendes Wesen und seinen Wesensreichtum; zeigt all dieses, indem es alles doch verhüllt, so daß vielleicht die Einschränkungen selber in dieses Verhüllen gehören.[100] Denn dieses müssen wir uns wenigstens zu bedenken geben, ohne daß wir ihm jetzt nachgehen dürfen: Was da alles gegen das »Sein« in die Unterscheidung zu stehen kommt, das Denken, der Schein, das Werden, die Wahrheit, das Sollen, der Wert, ist doch niemals ein nichtiges Nichts, sondern etwas, das ist, und als «Seiendes« in einem »Sein« beruht und als so Beruhendes zum »Sein« gehört, dem es, es einschränkend, gleichwohl entgegen steht. Das gilt auch und gerade hinsichtlich der Unterscheidung »Sein« und »Bewußtsein«, wo schon durch den Wortlaut ins Ohr springt, daß auf beiden »Seiten« je »Sein« gedacht wird. Demnach bleibt das »Sein« des Bewußt-»seins« verhüllt und ungedacht, obzwar dem »Bewußt-sein« aufgetragen wird, in sich alles »Sein« zu »konstituieren«. Man könnte, um dies hier bei-

[99] Siehe oben S. 59.

[100] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 46.

läufig zu erwähnen, auf den Gedanken verfallen, das »Sein« des »Bewußt-seins« werde deshalb kein »Problem«, weil doch, was wir in unserer Sprache »Bewußt-sein« nennen, in der Sache auf die conscientia des ego cogito, auf la conscience, zurückgehe, in welchen Benennungen freilich nirgends das »esse« und »sein« zur Sprache komme, und weshalb wohl auch die Frage darnach ohne Anlaß und Anhalt bleibe. Diese Überlegung dächte, falls man einmal darauf verfiele, zu oberflächlich. Daß im Denken, das die conscientia und das ego cogito zum fundamentum inconcussum, zum unerschütterten Unterbau aller Philosophie erklärt, die erste Frage, die noch vor aller prima philosophia liegt, die Frage nach dem Sein eben dieses vermeintlichen Unterbaues, unterbleibt, liegt nicht daran, daß in conscientia und conscience und ego cogito das Sein nicht genannt wird, sondern conscientia und conscience und cogito, die Mitwisserschaft des Vorstellens, werden maßgebend für die Auslegung des Seins selber, weil das Sein selbst nicht mehr in seiner Wesensweite und schon gar nicht hinsichtlich seiner Wahrheit gedacht wird. Nicht gedacht aber wird es keineswegs deshalb, weil die Denker, die vom »Bewußtsein« her zu denken gerufen sind, nur eine Frage nach dem Sein des Bewußtseins versäumt haben oder gar etwa nicht fähig waren, »radikal« genug zu denken, sondern weil das Sein sich selber sich entzogen hat, welchem Entzug zufolge gerade jener »Radikalismus« des Denkens beginnt, den wir als Beginn der neuzeitlichen Metaphysik kennen. In allen Einschränkungen, in die das Sein gelangt, entzieht es sich selbst, im entschiedensten jedoch in jener Einschränkung, von der man meint, sie sei keine und könne eine solche gar nicht sein, da doch das Sein alles auf seiner Seite habe, in der Unterscheidung von »Sein« und »Nichts«.

Daß die genannten und hier nur mehr aufgezählten Einschränkungen das abendländische Denken beherrschen, ist ein Zeichen dafür, daß die bereichlose Weite des Seins selber aus diesem selbst her sich verhüllt. Darum gingen wir in die Irre, wollten wir meinen, diese Einschränkungen ließen sich, nachdem sie einmal gesammelt und aufgereiht seien, durch eine geeignete »Dialek-

tik« vermitteln und beseitigen. Als ob menschliches Denken so geradezu beseitigen und »aufheben« könnte, was das Sein selber verfügt. Als ob dafür gar ein Denken geeignet wäre, das noch nicht einmal diese Einschränkungen als solche bedacht hat, sondern sich mit der Meinung zufrieden gibt, »Sein« sei eben nun einmal der »generellste« Begriff. Die »Wissenschaft«, die auf dieser seltsamen Erkenntnis sich aufbaut, heißt »Ontologie«. Doch nach allem Gesagten darf uns jetzt nicht die »Ontologie« beschäftigen, sondern wir sind daran gehalten, in der Unruhe zu bleiben über das, was in dem frühen Namen τὰ ὄντα genannt und gedacht sein könnte.

Denkt der Spruch des Anaximander τὰ ὄντα in der bereichlosen Weite des Alls des Anwesenden oder denkt er »die Seienden« aus der Einengung auf »die Dinge« oder »die Natur«? Es besteht nach allem Gesagten kein Grund, diese zweite Möglichkeit anzunehmen trotz der vielleicht schon heraufziehenden Beschränkung des εἶναι gegen das νοεῖν und λέγειν.[101] Wir müssen uns allerdings von der seit langem festgelegten aber späteren Überlieferung frei machen, die das Denken der Frühzeit als »Naturphilosophie« auffaßt, demgemäß ihre Quellen auswählt und ausdeutet. Aber wir brauchen uns, um ins Freie zu blicken, nicht bloß an dies Negative der Ausschaltung der Überlieferung zu klammern, die nach anderer Hinsicht ihre Geltung behält. Wir besitzen zum Glück noch ein Positivum, das uns einen Wink gibt, wie wir τὰ ὄντα im Spruch des Anaximander zu denken haben. Es ist die Sprache Homers. Der schon genannte Vers 70 aus dem ersten Buch der Ilias sei noch einmal bedacht.

Vom Seher Kalchas wird gesagt, er erkenne τὰ ἐόντα, nicht nur das Gewesene und das Kommende – sondern das gegenwärtig Anwesende, was zur Zeit sich begibt[102]. Gemeint ist das, was zur Zeit im Lager der Achäer, was um und in Troia geschieht, die Geschicke der Völker, die Weite und das Walten der Götter, das Handeln und Raten der Helden, das Weben und Wesen der

[101] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 2.
[102] Anm. d. Hg.: Vgl. S. 56.

Elemente. All dieses in einem ist gemeint, wenn »das Seiende« ge[nannt] wird. Grund- und sinnlos wäre es anzunehmen, Homer versuche hier dem Kalchas die philosophische Erkenntnis der Natur oder auch nur die Kenntnis der Naturdinge zuzuschreiben. Was Kalchas weiß, erkennt er nur aus seiner μαντοσύνη, aus dem seherischen Blick in die sonst verhüllten Geschicke, nicht aber aus dem Denken, das freilich auch anderen Wesens ist als die wissenschaftliche Erforschung, die jeweils und zwar notwendig einen Bezirk aus dem Seienden für ihre Untersuchung ausgrenzt. Der Plural des Neutrum des wesenhaft zweideutigen Partizipiums τὸ ὄν nennt aber im Spruch eines Denkers das All des Anwesenden in der bereichlosen Weite seines Anwesens.

Das Wort αὐτά, das Subjekt im zweiten Satz des Spruches, nennt τὰ ὄντα in diesem Sinne. »Über« die Anwesenden selber wird ausgesagt. Was aber allein ausgesagt werden kann, ist das, was die Anwesenden als solche angeht, ihre Anwesenheit.

## *II. Das, »was« über τὰ ὄντα ausgesagt wird: δίκη – τίσις – ἀδικία – ἡ τοῦ χρόνου τάξις*

### *§ 16. Die Frage der Übersetzung der genannten Worte. Destruktion der traditionellen Auslegung derselben als aus dem sittlichen Bereich auf die Natur übertragener »poetischer« Metaphern. Auslegung derselben als bereichlos weiter Worte des Seins qua An-wesen. Die Unterscheidung von Sein und Seiendem als Leitfaden und die verborgene Not der ihr folgenden Auslegung*

Der zweite Satz beginnt: δίδουσι γὰρ αὐτὰ δίκην, »denn sie zahlen einander Strafe« (Diels). Die Worte klingen in der Tat befremdlich. Vom Anwesen des Anwesenden ist hier weit und breit keine Rede. Wer vollends und ganz unvorbereitet und unbereit den Spruch hört, der plötzlich von δίκη »Strafe«, τίσις »Buße«, ἀδικία »Ungerechtigkeit« spricht, wer zu allem Mangel an Besinnung noch voraussetzt, der Spruch gehöre eigentlich zur »Naturphilosophie«, der wird wie von selbst zu der Meinung geführt, der Satz rede in poetischen Bildern und übertrage rechtlich-sittliche Verhältnisse in den Naturprozeß, spreche also in »Metaphern«.

Die Erläuterung des ersten Satzes dürfte uns indessen doch zu einiger Vorsicht gestimmt haben. Auch wenn wir uns noch gar nicht auf den Inhalt des ersten Satzes berufen, wozu der zweite Satz selbst durch das γάρ schon anleitet, kann uns der erste Satz gleichwohl auf Wesentliches bringen. Die beiden Worte, die das Subjekt des ersten Satzes nennen, das, worüber er jedenfalls nach dem grammatischen Bau aussagt, lautete ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορά, das Entstehen und das Entgehen. Beide Worte sind so alt wie δίκη, τίσις und ἀδικία. »Alt« meint hier: die Worte sagen in anfänglicher Erfahrnis des »Seins«. Sie sind noch nicht »Termini«, Titel für ausgeformte »Begriffe«, die aus einem besonders gerichteten Erfassen und Aufgreifen des Seienden durch besondere Ausgren-

zung herausgearbeitet und zur aussagenden Verwendung festgelegt sind. γένεσις und φθορά nennen das Entstehen aus dem Abwesen in das Anwesen und das Entgehen aus dem Anwesen in das Abwesen. Wir dürfen, was die Worte nennen, nicht nach den späteren kausal-mechanischen Vorstellungen vom Ablauf der Naturvorgänge denken. Diese und die heutige geläufige Vorstellungsart ist uns sogar noch bei der Auslegung der »Physik« des Aristoteles verwehrt, die eine Lehre von den »vier Ursachen« aufstellt, deren griechisch zu denkendes Wesen uns noch verborgen ist. Wenn nun aber schon γένεσις und φθορά im Spruch des Anaximander keine spätere, d. h. naturphilosophische und gar naturwissenschaftliche Deutung dulden, dann muß auch hinsichtlich der Wörter δίκη, τίσις, ἀδικία, τάξις, χρόνος doch wenigstens überlegt werden, ob sie sich geradehin »juristisch«-»moralisch« ausdeuten lassen, immer freilich gesetzt, daß wir im Spruch das Anfänglich-Griechische suchen und nicht Späteres, wozu auch das gemeinüblich Verständliche gehört.

Bei einer schon vor Jahren vorgetragenen Auslegung des Spruches[103] hat sich ein Mißverständnis geltend gemacht, dem kurz begegnet sei. Wenn die Erläuterung der Wörter δίκη, τίσις, ἀδικία dafürhält, daß »juristische« und »moralische« Vorstellungen aus dem Spiel bleiben, dann heißt das nicht, die Erläuterung fuße auf der Meinung, die Frühzeit der Griechen habe »Recht« und »Sitte« nicht gekannt. Wohl dagegen kommt die Erläuterung aus einem deutenden Entwurf der Frühzeit des griechischen Denkens, der die Besinnung darauf für nötig hält, was die frühen Gedanken der genannten Worte unter Ausschaltung römischer Vorstellungen von »Recht und Gerechtigkeit«, was sie unter Ausschaltung von christlichen Vorstellungen über »Sittlichkeit« und »Ethik« sagen. Doch selbst wenn wir jetzt den eigentümlich griechischen Vorstellun-

[103] Martin Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1932, hrsg. von Peter Trawny (in Nachfolge von Heinrich Hüni), *Gesamtausgabe* Band 35, in Vorbereitung.

Anm. d. Hg.: Der Band enthält ca. 50 maschinenschriftlich transkribierte Seiten zu Anaximander.

gen von »Recht« und »Sittlichkeit« nachforschten, wäre die hier nötige Besinnung noch nicht am entscheidenden Ort angelangt. Denn es könnte immer die Möglichkeit bestehen, daß die alten Wörter frühzeitige Worte sind, die aus einer solchen Wesensweite des Denkens sprechen, daß sie nichts Geringeres nennen als »das Sein« selber. In diesem Falle wären auch noch die rein griechisch gedachten Bedeutungen, die »Rechtliches« und »Sittliches« meinen, schon bereichhafte Beschränkungen der wesensweiten Worte vom »Sein«. In diesem Fall wären die Worte im zweiten Satz des Spruches nicht nur keine poetischen Umschreibungen für den Naturprozeß, sondern sie wären gar noch anfänglichere, dem »Sein« nähere Worte als γένεσις und φθορά.

Die Überlegung dieser Möglichkeit denkt allerdings aus der Unterscheidung zwischen bereichlos weiten Worten des Seins selber und den bereichhaften Worten, die dergestalt Seiendes nennen. Diese Unterscheidung deckt sich keineswegs mit derjenigen von »generellen«, unbestimmt allgemeinen »Begriffen« und spezifischen, in bestimmter Weise verengten »Begriffen«. Diese Unterscheidung ist eine logische nach Vorstellungen; jene ist eine seinsgeschichtliche nach dem Geschick des Seins und des Erscheinens des Seienden im Sein. Die bereichlose Weite der anfänglich sagenden Worte der Frühzeit hat nichts gemein mit der verblasenen Leere späterer Begriffe. Jene Weite ist die erst zu denkende Fülle des Einzigen, des Seins selber, nicht aber die ins Leere zerdachte Dürftigkeit der Vorstellungen von etwas im Allgemeinen. Diese Unterscheidung gilt nicht nur von den Worten δίκη, τίσις, ἀδικία, χρεών, sie gilt auch und gerade von ὄν, ὄντα und εἶναι. Es gilt, eines Tages zu erfahren, daß das anfängliche Denken weder an einer »archaischen Logik«, noch an einer »Prä-Logik«, weil überhaupt noch nicht an einer »Logik« zu messen ist. Weil dieses Denken denkender ist als das nachkommende, d. h. weil es noch näher bleibt dem Sein als dem Zu-denkenden, deshalb besitzt es »noch« keine »Logik«.

Falls wir die Wörter des Spruches am Leitfaden der genannten Unterscheidung denken dürfen oder gar zufolge einer verborge-

nen Not so denken müssen und wenn wir ihr folgend dem Spruch das Frühzeitige nach Möglichkeit lassen, dann wird klar: δίκη, τίσις, ἀδικία nennen weder nur menschliche Verhältnisse, noch sind sie auf Naturvorgänge bezogen, sondern sie sagen einzig und einfach über das, wovon der Spruch spricht: vom Anwesenden über dessen Anwesen.

### *§ 17. Δίδωσι δίκην.*

*Δίκη. Destruktion der traditionellen Auslegung (ius, iustitia) und Rücknahme in die griechische »Auslege«: δίκη = »Recht«, »Fug und Recht«. δίκη (δεικνύναι): der weisend verfügende Fug. Διδόναι = »geben«. Auslegung aus dem fügenden »Brauch« (τὸ χρεών). διδόναι δίκην: »gehörenlassen Fug dem Brauch«*

Das Subjektswort des zweiten Satzes αὐτά nennt die Anwesenden. Der Satz sagt über sie im Beginn: δίδουσι γὰρ … δίκην. Lassen wir jetzt die massiven juristischen Vorstellungen von »Strafe« und »Sühne« und »zahlen« fahren, übersetzen wir nur erst um ein Weniges wörtlicher, dann sagt der zweite Satz: »sie (die Anwesenden) geben nämlich Recht …«. Wir können also doch nicht vermeiden, δίκη durch »Recht« zu übersetzen. Aber es besteht auch kein Anlaß, »Recht« in der Bedeutung von ius oder gar iustitia zu denken. Wir könnten statt dessen einfach der Bedeutung folgen, die sich in der sprachlichen Wendung »recht geben« ausspricht, was soviel bedeutet wie »zustimmen«, »einverstanden sein«. Doch diese Deutung von δίκη wäre nicht weniger willkürlich als die Unterstellung eines juristischen Wortsinnes. Wie entgehen wir der Gefahr der Willkür? Woher nehmen wir die Anweisung, wie wir δίκη übersetzen sollen und wie nicht? Woher anders als von dort her, wohin wir vor aller Übersetzung erst übersetzen müssen? Woher anders als aus dem Offenen der Auslege, in das Anaximanders Spruch selbst hineinspricht, wenn er mit τὰ ὄντα das nennt, wovon in allen Teilen des Spruches die Rede ist. Wozu suchen wir Belege für die Bedeutung des Wortes δίκη anderswo, wenn der

Spruch des Anaximander selbst frühzeitig das Wort zur Sprache bringt? τὰ ὄντα δίκην δίδουσι – »die Anwesenden geben Recht ...«. Das Wort »Recht« bleibt zunächst ein Hilfswort, das so lange nichts sagt, als wir nicht gedacht haben, inwiefern »die Anwesenden« überhaupt etwas »geben« können. Was haben die Anwesenden und zwar als die Anwesenden zu geben? Und vor allem, wem sollen sie etwas geben? Darüber ist im zweiten Satz, jedenfalls seinem Wortlaut nach, nichts gesagt. »Wem« und »wohin« die ὄντα als solche »etwas« geben, wird sich erst bestimmen lassen, wenn klar geworden ist, inwiefern sie überhaupt »geben« und »geben« können oder gar »geben« müssen. Läßt sich darüber etwas sagen, ohne daß wir erneut Gefahr laufen, nur etwas auszudenken? Wenigstens daran bleiben wir gehalten, daß es sich um das διδόναι δίκην handelt: Recht geben. An irgendeinen eigenen Zug seiner eigenen Bedeutung müssen wir uns doch auch halten, wenn wir das griechische Wort δίκη mitdenken sollen, wenn wir διδόναι als »geben« zu erläutern versuchen. In solcher Verlegenheit hilft bisweilen die Zuflucht zur Wurzelbedeutung des Wortes. Aber sie hilft nur, falls sie überhaupt feststeht, unter wesentlichen Vorbehalten, daß sie erprüft wird an dem, was der Sachzusammenhang selbst sagt, in dem das fragliche Wort steht. Das gewöhnlich als übersetzendes Wort gebrauchte »Recht« geht zurück auf rectus, »gerade«, »aufrecht«, »wagrecht«*, »lotrecht« – das Rechte meint hier dergleichen wie ein Weisen in eine »Richtung«, aber ein »Weisen«, das nicht etwa nur in die Richtung zeigt, sondern die Richtung nimmt, genommen hat und so sich fügt, weil es das Fügende ist. Sollte δίκη mit δείκνυμι, »zeigen«, verwandt sein, dann wäre δίκη dergleichen wie das Weisen, aber nicht nach der Art des Zeigens, in der ein »Wegweiser« zeigt, sondern wie der Weg selbst und ursprünglicher noch als dieser, der immer schon in sich birgt, daß er durch ein Gehen ergangen ist, das sich zu ihm und auf ihn und sein Ergehen verfügt hat, und solche Verfügung ist. δίκη läßt sich dann in unsere Sprache übersetzen durch die Fuge, die ver-

* Alte Schreibweise. Heute: waagrecht.

fügend fügt und Fügung ist – nicht nur weisend, sondern eigens in den Anspruch nehmend: die Fuge als der Fug, den die Weisheit unserer Sprache schon mit dem »Recht« zusammengedacht hat, indem sie uns sagen läßt: »mit Fug und Recht«.

Δίδουσι γὰρ αὐτὰ δίκην, »sie (die Anwesenden) geben nämlich Fug ...«. »Geben« können die Anwesenden offenbar nur, was sie »haben«. Was »haben« sie anderes, wenn sie überhaupt »etwas« »haben«, als ihr Anwesen? Woher und wie »haben« sie dieses? Und wenn es »das Anwesen« ist, was sie »haben«, inwiefern sollen sie es aufgeben und weggeben? Das hieße doch, daß die Anwesenden anwesen, indem sie ihr Anwesen aufgeben und aufhören zu »sein«. Außerdem sagt der Satz: δίδουσι γὰρ αὐτὰ δίκην und nicht δίδουσι ... εἶναι oder οὐσίαν. Bevor wir erläutern können, was διδόναι, »geben« hier heißt, müssen wir erneut fragen, was die Anwesenden als solche denn »haben«. Doch wenn wir so fragen, gleichen wir denen, die im Nu schon wieder vergessen haben, was sie zuvor über das Anwesende sagen ließen. Wir rätseln jetzt über Worte des zweiten Satzes, ohne des ersten noch zu gedenken. Dieser aber sagt nach den geläufigen Übersetzungen: »Woraus aber die Dinge das Entstehen haben ...«. Darnach »haben« die Dinge also doch etwas, nämlich Entstehen und Entgehen. Beide erfüllen aus ihrer Einheit das Anwesen selber. Die Anwesenden »haben« das Anwesen. Sagt dies der erste Satz? Er sagt es und sagt es nicht. Er sagt es, insofern er unausgesprochen setzt, dem Seienden eigne das Sein. Dieser Gedanke denkt die denkbar größte Trivialität und das kaum denkbare Rätsel zugleich. Deshalb stoßen wir uns jetzt und künftig nie mehr an dem Gemeinplatz, daß dem Seienden das Sein eigne. Überdies sind wir schon bei einer früheren Gelegenheit über das »haben« stutzig geworden.[104] Der Satz sagt aber nicht, das Anwesende habe Anwesen, sondern er sagt eigentlich dieses: das, woheraus und zu dem hin Anwesen als solches wese, ist das Selbe. Nicht γένεσις und φθορά sind eigentlich das Subjekt des ersten Satzes, nicht das Anwesen ist das, worüber er

[104] Anm. d. Hg.: Vgl. S. 110.

eigentlich sagt, sondern das, worin das Anwesen selber, das Sein, in seinem Wesen verwahrt und verwaltet wird. Das ist τὸ χρεών, der zwingende Genuß[105], der Brauch, der das Anwesen in Anspruch nimmt, indem er das Anwesen als die Einheit von Entstehen und Entgehen fügt und in diese Fuge verfügt, was also verfügt als Anwesendes »ist«. Das also gefügte Anwesen west füglich dem Brauch. Der Brauch ist der Fug, der, Anwesen fügend, das Anwesende als ein solches verfügt. Dann aber »haben« die Anwesenden den Fug gerade nicht und nie, wenn anders er des Brauches und dieser der Fug selber ist. Wie sollen dann die Anwesenden »geben« können, was sie nie zu haben vermögen? Doch der zweite Satz sagt unzweideutig: »sie (die Anwesenden) geben ... Fug.« Wenn sie demnach gleichwohl »Fug geben«, dann können sie es nur in der Weise ihres Wesens, im Anwesen selber. Dann liegt es an uns, daß wir das »geben« demgemäß denken, statt uns immer noch an eine geläufige Vorstellung von »geben« zu klammern. Insofern die Anwesenden anwesen und nichts außerdem, fügen sie sich dem brauchenden Fug und seiner Verfügung. Sie, die Verfügten, »geben Fug«, indem sie diesen dem zu eigen lassen, dem er eigen ist, dem Brauch, dem Fügenden. διδόναι, »geben«, von den ὄντα als solchen gesagt und d. h. hinsichtlich ihres Anwesens, bedeutet: »gehören lassen«. Dieses »geben« ist möglich, ohne ein Haben dessen, was gegeben wird. Dieses »geben« ist weder ein »schenken«, noch ein »aufgeben« und »weggeben«. Hinsichtlich des Seins, und nur so ist jetzt das Seiende zu denken, hat das Seiende nichts zu vergeben und zu geben. Das Seiende »hat« nicht, sondern ist das Sein in der Weise, daß es die Verfügung des Fugs und also diesen selbst gehören läßt dem Brauch. Das »Geben« der Anwesenden ist das Lassen im Sinne des füglichen Gehörenlassens. Solches Geben ist vielleicht, gesetzt daß hier überhaupt ein Schätzen erlaubt ist, höherer Art als jedes uns bekannte Weggeben, Verteilen und Schenken sonst, worin nicht von ungefähr jederzeit die Möglichkeit einer Anmaßung lauert. Aber vielleicht

[105] Anm. d. Hg.: Vgl. S. 135.

gehört diese Gefahr so wesenhaft zu jedem διδόναι, »geben«, daß sogar das »Geben« als »Gehörenlassen« [ihr] nicht entgeht. Weil es jedoch wesenhaft der Fug ist, den die Anwesenden »gebend« gehören lassen, der Fug aber als fügende Verfügung des Brauches ist, erübrigt sich die Frage, wem denn und wohin Fug gegeben werde. Daß Anaximander einfach sagen kann δίδουσι ... αὐτὰ δίκην, »gehören lassen sie Fug«, das sagt selbst nichts anderes als: er denkt δίκη schlechthin. Er denkt das, dem füglich (κατά) und dem als Fug gehörend das Anwesen west: τὸ χρεών. Vermutlich haben wir Heutigen kaum mehr das Ohr und den gemäßen Sinn, um die Fuge, die im Gefüge des Spruches spielt, rein zu vernehmen und gehörig darauf zu achten, wie der »Satz« anhebt: δίδουσι γὰρ αὐτὰ δίκην, um dann mit dem καί nicht einfach ein Nächstes anzuschließen, sondern in strenger Bündigkeit ein ganz anderes und doch dazu Gehöriges in das Ganze des Satzes einzufügen.

*§ 18. Δίδωσι καὶ τίσιν ἀλλήλοις.*
*Das zweifache Gerichtetsein des* διδόναι *und sein »Zumal« (*καί*):*
*1.* διδόναι δίκην*: »Fug gehören lassen« dem An-wesen,*
*2.* διδόναι τίσιν ἀλλήλοις*: »Ruoch gehören lassen« je dem anderen (Anwesenden) sowie je »einander«.*
*ἡ* τίσις *= »die Ruoch«*

... καὶ *τίσιν* ἀλλήλοις. Die Übersetzungen stellen nicht nur δίκη und τίσις zusammen, sondern beziehen auch beide auf ἀλλήλοις und verschütten so alles Wesentliche des Satzes. Denn er deutet gerade nach einer zweifachen obzwar in sich einigen Hinsicht. Die Anwesenden lassen gehören als Anwesende Fug, die Anwesenden lassen gehören als je jeweilige bei- und zu- und mitander Anwesende einander: τίσιν. Das notwendig zweifache Gehörenlassen eignet dem Wesenden der Anwesenden, die als ὄντα verbal gedacht dem Anwesen als solchen gehören, nominal gedacht als je jedes Anwesende aber zugleich zueinander gehören. Das zweideutige Wesen der ὄντα erfüllt sich in dem zweifach gerichteten

Gehörenlassen. Dem entspricht die Zweiheit dessen, was sie in jeweils verschiedener Hinsicht »geben«: δίκη καὶ τίσις.

Doch was bedeutet τίσις? In der jetzt schon weit hinter uns liegenden juristisch-moralischen Auffassung des Satzes ist die Rede von »zahlen« der »Buße«. τίσις bedeutet das Zukommenlassen dessen, was einem anderen gehört. Insofern die Anwesenden Fug gehören lassen, wesen sie als Anwesende; aber als Anwesende gerade sind [sie] je jedes jeweilig. Dergestalt kann das Anwesende, d. h. je jedes nur so wesen, daß es die anderen je in ihrem Wesen sein läßt. Im Gehörenlassen des Fugs liegt zugleich auch und zwar als Wesensmitgift dieses, daß die Anwesenden die Rücksicht behalten aufeinander.[106] καί bedeutet »und zumal«[107] (mit δίκη) auch τίσις. Wie sollen wir übersetzen, damit zugleich das Wesenhafte genannt wird, aber auch das dem Wort »Fug« entsprechende einfache frühe Wort verlautet? Lessing sagt einmal: »Die Sprache kann alles ausdrücken, was wir deutlich denken.«[108] Wir dürfen vielleicht hinzufügen: unser Denken ist nur das deutend-deutliche Finden dessen, was die Sprache ungesprochen schon gesprochen hat. Darum finden wir das Wort niemals, indem wir nach Wörtern suchen, sondern je denkender deutlich wir die Sprache denken und d. h. stets im Unterscheiden heimisch sind, um so eindeutiger macht sich uns das Wort, das nicht mehr »Ausdruck« ist, sondern immer die Sache selber, zumal dann, wenn es gilt, das Sein zu sagen. τίσις nennt im Spruch den Wesensverhalt, daß die jeweilig Anwesenden als solche je einander das andere und die anderen wesen lassen. Sie halten die »Rücksicht« aufeinander inne und bringen so je jedes mit zu ihm selber. Weil nun aber der Wortlaut des Wortes »Rücksicht« uns sogleich an ein »Sehen« und »Beobachten« und »Erkennen« erinnert, die Anwesenden jedoch, sofern sie nicht

[106] *Schätzen:* Genugtuen – ob in guter oder böser Hinsicht.
*Achten* – Rücksicht-(nehmen), einhalten, Sorge-tragen – Acht-haben. *»Ruch«.*

[107] καί – *so zwar.*

[108] G. E. Lessing, *Literaturbrief 49.* (Briefe, die neueste Literatur betreffend; 1759–1765). In: Paul Lorentz, *Lessings Philosophie. Denkmäler aus der Zeit des Kampfes zwischen Aufklärung und Humanität in der deutschen Geisteshaltung.* Dürr, Leipzig 1909, S. 202.

gerade von der Seinsart des Menschen sind, nicht erkennend sich zueinander verhalten, fehlt dem Wort »Rücksicht« die nötige Weite in dem Bezug, den τίσις in seiner [Bedeutung] durchgängig meint, zu nennen. Unsere Sprache spricht ein *altes* Wort, das wir Heutigen gleich wie den »Fug« (»Unfug«) nur noch in der »prädikativen« Gestalt kennen: ruochen (»Ruchlosigkeit«), ruochen[109]: sich um etwas kümmern (im wesenhaften Sinne der freigebenden »Sorge«); wesentlich gedacht: [sich] darum kümmern, daß etwas, anderes, in seinem Wesen bleibe. Das noch gebrauchte »geruhen«, das unmittelbar nichts mit »Ruhe« zu tun hat, bedeutet: sich herbei lassen zu, sich einlassen auf, ge*wahren*-lassen? (mehr als dieses!) – die Wahr; einverstanden mit. Der »Ruoch« ist die Kümmerung, die Anderes je in seinem Eigenen gewähren läßt. Τίσις ist der »Ruoch«. Das alte Wort könnte aus der Zwiesprache mit dem frühzeitigen τίσις wieder neu werden. Oder mehr noch: wir selber könnten aus dem Wort das Denken erneuern.

Δίδουσι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ[110] τίσιν ἀλλήλοις

»Gehörenlassen nämlich sie Fug [dem Brauch] darum auch Ruoch einander«.

Mit dem »geben von Fug und Ruoch« ist, ohne jedes Hereinspielen unsachlicher poetischer Bilder, das Zudenkende denkend und unmittelbar gesagt: das Sein, das Anwesen, das die Anwesenden »haben«, indem sie es »gehören lassen«. Das Anwesen freilich ist kein Ding, das im Gehörenlassen nur überlassen wird, sondern das »Gehörenlassen von Fug und Ruoch« ist selbst das Anwesen.

[109] mittelhochdeutsch: die ruoche – die Sorgfalt, die Sorge; dazu »geruhen«.

[110] Καί nennt hier das, was im διδόναι δίκην *mit*ereignet [wird], und zugleich die Weise, wie das διδόναι δίκην sich ereignet.

## *§ 19. Ἡ ἀδικία*

a) Die Gefahr der »Irre« (aus »Fug« und »Ruoch« geraten) und die ἀδικία. Destruktion der traditionellen Übersetzung von ἀδικία (»Ungerechtigkeit«). Übersetzung bzw. erste Worterläuterung in der Orientierung an δίκη =»Fug« → ἀδικία = der »Unfug«

Noch bleibt aber das γάρ (nämlich), das die Beziehung zum voraufgehenden Satz festhält, undeutlich. Wir haben bisher den zweiten Satz gleichsam für sich genommen. Auch wenn wir jetzt klarer sehen, daß δίκη καὶ τίσις aus dem Anwesen der Anwesenden her und nur so sprechen, bedrängt uns doch immer noch und immer wieder die Frage: Weshalb ist denn hier so unvermittelt von δίκη und τίσις die Rede? Allein, diese Frage steckt bei aller eindeutigen Bedrängnis selbst noch im Undeutlichen. Wir fragen mit ihr nicht nur, weshalb der Spruch gerade auf δίκη und τίσις die Sprache bringe, sondern wir verlangen zu erfahren, inwiefern den Anwesenden selber ihr Anwesen im Gehörenlassen von »Fug und Ruoch« beruht. Weshalb kommt es für das Anwesen der Anwesenden in dieser entschiedenen Weise auf »Fug und Ruoch« an? Steht vielleicht das Anwesen selbst, seinem eigenen Wesen zufolge in der Gefahr, aus Fug und Ruoch zu geraten? Das hieße, daß dem Anwesen selber aus dem eigenen Wesen her eine Irre drohte, in die es sich verirren kann. Soll der zweite Satz nach dieser Hinsicht gedacht werden, dann muß er selbst Solches nennen, was das Wesen der Anwesenden gefährdet und darum in einem wesenhaften Bezug zu ihm steht. Der Spruch nennt in der Tat die Anwesenden in solcher Beziehung. Er nennt die Anwesenden (αὐτά) in der Beziehung auf ἡ ἀδικία (»die Ungerechtigkeit«). Der Genitiv dieses Wortes, das wie ein drohendes Gebirge aus dem zweiten Satz über den ganzen Spruch herausragt, zeigt diese Beziehung an. Die Weite dieser Beziehung zwischen τῆς ἀδικίας und αὐτά, die eine gespannte ist, wird dadurch zur Sprache gebracht, daß zwischen αὐτά und τῆς ἀδικίας – δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις eingefügt bleiben. Zwar liegt es näher und am nächsten, ἀδικία unmittelbar

auf δίκη und somit auf τίσις zu beziehen, zumal wenn man zuvor schon für ausgemacht hält, daß es sich um eine Zahlung handelt, die mit δίκη und τίσις geleistet wird, dann sagt der Genitiv τῆς ἀδικίας »natürlich«, daß »für die Ungerechtigkeit« bezahlt werde. Doch inzwischen lernen wir, uns dessen zu entwöhnen, das vermeintlich Nächstliegende für die eigentliche Nähe zum Sein zu halten, davon allein doch der Spruch spricht. Kehren wir uns nicht mehr an diesen »juristisch-moralischen« Vorstellungsbereich, dann übersetzen wir ἡ ἀδικία auch nicht mehr durch »die Ungerechtigkeit«, sondern aus der Entsprechung zu δίκη als »Fug« durch »Unfug«.

Doch damit haben wir, wenn es hoch kommt, nur einen Ausgleich in der Entsprechung der Wörter gewonnen, aber keinen Einblick in das mit dem Wort »Unfug« Genannte. Was dergleichen im Zusammenhang des zweiten Satzes und des ganzen Spruches überhaupt soll, ist jetzt noch unerfindlicher geworden. Diese Verlegenheit weicht auch dann nicht, wenn wir, was nach allem Voraufgegangenen zu vermuten ist, das Wort »Unfug« nicht »gewöhnlich« nehmen, so daß es nach solchem Gebrauch selber etwas »Gewöhnliches« bedeutet, z. B. – um noch »gewöhnlicher« zu sprechen – die verübte Unart, den »Bubenstreich«, der auch und gerade von den »Alten« verübt sein kann. »Der Unfug«, in einem wesenhaften und hohen Sinne gedacht, meint das, was nicht der Fug ist, dem es an Fug mangelt. Allein, auch so sind wir dem hier Zudenkenden noch nicht auf der Spur. Vielleicht müssen wir gerade hier lernen, nicht nur ein Wort aus seiner Gewöhnlichkeit zurückzuholen, sondern in diesem besonderen Fall, wo es etwas »Negatives« zu bedeuten scheint, uns auch darauf vorzubereiten, daß es mit dem »Negativen« in der bereichlosen Weite, die wir ständig aufzusuchen uns denkend mühen, eine seltsame Bewandtnis hat. Aus dem jetzt ins Unbestimmte sprechenden bloßen Wort »der Un-fug« läßt sich nichts erklügeln, auch nicht, wenn wir versuchen wollten, das Negative ins Gegenteilige dessen zu errechnen, was bisher als »Fug« und »Ruoch« erläutert wurde. Prüfen wir uns immer neu auf solchen Wegen des Denkens, auf

denen nichts »Greifbares« bleibt als die Wörter. Es gilt, nicht aus Wörtern etwas zu erdeuten, sondern die »Sache selbst« zu denken, die allerdings in verborgener Weise einig bleibt, zwar nie mit den Wörtern, aber mit den Worten. »Die Sache« aber ist hier überall »das Sein selbst«.

Hier im Spruch aber ist die Sache selbst das griechisch zu denkende Anwesen der Anwesenden. Darum fragen wir jetzt: Wie kommen die Anwesenden (αὐτά) in die Beziehung zur ἀδικία, zum »Unfug«? Oder kommen sie gar nicht erst in diese Beziehung, als könnten sie je anwesen zu einer Zeit, ohne im Bezug des Unfuges zu stehen? Dann weste im Anwesen selbst der Unfug. Dann müßte im Anwesen selber solches walten, was den Fug verlieren läßt. Wie steht es mit dem Anwesen selber? Erneut müssen wir ihm nachdenken, d. h. deutlicher vernehmen, was wir vielleicht schon bei der Erläuterung des ersten Satzes gedacht und doch nicht gedacht haben.

b) Aufdeckung des im *An-wesen* selber wesenden
»Unfugs« durch Verdeutlichung des Anwesens
aus dem Hinblick auf die *Zeit*.
Anwesen = »zur Zeit« anwesen; Zeit als offene Weite.
Das Weilen in die Zeit als die eigentliche Fuge des
(aus Ent-stehen und Ent-gehen gefügten) An-wesens.
Der »Brauch« als Fug des »Un-« (qua »Mangel« an Fug),
d. i. als »Un-fug«

»Das Sein« des Seienden erweist sich zunächst als »Anwesen«. Durch die vorläufige Beantwortung der unvoreingenommen, aber auch ausdrücklich gestellten Frage, was denn das griechische Wort ὄν, griechisch gedacht, bedeute, ergibt sich diese Weisung. Die weitere Bedeutung des »Anwesens« selbst, in sich gedacht und ohne Vermischung mit »Gegenständlichkeit«, »Wirklichkeit«, »Objektivität«, zeigt in dunkle Bezüge der Zeit, die selbst dunkel bleibt, da wir, »Anwesen« denkend, anderes Zeithaftes denken als nur das

»Zeitliche« der uns bekannten Zeit, mit der wir rechnen. Einmal ist nämlich das »Anwesen« als »Gegenwart« fast wie »Zeit selber«. Sodann aber läßt dieses in sich zeithafte Anwesen stets Anwesendes »zu seiner Zeit«, »zu einer Zeit«, »zur Zeit« anwesen. »Zur Zeit« verstehen wir zwar zunächst gewöhnlich im Sinne von »im jetzigen Zeitpunkt«, als eine wenngleich »vage« Datierung. Allein, das »zur Zeit« besagt noch das Andere, daß Anwesendes in die Zeit herein, zu ihr her anwest. Die »Zeit« ist hier das Wohin für das »An«- und »Her«-Wesen des Anwesenden als eines solchen. Die »Zeit«, zu der her Anwesendes west, kann, wenn anders »Anwesen« in sich schon zeithaft ist, kein beliebiger und vielleicht überhaupt kein Behälter sein, in dem Anwesendes nur aufgefangen wird. »Zeit«, »zu der« Anwesendes anwest, kann nur deshalb und stets nachträglich auch zum Parameter einer Datierung werden, weil sie, ursprünglicheren Wesens als das, was wir als »Zeit« kennen, die offene Weite ist, zu der, in die, aus der Anwesendes anwest.

Wir kennen zwar, wenn wir uns lediglich nach dem Seienden umsehen, nur Anwesendes und dann noch den Menschen, der Anwesendes auffaßt. Wir meinen, das An- und Her-Wesende wese zuerst und gar nur auf den Menschen zu, während dieser doch auch nur An-wesendes, z. B. Dinge, vernehmen kann, wenn er selbst in seinem eigenen Wesen an-west zum An-wesenden. Der Mensch selbst muß dabei »zur Zeit«, in die offene Weite, hinein wesen und zwar in die selbe, in die herein Dinge anwesen. Das Wohin der An-wesung ist die offene Weite, jener Zeit-Raum, der weder »Zeit« noch »Raum« ist in dem uns geläufigen Sinne: die offene Weite gehört weder den seienden Dingen noch dem seienden Menschen. Beide gehören ihr, aber in einer verschiedenen Weise. Wir vermögen den einfachen Blick in diese offene Weite als solche niemals, solange wir «Zeit» und «Raum» im lang überlieferten Sinne festhalten und dann versuchen, entweder »Raum« auf »Zeit« oder »Zeit« auf »Raum« zurückzuführen. Solches Zurückführen entführt uns stets aus dem, was vor allem einfach zu denken ist. Aber es entführt jeweils auch nur unser Meinen und Vorstellen, nicht uns selbst, insofern wir selber in die offene

Weite eingelassen sind, ohne sie eigens zu erfahren. Doch werden wir auf sie gewiesen, wenn wir »Sein« endlich rein als »Anwesen« denken und uns über dieses etwas sagen lassen – von einem Denker, der frühzeitig von den ὄντα sagt.

Die deutlichere Bestimmung des Anwesens gibt uns der erste Satz des Spruches. γένεσις καὶ φθορά, Entstehen und Entgehen, erfüllen – griechisch allerdings gedacht – aus der Versammlung in ihre Einheit das Wesen des Anwesens. Nicht dergestalt demnach, als seien sie irgendwoher aufgetauchte Stücke, durch deren Zusammenstückung erst das Anwesen sich ergibt. Dieses selbst entfaltet sich in die Weisen von γένεσις καὶ φθορά und entfaltet sich aus der Einheit und als die Einheit von Entstehen »und« Entgehen. Anwesen ist Ent-stehen als Hervorgehen in die Ankunft, welches Hervorgehen aber zugleich schon ist Entgehen aus der Ankunft in Abschied. Anwesen ist die Fuge von Entstehen »und« Entgehen.[111] Das Wesende der Fügung beruht jedoch gerade im »und«, worein Entstehen und Entgehen gefügt sind. Das »und« nennt von außen her und ungemäß die Fuge. Genau gedacht nennt das »und« die Fuge gerade nicht, unterschlägt sie vielmehr und erlaubt erst [der] γένεσις und [der] φθορά, aus der Einheit der Fuge herauszutreten.

Anwesendes verweilt. Es hält sich auf in der Weile. Es bleibt im Erscheinen. Aber es bleibt darin nicht stehen, um sich darin einzunisten. Es überspringt aber auch das Erscheinen nicht. Es hält sich nur auf, d. h. es verzögert sich. Es hält sich in einer Zögerung. Diese ist das Überstehen, als welches das Entstehen übersteht in das Entgehen. Das Überstehen ist das Übergehen, als welches das Entgehen übergeht aus Entstehen. Die Zögerung zögert mit dem Gang als entgehendem Entstehen, welches Entgehen schon west im Hervorgehen in die Ankunft als dem entstehenden Entgehen. Verweilt in die Weile zögert das Anwesende in ihr und weilt so in die offene Weite eine Weile, seine Weile. Anwesendes als Weilendes ist nicht nur als die Einheit von Entstehen und Vergehen

[111] Ihrer beider das ihnen voraufwesende »und«.

überstehend-übergehend gefügt – Anwesendes ist zugleich auch in eine Weile verfügt. Das Wesen der Weile, die je eine Weile ist, beruht nicht in der Dauer, als der »Länge« der »Zeit«, sondern im Verweilen als dem an-sich-haltenden Zögern, als welches der überstehende Übergang ist, die Fuge selber von Entstehen und Entgehen. Das Anwesende ist als je einer, seiner Weile Verfügtes je ein Weiliges: das wesenhafte Jeweilige. Weilen der Weile ist Aufhalten der offenen Weite in einem zweifachen Sinne: Offenhalten und Anhalten zumal, so daß im Weilen die Lichtung der offenen Weite mit erscheint, aber nicht als solche; Anhalten, so daß die offene Weite nicht entgeht, im Nicht-Entgehen aber zugleich »auf«, d. h. hier offen gehalten bleibt. Dieses zweifache Aufhalten der offenen Weite, in welchem Aufhalten das je Weilende an sich hält, und so je seine Weile wahrt, ist das Wesen der Zögerung, das erscheinende Bleiben im Gang als Stand im schon ankommenden Verscheinen.

Die Weile ist die eigentliche Fuge, der überstehende Übergang. In diese Fuge ist die Einheit von γένεσις und φθορά gefügt. Die Fuge selbst ist verfügt aus dem her, was das Selbe ist, von dem her und zu dem hin Entstehen und Entgehen wesen, worin sie entlassen sind in ihre Einheit und einbehalten zugleich. Das Fügende der Fuge der Weile ist der Fug als der Brauch, der lassend-zwingend die Bracht der Weile erbringt. Der Fug fügt nicht nur die Weile, er verfügt sie in ihrem Wesen je zu je einer Weile. Der Fug fügt dergestalt in die Fuge der Weile Jenes, wodurch sie eigens im Weilen als Zögerung verweilt. In der Zögerung ist die Weile weder nur Ankunft noch nur Abschied, sowohl Abschied als auch Ankunft, keines und alles – und so sie selbst.

Wie aber fügt sich das Eigentliche der Weile aus dem Fug? Was erfügt da eigentlich der Fug, wenn er, Entstehen und Entgehen in ihre Fuge fügend, die Weile und die Zögerung verfügt? Der Brauch erfügt fügend die Weile, die Fuge des Überstehens von Entstehen in Entgehen als die Fuge des Übergehens von Entgehen aus Entstehen. Der Brauch erfügt als der Fug das »Un« und ist so der *Un-fug*.

c) Das primär im Wort »Unfug« genannte anfängliche, eigentliche Wesen des Unfugs: die erfügende *Verfügung* der Fuge.

»Un-« = »entgegen«, »gegen«. Widriges und sich zukehrendes »Gegen«. Das »Ent-gegen« als Wort für die *Verwindung* des »Gegen« (qua Her…, Her-an) ins »Ent-« (qua Weg) und des »Ent-« ins »Gegen« durch das Hineinwinden des sich zukehrenden »Gegen« in das Gewinde beider (als Weile).

»Un-Fug« = das *Un-* als der *Fug*

Das Wort[112] sei hier gesagt aus der jetzt zu denkenden Sache selbst, d. h. aus dem Wesen der im Brauch in den Anspruch genommenen und von ihm einbehaltenen Weile als dem Wesen des Anwesens. Das Wort »Un-fug« sprechen wir hier so, daß es zuerst nennt das erfügende Verfügen der Fuge. Diese nennen wir nicht und nennen sie nie, wenn wir das »und« aussprechen, das wir zwischen γένεσις und φθορά zwängen und so die Fuge zerbrechen und zuvor beseitigen. Wir nennen aber die Fuge im äußersten Fall dann, wenn wir solches aussprechen, was in das Eigenste des überstehenden Übergangs als des übergänglichen Überstehens weist, wenn wir den Brauch, den fügenden Fug nennen als den Fug des »Un-«: den Un-Fug.

Was sagt hier das »Un-«, schlechthin gesagt? Vermögen wir solches überhaupt zu denken? Allerdings. Wir haben es inzwischen, seitdem wir γένεσις und φθορά griechisch zu verstehen versuchten, immer irgendwie gedacht. Gesetzt, das »Un« als das Wort für die Fuge der Weile, die der Fug fügend bereitet, sei wesenhaft in die Weile verfügt, dann muß es auch in der Weile als solcher wesen. Das Anwesen ist die Weile des Jeweiligen. Die Weile ist als die Zögerung der Übergang der Ankunft in den Abschied. Die Weile ist das Aushalten des zweideutigen Aufhalts. Die Weile steht das Innestehen im Ausstehen der Zögerung aus. Als das Bestehen des Überstehens des Übergangs ist sie das Bleiben im Gang als dem

[112] Anm. d. Hg.: Das Wort »Un-fug«.

Übergang. In diesem entgeht das Entstehen, entsteht das Entgehen.

Entstehen geht in sich dem Entgehen entgegen; entgegen steht Entgehen dem Entstehen. Entstehen in die Ankunft des Erscheinens hat das Entgehen nicht vor sich, als weste es außerhalb seiner, sondern Entstehen steht über im Entgang, gegen diesen zu, in das Entgehen über. Das Entgehen aber geht als »Ent«-gehen noch über in den Entstand. Entstehen und Entgehen sind einander »entgegen«. Im Entgegen haben sie schon ihre Fuge, aus der sie einig das Selbe sind. Die Fuge beider ist das »Entgegen« beider. Dieses bedeutet weder nur das gleichgültige Gegenüber der Entgegen-Gesetzten noch gar das »Gegen« des in sich »Widrigen«. Das »Gegen« besagt das aufeinander Zu, so wie wir sagen »gegen« Osten, »gegen« Abend. Doch dieses »Aufeinanderzu« des »Gegen« von Entstehen und Entgehen west je über in ein »mit«, das als »Her von – Hin zu«, als »Hin weg – Her nach«[113], in sich entgegengerichtet bleibt. Dieses in sich einfältige vielfältige »Ent-gegen« vermögen wir weder durch Gegensätze noch durch Zusammensetzungen, überhaupt nicht durch Verneinungen zu denken, weil all dergleichen erst diesem »Ent-gegen« als dem Wesen der übergänglichen Zögerung der Weile entstammt.

Dieses anfängliche »Entgegen« nennen wir das »Un-«. Das »Un« bedeutet hier weder das bloße »nicht« und »nein« und »ne« wie in nefas und negatio; noch bedeutet es das »ohne« im Sinne des bloßen »weg« oder des Fehlens. Das »Un« nennt hier die Innigkeit des Nicht-Stehens und Nicht-Gehens: Nicht-Stehen, weil Entstehen im Entgehen, Nicht-Gehen, weil Entgehen aus Entstehen. Die Innigkeit dieses Nicht ist als »Nicht« aus dem »Gegen« zu denken, das als »Gegen« nicht bloß widrig ausschließend ist, sondern gegen als dem »Ent«-zu ..., also das »Ent« wah-

[113] ↔ ↔
aus her – hin, aus hin – [her]*.
* In der Hs. anstelle von [her]: weg. Dies scheint eine Verschreibung zu sein. Zur Ersetzung des »weg« durch »her«, vgl. auch S. 258.

rend, im »Ent«, gegen es zu, wesend, das »Entgegen«, das »Un« wahren, d. h. weilen.

Der Fug des »Un« fügt die Fuge der Weile, deren Weilen im Überstehen des Übergangs von Ankunft zu Abschied beruht, welcher Übergang nicht mehr Ankunft, sondern aus ihr her[114] erst Anwesen, welcher Übergang noch nicht Abschied, sondern erst auf ihn zu noch Anwesen, [und so] zwiefach einig im Ent-gegen die Weile ist. Das Überstehen im Übergang des Weilens ist ein Stehen in solchem Gang, ist Gehen in solchem Stehen, ist entstehendes Entgehen als entgehendes Entstehen, ist das Bestehen des »Gegen« im »Ent«, des »Ent« im »Gegen«. Das Ent-Gegen ist die Verwindung des »Gegen« im »Ent«, und des »Ent« im »Gegen«. Der Brauch als der Fug des »Un« ist die Verwindung, das zwingende Lassen des Anwesens in sein Wesen: in die jeweilige Weile. Die Verwindung läßt die Weile in ihrem eigenen Wesen verweilen, welches Weilen jedoch darin beruht, der Übergang zu sein. Das Weilen ist daher gerade nicht und nie das »Bleiben« im Sinne des Andauerns. Das Anwesen ist weder bloßes Stehen noch bloßes Gehen. Die Verwindung von Entstehen und Entgehen in die Fuge der Weile bewahrt davor, daß die Weile ihrem eigenen Wesen sich entwindet, zu welcher Entwindung die Möglichkeit im Wesen der Weile selbst liegt.

Damit wir dieses klar sehen, ist es nötig, das Entscheidende im Wesen des Anwesens als der *Weile* im Blick zu behalten. *Einmal* beruht das Anwesen überhaupt in der Weile als der Zögerung des Übergangs von Ankunft zu Abschied. Im Übergang gelangt das Anwesende aus seinem Anwesen zu seiner »Zeit«. Das Anwesen bestimmt sich deshalb weder überhaupt aus der Dauer noch gar aus der größtmöglichen Dauer. Damit ist *das Andere* genannt, was im Hinblick auf das Anwesen als Weile zu bedenken bleibt: Weile ist je eine Weile. Im Weilen kommt es auf das Bestehen des Übergangs an. Dazu gehört, daß die Weile die Ankunft bewahrt und vor dem Abschied nicht ausweicht. Im Bewahren der Ankunft

[114] Anm. d. Hg.: »aus ihr her«, i.e. aus der schon in den Abschied entgehenden Ankunft.

aber als ein Bestehen, d. h. Ausstehen des Übergangs liegt die Möglichkeit, auf der Anwesenheit zu bestehen, d. h. sich zu versteifen auf das bloße Stehenbleiben. Solches Bestehen auf der Anwesenheit erweckt den Anschein des eigentlichen Verweilens. Dieses selbe Bestehen auf der Beständigkeit eines Andauerns aber legt das Ausweichen vor dem Abschied nahe. Solches Ausweichen ist gleichfalls das Aufgeben des Übergangs: das Sichentwinden dem Wesen der Weile. Insofern nun aber jede Weile je eine Weile ist, ihrem eigenen Wesen zufolge auf ihr eigenes gewiesen ist, kann dieses Bestehen auf dem Zögern unter dem Schein des Eigentlichen sich entwinden in das bloße Beharren auf dem Verharren. Das Jeweilige, das sein Anwesen in je seiner Weile hat, spreizt sich auf in das Beharren auf seinem Bestand, versteift sich in die Beständigkeit und ist aus dieser erpicht auf die Bestandsicherung.

Insofern sich die Weile dergestalt ihrem Wesen entwindet, wandelt sich Anwesen in das Bleiben im Beharren des je und je mehr Andauernden, d. h. des Immer-dauernden. Das Eigentliche des Seins begibt sich jetzt in das Immer-bleiben, das sich demjenigen, dem es sich entwunden, dem Wesen der Weile und des Jeweiligen als dem bloß Veränderlichen, entgegensetzt und dieses zugleich herabsetzt zu dem, was sich nicht gehört, zum »Unfug« des »Seins« als ἀεὶ ὄν. Weil aber das Denken des Seins in der Gestalt der »Philosophie« seit Platon das Wesen des Seins im ἀεὶ ὄν findet, bleibt der Gedanke, der das Wesen des Anwesens in der Weile denkt, befremdlich. Doch wir tun gut daran, unseren Wesensblick, der noch allzu unbewandert ist in der Geschichte des Seins, aus dem soeben gezeigten Ausblick in diese wieder zurückzunehmen und zunächst rein auf die Erläuterung des Spruches zu beschränken. Für diese ist allerdings nötig zu erkennen, inwiefern im Wesen der Weile selbst als der Verwindung der Fuge des »Un« die Möglichkeit zur Entwindung aus ihr in die Anwesenheit der Beständigkeit des Immer beschlossen liegt.

### d) Das sekundär im Wort »Unfug« genannte, abgeleitete Wesen des Unfugs: das *Ausbleiben* des Fugs infolge des sich Entwindens (aus der Verwindung in die Weile) in das Beharren auf dem bloßen Verharren. Fug- und Ruchlosigkeit als Folgen des sich Entwindens

Die Weile als das Bestehen des Übergangs birgt in sich die Möglichkeit des Übergehens in das Bestehen als die Aufspreizung in den Aufstand des Beharrens gegenüber Entstehen und Entgehen, d. h. ihrer Einheit. Das ist die Möglichkeit des Herausgehens aus der verfügten Fuge, d. h. aus dem Fug. Das Weilen in der Wesensgestalt des Beharrens hat den Fug verlassen. Es bleibt zwar in solcher Weise auf ihn bezogen. Es entschlägt sich seiner. Es west ohne ihn. Es hat sein Wesen im Unfug. In der Verwindung des Un- im Un-Fug liegt die Möglichkeit der Entwindung aus der Fuge des Un: das Wesen des Unfugs. Dieser ist das Ausbleiben des Fugs im Anwesen.

Das Jeweilige gelangt in den Unfug, insofern es sich dem Wesen der Weile nicht mehr fügt. Sichnichtfügen heißt hier: den Fug nicht mehr gehören lassen dem fügenden Brauch, der das Un- als die Fuge der Weile in diese verfügt. Wenn aber das ὄν zum ἄδικον wird, ereignet sich entsprechend dem Wesenszusammenhang von Fug und Ruch mit dem Unfug als dem Ausbleiben des Fugs zugleich das Ausbleiben des Ruchs. Der Ruch besteht darin, daß die Anwesenden als die Jeweiligen je und je in ihrem Eigenen, d. h. gerade in je ihrer Weile und Anwesung zueinander und beieinander sich gewähren lassen. Dies besagt »Ruch geben einander«. Im Ausbleiben des Fugs, und d. h. der Weile als je eigene und den anderen je gelassene Weile, kommt das Übereilen auf, das auf das jeweilige Anwesen der Anwesenden keine Rücksicht mehr nimmt und das Jeweilige aus seiner Weile herauswirft. Das Übereilen treibt sich in das Übertreiben. Dieses treibt dahin, überall schon und nur anzuwesen und zu beharren. Das überholende Übertreiben treibt erst den Trieb hervor zum Beharren auf dem

Überdauern. In solchem Treiben ist das Fügen, das Maß der Weile, verlassen. Das Maßlose wird betrieben und in der Gestalt des ständigen Andauerns als Maß aufgestellt. Aus dem Sein im Sinne der übergänglichen »jeweiligen« Weile wird das Sein im Sinne des Beharrens auf der Beständigkeit der Anwesung. Diese enthält in sich den Schein, dem Weilen im Sinne des Anwesens am meisten, d. h. hier schrankenlos zu genügen, dergestalt daß jetzt alles nur Jeweilige als das bloß »Vergängliche« erscheint und als das Nicht-Seiende ausgegeben wird. Was so »anwest«, daß Fug und Ruch ausbleiben, kann das Fug- und Ruchlose heißen, gesetzt, daß wir dabei nicht übersehen, wie auch und gerade im Fug-losen und Ruch-losen eine ausgezeichnete Beziehung zu Fug und Ruch waltet. Solches Wesen des Seins im Fug- und Ruch-losen ist jedoch keine Erfindung des Menschen und seines Denkens, sondern es liegt rätselhaft verwahrt und doch unversehens entwindlich im Fug des Brauchs selbst: daß Unfug als der Fug der Fuge der Weile zum Unfug wird im Sinne des Fug-losen und Ruchlosen, demgemäß dann das Seiende also ist, daß es Fug und Ruch nicht gehören läßt und seinem eigenen Wesen sich entwindet, ohne ihm doch je entgehen zu können im Sinne einer Abtrennung.

### e) Terminologische Klärung der Zweideutigkeit von »Unfug« und »Verwindung«. »Unfug«: 1. *Un-Fug* (=Fug des Un); 2. *Unfug* (=Ausbleiben des Fugs). »Verwindung«: 1. Hineinwinden des fügenden »Un-« in das Gewinde des Brauchs; 2. Verwinden des Unfugs (qua Ausbleiben des Fugs). Hinweis auf die Herkunft der Zweideutigkeit des »Unfugs« aus der Zweideutigkeit des ὄν

Inzwischen mag uns aufgefallen sein, daß wir das Wort »Unfug« in einem zweideutigen Sinne gebrauchen. Es bedeutet einmal Ausbleiben des Fugs, bedeutet aber auch Fug des Un- im Sinne von Fügung der Fuge der Weile. Offenbar ist nur die zuerstgenannte

Bedeutung dem gemäß, was ἡ ἀδικία im Spruch nennt. Die andere Bedeutung geht dagegen weit über das hinaus, was im Spruch gesagt ist. Das soll keineswegs geleugnet oder nur abgeschwächt werden. Indes müssen wir zugleich beachten, daß wir das Wesen der ἀδικία, und d. h. ja das Wesen von δίκη und τίσις, Fug und Ruch, nicht denken können, ohne daß wir weit, d. h. in die bereichlose Weite des Wesens des Seins hinausdenken. Der Unfug im Sinne des Ausbleibens des Fugs (ἀδικία) hat, wenn er solchen Wesens ist, auch seine Wesensmöglichkeit und Wesensherkunft. Wenn jedoch das Ausbleiben des Fugs das Sein des Seienden angeht, dann kann der Unfug auch nur aus dem Sein selbst kommen. Das Sein des Seienden ist aber als die Weile so gefügt, daß deren Fuge im Übergang von Entstehen und Entgehen beruht. In der Weile als der Zögerung, dem Überstehen des Übergangs, liegt die Möglichkeit des Übergehens in das Beharren, das selbst [auf] ein Verharren im bloßen Ausdauern als Möglichkeit sich verlegt. Die Fuge der Weile ist im »Un« gedacht, das der Brauch als das Wesen der fügenden Verfügung erfügt. Deshalb west sogar der Fug im Sinne der δίκη noch im Un-Fug der Fuge der Weile.

Um die beiden verschiedenen Wesensweisen des »Unfugs« gebührend auseinanderzuhalten, schreiben wir das Wort »Unfug« zur Bezeichnung des Fugs des Un- so, daß wir zwischen »Un« und »Fug« einen Trennungsstrich setzen und »Fug« »groß« schreiben. Zur Bezeichnung des »Unfugs« in der Bedeutung von »Ausbleiben des Fugs« sei die gewöhnliche Schreibweise beibehalten. Denken wir eigens die Zusammengehörigkeit beider Wesensweisen, dann setzen wir das in der gewöhnlichen Art geschriebene Wort Unfug in Anführungszeichen. In jeder der beiden Bedeutungen ist das Wesen der anderen, und zwar im verschiedenen Sinne des »mit«, jeweils mitgedacht.

Entsprechend ist auch das Wesen dessen zweideutig, was unter dem Namen »Verwindung« zu denken bleibt. Dieses Wort ist überdies das einzige in der versuchten Übersetzung, das im griechischen Wortlaut keine Entsprechung findet, denn es ist dasjenige Wort, das anzeigen soll, daß die Erläuterung und in welcher

Hinsicht die Erläuterung weit in die bereichlose Weite dessen hinausdenkt, worüber der Spruch ständig und ausschließlich spricht: in die Wesensweite des Seins selbst. Das Wort ist deshalb im Text der [folgenden] Übersetzung[115] auch eingeklammert. Dem Wesen nach gehört die Verwindung zum Un-Fug als der Fügung der Fuge. Der Brauch bindet nämlich, das »Un« zwingend, in die Weile lassend, in ihr einbehaltend, die Fuge des Seins ein in das Gewinde seines eigenen Wesens. Der Un-Fug, so gedacht, ist in sich verwindend. Verwindung des Un in das Gewinde des Brauchs ist die Wesensweise des Brauchs selbst.

Insofern aber das Seiende, als das Jeweilige weilend, die Verfügung der Fuge, den Fug, dem Brauch gehören läßt und solches Gehörenlassen von Fug und Ruch das Wesen des Seins des Seienden erfüllt, übersteht das Seiende in seinem Sein (in der Weile) die Möglichkeit, aus dem Fug zu gehen, ihm sich zu entwinden in den Unfug. Also überstehend verwindet das Sein des Seienden den Unfug im Sinne des Ausbleibens des Fugs. So den Unfug verwindend, läßt es zugleich das Ruchlose nicht aufkommen. Das διδόναι δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις west als die und d. h. zugleich aus der Verwindung des Unfugs. Doch auch das »aus« ist im Hinblick auf die Zweideutigkeit des »Unfugs« selbst noch zweideutig.

Das Anwesende west aus der Verwindung des Unfugs*: τὰ ὄντα (αὐτά), die Seienden, »sie selbst«, sind als Seiende τῆς ἀδικίας, »des Unfugs«. Sie weilen in der wesenhaften Beziehung des Un--Fugs** zu ihnen und d. h. in der Beziehung ihrer selbst zum Un--Fug. Diese Beziehung ist das »gehören lassen«, nämlich den Fug dem Brauch. Das Anwesende aber bleibt in seinem Wesen als das Jeweilige, indem es als Weiliges, Fug gehören lassend dem Brauch, damit auch schon Ruch gehören läßt je jedem Jeweiligen, auf welche Weise es erst in der Beziehung weilt eines Einen zu Anderem.

[115] Anm. d. Hg.: Siehe S. 181.

* In der Hs.: Un-fug.

** In der Hs.: Unfug.

δίδουσι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας ...

»gehören lassen nämlich sie Fug [dem Brauch] darum auch Ruch einander [aus der Verwindung] des Unfugs ...«

Dies sagt der zweite Satz über die Anwesenden als die Jeweiligen, indem er aus dem Blick auf den Unfug und seine Verwindung das Wesen der Weile der Jeweiligen ausspricht. ἡ ἀδικία, der Un-Fug*, gehört als Fug des Un, d. h. als die Fügung der Fuge, in das, worin das Sein selber west, in den Brauch. Der Unfug gehört als das Ausbleiben des Fugs, als das Fug- und Ruch-lose, zur Möglichkeit des Seins des Seienden selbst. Der »Unfug«** gehört zweideutig in das zweideutige Wesen des ὄν selbst, das als Partizipium sich in das Seiendsein (verbal) und das Seiende selbst (nominal) unterscheidet. Das Wesen des »Unfugs« ist selbst partizipial, wenn diese grammatische Kennzeichnung hier aus der Sache, aus der Zweideutigkeit des ὄν, verstanden wird. Aus dem χρεών und als Verfügung des Wesens der Weile gedacht, verliert »der Un-fug« allen Anschein des »Negativen«. Aber es bliebe auch zu »wenig«, wollten wir ihn als Fügung der Fuge nur als den Gegensatz zum »Fuglosen« als dem »Negativen« »mehr« »positiv« denken.

Das »Un-« als das reine »Ent-gegen« beginnt im Wesen der in Fug und Ruch gefügten Weile dem Denken, das den Anfang anfänglich denkt, zu scheinen. Aber dieses »Un« lichtet sich auch solchem Denken nur im Dämmer der Frühe. Es verhüllt noch sein eigenes Wesen als Gefüge im Wesen des Seins selbst. Es ist im Horizont des Denkens, das Gegensätzliches im Lichte des »Positiven« und »Negativen« und d. h. auf dem Grunde des ungegründeten »nicht« vorstellt, niemals zu denken, vor allem dann nicht, wenn das Nichten des »nicht« aus dem Menschsein und dessen »Bewußtsein« erklärt wird. Daß mit der schlicht genannten ἀδικία dem frühen Denken jäh das »ἀ«, d. h. das »Un« aufgeht – und zwar aufgeht im Sein des Seienden selbst –, das sollte endlich zu

* In der Hs.: Un-fug.

** In der Hs. ohne Anführungszeichen.

denken geben, zumal es nicht das einzige »ἀ« und »Un« bleibt, worin das Sein selbst anfänglich sich lichtet.

Das Wesen des Anwesens als der Weile der Jeweiligen ist im zweiten Satz auf den Un-Fug zu, d. h. aus diesem her gedacht. Das entspricht der Weise, wie [im] erste[n] Satz die Einheit von γένεσις καὶ φθορά, in der sich das Wesen des Anwesens versammelt, aus dem χρεών her gesagt wird. Der Fug des Un- gehört in das χρεών selbst. Gleichwohl ist der zweite Satz mit der Nennung der ἀδικία nicht zu Ende. Zwar denkt der zweite Satz die Weile, insofern sie als »Gehörenlassen von Fug und Ruch« in die Verwindung des Unfugs eingebunden bleibt, er denkt somit die Bündigkeit des Seins des Seienden in seinem Wesen, und dennoch folgt auf ἀδικία das κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Durch das κατά (füglich, gemäß) wird das »Gehörenlassen von Fug und Ruch« selbst noch in seiner Fügsamkeit genannt. Hierbei kommt ὁ χρόνος, »die Zeit«, zur Sprache. Solange wir den zweiten Satz nach der gewöhnlichen Meinung als juristisch-moralische, halb poetische Deutung des Naturprozesses auffassen, bleibt die Nennung der »Zeit« in der Tat befremdlich. Wenn wir aber [im][?] vorhinein das Entscheidende erkannt haben, daß der Spruch im Ganzen von den ὄντα und d. h. von dem Anwesen der Anwesenden spricht und daher über das Anwesen selbst aussagt, wenn sich das Anwesen selbst als die Weile der Jeweiligen enthüllt und δίκη, τίσις, ἀδικία die Fügung und Verfügung der Fuge der Weile nannten, dann kann sogar der zweite Satz nur in der Nennung der »Zeit« ausklingen. Dann ergibt sich allerdings, und zwar für uns, noch ein Anderes. Wir dürfen nicht unsere Vorstellungen von der »Zeit«, und seien sie noch so geläufig und unbestimmt, in die Worte des Spruches hineintragen, sondern wir müssen jetzt das, was »Zeit« bedeutet, aus dem Spruch selbst uns sagen lassen.

## *§ 20. Ἡ τοῦ χρόνου τάξις. – Χρόνος*

### a) Die Aufgabe der Auslegung des Wesens der Zeit aus dem Spruch des Anaximander selbst sowie aus der griechischen Dichtung

Spricht der Spruch erst in seiner eigenen »Sache«, dann kann ein Denken, das auf ihn hört, seiner Aufgabe gar nicht anders nachkommen, als daß es durch die Erläuterung des Spruches hindurch ständig schon »die Zeit« denkt. Dabei fällt nicht ins Gewicht, ob der Spruch eine »Definition« der »Zeit« enthält oder dem Anschein nach nur am Schluß das Wort χρόνος nennt. Alles liegt daran, daß wir erkennen, in welchem Wesenszusammenhang die »Zeit« zur Sprache kommt. Der Blick dafür klärt sich uns jedoch zum voraus, sobald wir in Acht genommen haben, wie die Frühzeit des Griechentums auch außerhalb des eigentlichen Denkens χρόνος erfährt und denkt. Um davon eine Kenntnis zu erlangen, bedarf es der Anführung von Zeugnissen. Doch die größtmögliche Summe der Zeugnisse leistet nichts, wenn wir die darin genannte »Zeit« nach heutigen Begriffen vorstellen. Andererseits kann ein einziges Zeugnis genügen, um uns über das Wesentliche zu belehren, wenn wir es als das Wort des Griechentums griechisch denken. Vollends genügt das Zeugnis, wenn es das Wort eines Dichters und gar noch eines Dichters vom Rang des Sophokles ist. Dichter denken das Tägliche und Gewöhnliche ungewöhnlich, im Ungewöhnlichen reiner, so freilich, daß sie doch im Täglichen bleiben, nur daß in ihrem Wort die Bezüge des Seins sprechender werden in der Sprache, die im Gewöhnlichen nur überhört wird. Das glänzendste, d. h. das erleuchtendste Zeugnis daher, wie die Griechen das Wesen der »Zeit« denken, geben die Verse 646/7 des »Aias«. Wenngleich die Erläuterung dieser »Stelle« in einer Auslegung des Spruches des Anaximander ihren geeigneten Ort hat, soll sie für eine andere Gelegenheit aufgespart bleiben.[116] Wir

[116] Vgl. über Ἀλήθεια bei Parm. I, 116 ff..

Anm. d. Hg.: Es handelt sich um eine Bleistiftnotiz, die Heidegger am Rand zu

versuchen jetzt, durch einige allgemeine Betrachtungen über das griechisch gedachte Wesen der Zeit ins Klare zu kommen.

### b) Destruktion des heutigen Zeitbegriffs durch einige allgemeine Betrachtungen zu seiner Geschichte

#### α) Der heute herrschende Zeitbegriff: Zeit als Uhrzeit, »Raum und Zeit« als Koordinaten der wissenschaftlich technischen Vergegenständlichung alles Seienden. Bergsons Unterscheidung von *temps* und *durée*. Die Herkunft der Zeit als berechenbarer Zeit aus dem Wesen der Technik

Unser heutiges Verhältnis zum Wesen der Zeit ist durch die Uhr bestimmt. Die Uhr besorgt in der Gestalt einer modern-technischen Apparatur die präzis verfügbare Präzision der Einrichtung der Abfolge aller Vorgänge. Die Uhr selbst wiederum wird nicht nur in ihrem Gang, sondern in der Richtung und ihrer Vervollkommnung »nach« dem eingerichteten Bezug der Zeit zu uns »gestellt«. Der hier waltende »Zirkel« kommt selbst aus dem verborgenen Verhältnis des Wesens der Zeit zur Zeit und des Zeitwesens zum Wesen des Menschen. Wie dann das Wesen der Zeit als der »Uhr-Zeit« erscheint und bekannt ist, verrät sich durch die Koppelung mit dem »Raum«. Wir kehren uns kaum mehr an die abgegriffene, formelhafte Nennung beider durch die Wendung »Raum und Zeit«. Was so genannt wird, ist zuvor schon in eine Übereinkunft des Wesens gebracht, das darin aufgeht, als die Einheit der Koordinaten zu dienen für die kausal-mechanische Koor-

seiner Hs. hinzugesetzt hat. Die »andere Gelegenheit«, auf die Heidegger im Text verweist, ist die von ihm im Wintersemester 1942/43 gehaltene Freiburger Vorlesung *Parmenides*, hrsg. von Manfred S. Frings, GA 54, 1982. Vgl. S. 209, wo Heidegger *Aias* 646/7 zitiert und übersetzt: ἅπανθ' ὁ μακρὸς καναρίθμητος χρόνος / φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται. (In: *Sophoclis Fabulae*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit A. C. Pearson. Impressio Altera. Nonnullis locis correctior. Oxonii E Typographeo Clarendoniano (ohne Jahreszahl). »Gar alles läßt die weite und dem Rechnen unfaßbare Zeit / Aufgehen wohl Unoffenbares, doch auch Erschienenes verbirgt sie (wieder) in ihr selber.«

dination (Ordnung) der zu bloßen Abläufen vergegenständlichten »Natur«. Durch diese aller besonderen »Physik« und Naturwissenschaft überhaupt und aller besonderen »Technik« voraufgehende Ordnung ist die »Natur« und im Wesentlichen das Ganze des Seienden überhaupt der »Technik« unterworfen, d. h. der planend-rechnenden Herstellbarkeit des Seienden in die Behandlung und Handlung des Menschen. Ob wir es wahrhaben wollen oder nicht, ob es schon überall entschieden an den Tag kommt oder nicht, im Grunde ist durch diese Technik die Erde zum Rohstoff, der Mensch zum Menschenmaterial geworden, mag dabei die Erde als Landschaft und Schöpfung, mag der Mensch überdies als Person noch dazu gemeint und gewollt sein. Dieses Meinen und Wollen reicht nicht mehr dorthin, wo das Sein waltet, dessen Erscheinen durch den Namen »Technik« nur unvollkommen angezeigt wird. Solange sich nicht aus dem Sein selbst eine Wendung ereignet, solange der Mensch nicht in den Bezug des Seins zu ihm hinaus- und hineinreicht, solange sind alle Versuche, die »Technik« beherrschen zu wollen, eitel und kindisch; alle »Philosophie« der Technik aber eine einzige Gedankenlosigkeit.

Gesetzt freilich, daß der Spruch des Anaximander über das Sein sagt, gesetzt daß der Spruch gesprochen ist und jetzt und zukünftig gesprochen bleibt, damit er gehört werde und ein Bezug des Seins zum Menschen sich ereigne, gesetzt daß weder der Mensch die Technik noch die Technik nur den Menschen »beherrscht«, sondern daß hier ein anfänglicher Bezug des Seins zum Menschen west, dies alles und noch anderes gesetzt, dürften wir vielleicht ahnen, wie viel daran liegen mag, ob wir über das hinreichend verständigt sind, was im Spruch des Anaximander unter dem Namen χρόνος genannt ist.

Daß die Uhr-Zeit eine gemessene Zeit ist, gilt schon als triviale Feststellung. Bergson hat die so vorgestellte Zeit (temps) von der »gelebten« und »erlebten« Dauer (durée) unterschieden und die Verschiedenheit beider in den Unterschied der Kategorien »Quantität« und »Qualität« verlegt. Mit Hilfe der so gerichteten Unterscheidung der »Zeit« lassen sich mannigfache »Phänome-

ne« zeigen. Hinsichtlich der Frage nach dem Wesen (»Sein«) der »Zeit« selbst verlegt sich diese Unterscheidung durch ihre eigenen »Kategorien« den Weg zur »Sache«, falls sie sich überhaupt je auf diesen Weg begeben hat. Die Erläuterung des Wesens des ὄν als Anwesen hat uns inzwischen mehrfach andere Züge der Zeit gewiesen, die freilich keineswegs dadurch als nichtig erwiesen sind, daß sie bei den Griechen und seitdem bis zum heutigen Tag ungedacht bleiben. Der rätselhafte und nur im Geringen erblickte »Zeit«-Charakter des Seins als »Anwesen« sagt uns für den jetzigen Fall aber so viel: wenn das Sein selbst in ein anfänglicheres Wesen »der Zeit« hinausweist, wenn andererseits »Quantität« und »Qualität« als »Kategorien« bereits besondere Züge eines besonders ausgelegten »Seins« darstellen, dann kann das Wesen der Zeit im vorhinein niemals mit Hilfe der Kategorien »Quantität« und »Qualität« erfaßt, geschweige denn erfahren, sondern nur ganz und gar verdeckt werden. Überdies entsteht durch diese inzwischen geläufig gewordene Behandlungsart des »Zeitproblems« die seltsame Meinung, durch die Unterbringung unter der Kategorie »Quantität« sei das Wesen der gemessenen, also der »Uhrzeit« bestimmt; denn Messen und Zählen halten sich im Bezirk des Quantitativen. Das ist richtig; aber zugleich ist es auch unwahr, d. h. eine Wesensverkehrung und Verdeckung, wie es unwahr bleibt, zu meinen, die »Quantität« als Kategorie des Gemessenen und Gezählten sei selbst etwas Quantitatives. Die »Quantität« als solche ist nicht weniger als die mit [ihr] gekoppelte »Qualität« ein »Quale« ursprünglicher Art, nämlich ein Wie des Seins selbst. Darum bleibt es im Hinblick auf das Wesen der Zeit nötig, zu erkennen, daß auch die »gelebte« »Erlebniszeit«, und sie zuvor, eine gerechnete ist. In der Verrechnung »der Zeit«, die hierbei bald eigens als »Lebenszeit« zum Vorschein kommt, bald nicht, spielt der Tod die Rolle eines eigentümlichen, in seinem Wesen jedoch unsichtbaren »Faktors«. Umgekehrt ist die zufolge der Natur-Technik in einem exakten Sinne »präzisierte« »Zeit« (z. B. die »Zeit« einer Bombe mit »Zeitzündung«) eine ebenso entschieden »gelebte« Zeit und »Erlebniszeit«, insgleichen wie die

tägliche und nächtliche Zeit des Arbeiters und seines »Lebens« eine aus dem Produktionsvorgang her schon errechnete Zeit nicht nur darstellt, sondern in einer sehr »wirklichen« Weise »ist«. Die Unterscheidung einer »quantitativen« und einer »qualitativen« Zeit verliert hier jeden Anhalt, nicht nur weil die Maßgabe der technischen Planung und Zurichtung alles Quantitative schon in die Grundqualität der Eignung zum Vollzug der Technik gewandelt hat, sondern weil diese Grundqualität ihrerseits aus dem Wesen des Seins entspringt, als welches die Technik sich geltend macht, ohne ihr Seinswesen ausdrücklich ans Licht zu bringen.

Die entscheidende Frage hinsichtlich des Wesens der Zeit geht nicht auf eine Unterscheidung der Zeit in eine »physikalische« und »biologische«, sondern sie geht an die Zeit selbst, ob sie lediglich als Koordinate der Ordnung und Einrichtung des leblosen und lebendigen Seienden erscheint und darin ihr Wesen erschöpft, oder ob sie längst ihr anderes Wesen gelichtet hat, demgemäß sie in der Nähe des Seins selbst wohnt, ohne daß freilich das Denken bislang dieses ursprünglichere Zeitwesen zur Kenntnis genommen hat. Das Selbe müssen wir hinsichtlich des mit der Zeit gekoppelten »Raumes« bedenken. Der »Raum« steht weder nur einfach »neben« der »Zeit«, durch das bloße »auch«, daß er »auch« vorkommt, mit der Zeit verknüpft, noch ist der Raum mit der »Zeit« einerlei das »Selbe«, noch läßt sich »der Raum« auf die »Zeit« zurückführen, sowenig wie die »Zeit« auf den »Raum«. Wohl dagegen sind der »Zeit-Raum« und die »Raum-Zeit« bereits Wesensfolgen eines verborgenen Wesens von »Zeit«, das auch das Wesen von »Raum« in sich birgt und in die Nähe der Wahrheit des Seins gehört. Weshalb nun aber für die Entfaltung des Denkens, das dem Sein selbst in solcher Hinsicht nachdenkt, die »Zeit« und d. h. sie in ihrem noch verhüllten Wesen zum Leitzeichen wird und nicht der »Raum«, d. h. wiederum dessen verhülltes, der Wahrheit des Seins nahes Wesen, dafür kann uns der Spruch des Anaximander einen hinreichenden Wink, vielleicht sogar den einzigen, geben.

### β) Die Herkunft des Wesens der Technik aus dem Sein selbst. Aktuelle Beispiele der universalen Herrschaft der Technik

Das neuzeitlich-technische Vorstellen des Seienden, das alle Bereiche durchherrscht, in die [das] Dasein des Menschen ekstatisch hineinreicht, läuft in den Bahnen und verläuft in den Bezirken der Raum-Zeit und des Zeit-Raumes. Wir sind von den »Wissenschaften« her denkend noch zu ausschließlich daran gewöhnt, einmal die »Technik« nur von der Naturwissenschaft aus zu sehen, die »Technik« selbst wiederum nur als ein Gebiet menschlicher »Kultur« aufzufassen und in solchen Horizonten als »Problem« zu behandeln. Damit ist das Wesen der Technik schon endgültig verkannt und unzugänglich geworden. Sogar dieses, daß die Technik zunächst »die Natur« »angeht«, liegt nicht an einer besonderen Beziehung der Technik zur Natur, gar an einer Abhängigkeit von ihr, sondern liegt im Wesen der Natur, insofern diese sich zunächst der menschlichen Ausbildung der Technik leichter unterwirft, um dann zuletzt doch eines Tages zuerst gegen den Menschen und zwar durch die Technik hindurch vorzubrechen.

Damit deutet sich an, daß das Wesen der Technik sowohl »die Natur« wie »den geschichtlichen Menschen« gleich entschieden durchwaltet, weil sie nicht einem besonderen Bezirk des Seienden, sondern dem Sein selbst entstammt. Bis wir gelernt haben, dieses denkend zu erfahren, müssen wir zunächst lernen, in unserem nächsten Lebenskreis, d. h. jetzt hier an der Organisation der Wissenschaften in der Gestalt der Universität, die Technik dort zu suchen, wo wir sie am wenigsten vermuten. Ein grober Hinweis für das Nachdenken und die Erinnerung an neulich Vorgetragenes[117] müssen genügen. Technisch sind die »historischen Geisteswissenschaften«, insofern die Historie eine Vergegenständlichung der Geschichte bleibt. Die Historie weiß nur noch nichts von ihrem technischen Wesen; sie will noch nicht wissen, mit welchen »Maschinen« sie arbeitet. Das Gebilde der »Rundfunk-

[117] Anm. d. Hg.: Worauf sich »neulich Vorgetragenes« bezieht, konnte nicht ermittelt werden.

wissenschaft« darf im Prinzip, wenn auch nicht im Grade seiner Ausbildung, die selbe »Dignität« als »wissenschaftliche« Disziplin beanspruchen wie die »Paläographie« und die »Urkundenlehre« mit dem einzigen Unterschied, daß sie vermutlich die »aktuellere« und d. h. hier wirksamere und wirklichere Wissenschaft ist.

Ob einem Gelehrten alten Stils eine solche Auffassung »grausig« vorkommt oder ob die »Jünger« dieser modernen Wissenschaft Gefahr laufen, der Oberflächlichkeit und Betriebsamkeit zum Opfer zu fallen, ändert nichts daran, daß wir darüber rechtzeitig nachdenken müssen. Daß der Kunsthistoriker die Kunstwerke durch das Epidiaskop zeigt, ist keineswegs nur ein verbessertes technisches Mittel, das seine Geisteswissenschaft nichts weiter angeht, sondern diese »Technik« ist nur eine Station auf dem Wege, der dahin führt, daß man eines Tages in Hörsälen durch Fernsehen unmittelbar die Bildwerke im »Original« sehen kann. Der Technik steht hier technisch nichts im Wege. Was dem allein in den Weg treten könnte, wäre die aus wesentlichen Erfahrungen entspringende Erkenntnis, daß gerade im Falle des geglückten Fernsehens der »Originale« ein Abgrund den Menschen vom »Kunstwerk« trennt, und vermutlich endgültig trennt, trotz des riesenhaften Kulturbetriebs. Ob aber der Mensch je noch zu jenen wesentlichen Erfahrungen gelangen kann, hängt nicht allein und nicht zuerst vom Menschen ab, sondern davon, ob und wie das Sein selbst sich ihm lichtet oder sich verweigert. Die historischen Geisteswissenschaften sind nicht deshalb technisch, weil sie auch zunehmend technische Apparaturen übernehmen, sondern sie können dergleichen nur übernehmen, weil sie als neuzeitliche Wissenschaften des selben Wesens sind wie die Naturwissenschaften. Dieses Wesen beruht darin, daß »die Wissenschaften«, von der »Gewißheit« des Vorstellens geleitet, die planmäßige Einrichtung einer Vergegenständlichung der Gebiete des Seienden betreiben und alles Seiende nur als »Objekt« und »objektiv« zulassen. In dem seit einiger Zeit entfachten Streit um die »Objektivität« der Wissenschaften und ihre Gefährdung sind sich die Streitenden längst einig. Sie wissen es nur nicht. Aber nicht

nur die Wissenschaften, sondern auch jene Gebilde, die seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts bei uns in der Gestalt der »wissenschaftlich begründeten Weltanschauungen« auftauchen, sind Ausformungen des Wesens der Technik. Ein an dieser Stelle vor wenigen Jahren gehaltener Vortrag über »Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik«[118] versucht darüber einiges durch eine Bestimmung des Wesens des »Weltbildes« zu sagen. Der Beflissenheit, mit der der Umlauf der Nachschriften dieses Vortrags betrieben wird, entspricht nicht immer die Gründlichkeit, mit der er durchdacht sein möchte.

Das geistige Gebilde, das wir »Weltanschauung« nennen, ist ein Produkt des Wesens der Technik. Diese selbst ist Geist, der sich von dem sonst bekannten und gepflegten »Geistesleben« heute nur dadurch unterscheidet, daß ihm eine ausgezeichnete Macht eignet, der gegenüber die »geistigen« Menschen, nicht nur die »Intellektuellen«, sich allzu lange zu Unrecht überlegen dünkten. Auch der »Materialismus« ist, um es erneut zu sagen, »Geist« und »geistig«, vielleicht sogar »geistiger« als wir es wahrhaben möchten, insofern er in mancher Hinsicht dem näher bleibt, was jetzt als eigentliche Welt »ist«, geistiger als die »Geisteswissenschaften«, die, ohne daß sie es recht wissen, vorgestern nach den Vorstellungen des George-Kreises, gestern nach denjenigen von Spengler, heute mit Begriffen der »Existenzphilosophie« und morgen mit der nächsten »Mode« sich »geistig« auffrischen. So gewiß »die Technik« »Geist«, d. h. aus dem Wesen des Seins bestimmt und gefügt ist, so notwendig bleibt der »Materialismus« geistig. Er läßt sich, wenn überhaupt, nicht durch Entrüstung oder durch einen Rückzug auf eine Dogmatik »überwinden«, sondern nur durch die denkende Erfahrung des Seins. Dabei heißt hier, wie überall in der Wesensgeschichte des

[118] Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*. Vortrag, gehalten am 9. Juni 1938 unter dem Titel »Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik«. Veröffentlicht in: Ders., *Holzwege*. Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, 8. Aufl. 2003. (Gesamtausgabe Bd. 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 1977, S. 75–133, insbes. S. 82 ff.).

Seins, »Überwindung« stets Aufgang aus anfänglichem Wesen, das den Menschen dergestalt in den Anspruch nimmt, daß er denkender wird als zuvor. Aber denken wir überhaupt noch? Sind wir noch Denkende? Können wir Denkende sein, solange uns »Raum und Zeit« formelhaft als etwas vorbeigehen, was uns vermeintlich längst bekannt ist?

### γ) Die Vorbereitung der technischen Vorstellung von Raum und Zeit durch Aristoteles: Auslegung der Zeit aus dem Sein des *Seienden* in Vergessenheit der Lichtung von Sein aus der *Zeit*. Der Entzug der Lichtung (Wahrheit) des Seins als Grundzug der Geschichte von Aristoteles bis Nietzsche

Die Koppelung von »Raum und Zeit« weist auf die »Physik« des Aristoteles zurück. Das sagt: sie ist im Denken des Aristoteles, dem sich Grundzüge der kommenden abendländischen Metaphysik zur Sprache bringen, als Möglichkeit vorgezeichnet, aber nicht schon wirklich vollzogen. Aristoteles erörtert zwar in den ersten Kapiteln des vierten Buches den τόπος und in den letzten vier Kapiteln des selben Buches den χρόνος; dazwischen handelt er über das κενόν. Allein, τόπος bedeutet hier noch nicht »Raum«, sondern den »Ort«. Entsprechend bedeutet χρόνος noch nicht »Zeit«, als Parameter der physikalischen Vergegenständlichung der Natur verstanden, obgleich Aristoteles die »Zeit« als ἀριθμός denkt. Aber die hier gemeinte »Zahl« steht im Bezug zum λόγος und ist nicht die »Zahl« als »Analysis« der analytischen Geometrie. Aristoteles bereitet jedoch, Vorgezeichnetes in die breitere Ausführung und Begründung überleitend, die natur-technische Auslegung des Wesens der »Zeit« und des »Orts« vor. Allerdings nicht deshalb, weil er als »Naturforscher« vornehmlich von den Naturerscheinungen her denkt oder weil er, wie das philosophie-historische Märchen erzählt, »Realist« gewesen ist, sondern weil er χρόνος und τόπος im Lichte des griechisch erfahrenen Seins versteht, das durch sein Denken in die reinste und letzte griechische Auslegung verwahrt wird. Aristoteles denkt [nicht nur] wie

alles griechische Denken nach Anaximander das ὄν, das Seiende in seinem Sein, und dieses selbst aus einem wesenhaften Bezug zur »Zeit«, sondern er legt die »Zeit« selbst wie etwas Seiendes im Lichte des Seins aus, das, weil griechisch gedacht, immer noch in der Lichtung der »Zeit« als Anwesen verstanden wird. Durch die Auslegung der »Zeit« und des »Ortes« aus dem Sein wird das anfängliche Erscheinen von Sein in der Lichtung der Zeit endgültig verhüllt und vergessen. Nicht »Sein« aus »Zeit«, wobei das Zeitwesen noch tief verhüllt bleibt, sondern nur »Zeit« mit »Ort« und später »Raum« zusammen aus »Sein«, das alsbald sein griechisch gedachtes Wesen gleichfalls verbirgt, dies könnte eine mehr stichwortartige Kennzeichnung der Geschichte sein, in der die Wahrheit des Seins sich selbst entzieht. Dieser Entzug, selber erst recht sich verhüllend, bestimmt das abendländische Denken, einzig im Bereich der Wahrheit des Seienden (nicht aber des Seins selber) zu fragen, welche »Wahrheit« mit dem Namen »Metaphysik« belegt werden kann.[119]

Wenn Nietzsche, in dessen Denken die Metaphysik sich vollendet, das Seiende als Wille zur Macht und diesen als ewige Wiederkehr des Gleichen denkt, dann denkt er das Selbe und in der selben Weise wie Aristoteles. Nietzsche ist der »Physik«, d. h. der Metaphysik des Aristoteles näher als Thomas v. Aquin. Daß wir dieses noch nicht erfahren und sehen können, beruht in wesentlichen Gründen, davon wir höchstens erst die Folgen, wenngleich nicht als solche erkennen. Man legt die Metaphysik des Aristoteles auch innerhalb der modernen klassischen Philologie immer noch mittelalterlich und nicht griechisch denkend aus. Man sieht Nietzsches Metaphysik seit drei Jahrzehnten im Horizont der Literaten, die ihn sich zum Freiwild ausgesucht haben. Fast sieht es so aus, als sollte mit der Zeit alles Denken der Denker vogelfrei werden für die Gedankenlosigkeit. Wir aber müssen uns darauf besinnen, ob es nicht in einem Weltalter, da die Welt in Flammen steht, an der Zeit ist, das Einfache zu erkennen, daß wir den Den-

[119] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 46 und Nr. 47.

kern nur denkend begegnen dürfen, aber nicht mit »Schreiberei«, auch nicht mit Predigten.

Wozu aber erinnern wir uns an dieses alles? Vielleicht um den trockenen Gang der Auslegung des Anaximander-Spruches durch einen Seitenblick auf »geistesgeschichtliche Zusammenhänge« »lebensnäher« zu gestalten? Nein, sondern einzig deshalb, damit wir auf einen geringfügigen Unterschied aufmerksam werden, der sich im Wort χρόνος und ebenso in unserem gewöhnlich gebrauchten Wort »Zeit« verbirgt. Mit diesem Unterschied hängt zusammen, ob das Wesen der »Zeit« fernerhin aus der selbst unerfahrenen Wahrheit des Seins wie als »Seiendes« begriffen wird, oder ob das Wesen der Zeit selbst uns einen Wink gibt, daß in ihm das Erscheinen der Wahrheit des Seins selbst sich vorbereitet und in diesem Erscheinen die Überwindung der Metaphysik als des ersten und einzigen Bereiches der Entscheidung des Wesens des Seins.

### c) Hinweise zur Gewinnung des primären, eigentlichen Wesens der Zeit

#### α) Die Entsprechung von »Raum und Zeit«: Raum als »Ort, an dem ...« (τόπος) – Zeit als »Zeit, zu der ...«. Anzeige des eigentlichen Wesens der Zeit durch eine Reihe von sprachlichen Wendungen. Zeit als Zeitigung des Zeitigen und Unzeitigen

Was χρόνος, »Zeit«, zuerst und eigentlich bedeutet, dahin zeigt das dazu gehörige Wort τόπος, wenn wir es nicht fälschlicherweise mit »Raum« übersetzen. Der »Ort« ist Anweisung und Verwahrung des »Wo«, wohin ein Seiendes als das, das es ist, gehört. τόπος ist der Platz, der einem Anwesenden zum Anwesen überlassen, zugelassen und »eingeräumt« wird. Der »Raum« ist hier nicht als mögliche Stellenmannigfaltigkeit für »Orte« gedacht, sondern die Orte erhalten aus ihrer Ortschaft den örtlichen Raum.

Entsprechend ist »die Zeit« je die »Zeit, zu der« ein Seiendes, d. h. ein Anwesendes als »zu der seinen« anwest.

Als wir im Beginn der Erläuterung des Spruches dazu übergingen, das Sein gemäßer als »Anwesen« zu denken, ergab sich aus der Sache selbst die Notwendigkeit, im »Anwesen« mitzudenken: »Anwesen zur Zeit«, »Anwesendes je zu seiner Zeit«. Aus der Gegenrichtung gleichsam erkennen wir jetzt, daß »Zeit« ist »Zeit, zu der ... etwas, Anwesendes, ›ist‹«.[120] Wir erkennen dies aber nur dann klar, wenn wir die geläufige Vorstellung von der »Zeit« als einer Koordinate der rechnenden Ordnung bloßer Abfolgen fahren lassen, nicht vollständig und nicht als ganz irrig, sondern nur als diejenige Umgrenzung des Zeitwesens, die sich anmaßen möchte, die maßgebende Bestimmung der »Zeit« zu geben oder wenigstens zu leiten.

Für das jetzt gewiesene Wesen der Zeit als der »Zeit zu der...« haben wir nicht das entsprechend günstige Wort wie beim »Raum«, demgegenüber wir den »Ort« nennen, dessen Mehrzahl nicht die »Örter«, sondern die Orte sind aus ihrer Ortschaft. Wir [müßten] uns denn entschließen, in Bezug zur »Zeit« unterscheidend von dem zu sprechen, was wir inzwischen schon als »die Weile« kennen lernten. Allein, »die Weile« nennt uns nicht nur das Entsprechende zum Ort, sondern sie nennt das Ortschaftliche bereits mit, weil sie aus dem Wesen des Anwesens selbst und d. h. aus einem ursprünglichen Wesen der »Zeit« gedacht wird, das auch schon in dem waltet, was wir jetzt zunächst als »Zeit zu ...« festhalten möchten.

Wendungen unserer eigenen Sprache sprechen aus dem »Seinsverständnis«, dem die Sprache selbst ihrem Wesen nach einwohnt, deutlich genug aus, wie sich »die Zeit« in der Entsprechung zum »Ort« dem Menschen lichtet. Wir treffen das Wesen der Zeit unmittelbar und schlicht, wenn wir sagen: »es ist Zeit«: Das sagt: »es ist die Zeit«, da dieses zu tun, jenes zu lassen ist; »die Zeit«, da

[120] Vgl. Pindar – Χρόνος – *Pythia* XII, Schluß. *Pindari Carmina cum fragmentis selectis* iterum edidit Otto Schroeder. Teubner, Leipzig 1914, S. 166.

jenes kommt und dieses unterbleibt. Wir haben mit der Wendung »es ist Zeit« das Wesen der Zeit uns schon näher gebracht als in der Rede, die beginnt: »Zeit« ist ... das und das, wobei wir alsbald von der Zeit wegdenken und sie in eine Hinsicht stellen (ἀριθμός, series, Form der Anschauung), die sie zwar zuläßt, die aber nicht ihr Eigenes weist. »Die Zeit, die es je ›ist‹«, ist die geeignete oder ungeeignete. Die Zeit selbst eignet und bringt zu und gewährt die Gunst und Ungunst der Gelegenheit, in der ein Seiendes ein Seiendes, griechisch ein κείμενον, ein Liegendes ist, d. h. ein »Anliegendes«, Anwesendes und Angehendes. Die »Zeit selbst« ist es, von der wir sagen: »es ist die höchste Zeit, daß ...« oder »es ist keine Zeit mehr, zu ...«. Die »Zeit selbst« ist es, die wir anrufen, [wenn] wir sagen: wann kommt die Zeit, da der Mensch in sein Wesen zurückfindet, indem er den Bezug des Seins zu ihm erfährt und das »Seinsverständnis«, d. h. den Entwurf des Seins, in den er geworfen ist, erfahrener denkt? Die »Zeit selbst« ist es, die wir nennen, wenn wir sagen: »etwas ist an der Zeit«. Alles was ist, ist in irgendeiner Weise »an der« so erfahrenen, aber kaum bedachten »Zeit«. Durch die Vorherrschaft der zum »Parameter« umgerichteten Zeit, dergemäß alles Gegenständliche nur »in« der »Zeit« als ein Nacheinander der Jetztpunkte abläuft und seine »Stellen« hat, erscheint uns das Seiende lediglich »in« der Zeit und demgemäß als »zeitlich« oder was dazu gehört, als außerzeitlich oder »überzeitlich«. Aber das »Zeitliche« in diesem Sinne ist zuerst und eigentlich »zeitig« oder »unzeitig«. »Zeitig« meint nach alter Bedeutung »reif«, d. h. aufgegangen in seine Fülle, ankommend in seiner Bracht, anwesend »zur Ernte«. »Ernten« in wesenhafter Bedeutung ist Lese (λόγος), lesen, sammeln, einbringen, verwahren, nämlich Anwesendes in dem, als was und wie es anwest. Das »Unzeitige«, was »zur Unzeit« oder »vorzeitig« ankommt oder weggeht, west überall an, ohne die gemäße Zögerung der Weile. χρόνος meint die »Zeit«, die es je ist, die Zeit, die »das Zeitige und Unzeitige« zeitigt.

### β) Die Vergessenheit der zeitigenden Zeit und die Langeweile als ausgezeichnetes Phänomen der Bezeugung der Nähe der Zeit als Lichtung von Sein

Die also wesende »Zeit« geht das Sein des Seienden und somit auch den Menschen und d. h. uns an. Einzig deshalb können wir auch aus einem seltsam »negativen« Verhältnis zur Zeit sagen: »Wir haben keine Zeit«, nämlich für jenes, weil wir die »ganze Zeit« für dieses brauchen. »Wir haben keine Zeit«, das sagt im Grunde: wir haben sie nicht, um sie zu »verlieren«, insofern alles bei allem auf Zeitgewinn ankommt. Die größtmögliche Ordnung durch eine allseitige »Synchronisierung« aller planbaren Unternehmungen und Produktionen sollen dem Menschen alle Zeit zusammenraffen und den Zeitgewinn aufs Höchste steigern. Mit der Zeit, die der Mensch sich aus solchem Gewinn sichert, hat er zwar »Zeit« gewonnen, aber gleichzeitig das Wesen der zeitigen Zeit verloren. Er hat jetzt in einem wesenhaften Sinn »keine Zeit«, d. h. keine Weile mehr. Weil diese im Wesensverlust der Zeit zuvor weggeworfen ist, verlegt sich alles Tun und Lassen auf die Schnelligkeit, nicht etwa ist die Steigerung des Tempos der Grund für das Ausbleiben der Weile und des Verweilen-könnens. Die einzige Weile, die dem Menschen noch bleibt, weil sie im verhüllten Walten der vergessenen zeitigen Zeit beruht, ist die Langeweile in ihren verschiedenen Gestalten und Stufen von der flüchtigen leeren Pause der Unrast bis zu jener Langeweile, in der nicht nur alles den Menschen langweilt, sondern wo er sich selbst im eigenen Wesen langweilig wird. Daß der Mensch im Weltalter des Willens zur Macht die unauffälligen Masken nicht erkennt, in der diese äußerste unheimliche Langeweile sein Wesen angeht, beweist nicht, daß sie nicht ist und »ist« als die Nähe der zeitigenden zeitigen Zeit in allem Seienden. Wie wenig der Mensch in der Langeweile die Nähe der wesenden Zeit erkennt, bekundet er dadurch, daß er, um der Langeweile zu entgehen, sich »die Zeit« vertreibt. Dieses Treiben kann sich gemäß der jeweiligen Gestalt und Wesensweise der Langeweile

in harmlosen Formen bewegen; es kann aber auch den Menschen in seltsame Machenschaften und Vorhaben treiben. Doch müssen wir stets bedenken, daß die Langeweile kein bloßer »seelischer Zustand« des Menschen ist, sondern daß in ihr und als sie das Sein selbst in einer verhüllten Grundgestalt der Zeit das Menschenwesen angeht. Sofern [wir] dies schon zureichend bedenken könnten, müßten wir in Möglichkeiten hinausblicken, die uns erkennen lassen, daß die Langeweile, aus dem Wesen des Seins und aus dem Walten der Zeit gedacht, der Anlaß zu wesentlichen [Entscheidungen]* der Geschichte sein könnte. In jedem Falle erfahren wir über das Wesen der Zeit Wesentlicheres, wenn wir uns aufmachen, einmal dem Wesen der Langeweile nachzudenken, als wenn wir immer noch der grundlosen Meinung huldigen, über das Problem der »Zeit« etwas durch die moderne Physik aus ihren Theorien zu erfahren. Solche Bemühungen sind, von ihrer Ergebnislosigkeit abgesehen, schon deshalb irrig, weil die moderne Physik selbst, d. h. die neuzeitliche Naturwissenschaft in ihrem Wesen, d. h. die moderne Technik ihren seinsgeschichtlichen Ursprung in der Langeweile haben könnte. Wir dürfen freilich, um uns nicht im vorhinein an diesem Gedanken zu stoßen, nicht meinen, »die Langeweile« sei selbst etwas »Langweiliges«, allerdings auch nichts »Interessantes«, sondern die unheimlichste weil unauffälligste Nähe der »Zeit« als der wesenden Lichtung für das Sein.

Wir müssen gewiß auch eingestehen, daß unser Denken noch ganz unbeholfen ist, in der ständig hier genannten bereichlosen Weite des Wesens des Seins auch nur die einfachsten Schritte zu tun; denn wir sind noch kaum im groben darüber verständigt, in welcher Weise und in welchem Sinne das Seiende »in der

* In der Hs.: Erscheinungen [Verschreibung?]. Vgl. die Analytik der »dritten Form« der Langeweile, d. i. der »tiefen Langenweile«, in der Freiburger Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Wintersemester 1929/30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 29/30 (1983), dergemäß diese das Dasein »hin-zwingt« in den »Augenblick« der Entscheidung (S. 216 f., S. 224 und S. 528 ff.).

Zeit« »ist«. Die Dürftigkeit, mit der wir überall noch über die elementarsten Bezüge zwischen dem Seienden und der Zeit, über das Zeitige und Unzeitige im Seienden hinwegdenken müssen, sollte uns wenigstens zu der sorgsamen Vermutung anhalten, das Wesen der Zeit könnte anderes in sich bergen als das, was der längste geläufige »Zeitbegriff« uns an Greifbarem zu vermitteln im Stand ist.

### γ) Die Zeit als das Zeitigende des Anwesens des Anwesenden je zu seiner Zeit, d. i. als das Zeitigende der jeweiligen Weile. Das eigentliche Wesen der Zeit: das *Erweilnis*

Die »Zeit«, anfänglicher gedacht, zeitigt das »Zeitige« im Sinne der »Zeit und Unzeit«, zu der, d. h. in die das Anwesende anwest. Das Zeitige läßt Anwesendes je zu seiner Zeit anwesen. Die Zeit zeitigt die Weile des jeweilig Anwesenden. Die Zeit erweilt die Weile des Anwesenden als des Jeweiligen. Die Zeit ist das Erweilnis des Anwesens des Anwesenden. Im Erweilnis west das Sein des Seienden. Weil das Denken seit langem schon zufolge der ausschließlichen Vorherrschaft der Metaphysik zum Vorstellen geworden ist und als Vorstellen alles »Wesen« vom Seienden her »denkt«, als »das« Seiende jedoch »das Wirkliche« gilt, stellen wir das Wesende als Wirkendes vor. Im Wirkenden wirkt entweder die verstandlose ursprüngliche Kraft oder die handelnde Person. Alle »Mächte« denken wir als wirkende Kräfte, entweder als geistlose oder als geisterhafte. Die Unbestimmtheit der Mächte nach der einen oder anderen der beiden ausschließlich geltenden Hinsichten erscheint uns dann zugleich als ihr Geheimnisvolles. Wird uns jetzt zugemutet, das Sein selbst als das Erweilnis erfahren zu lernen, dann könnten wir uns dabei die Zeit nur entweder als wirkende Kraft oder als Person vorstellen. Da aber nach unseren Meinungen die Zeit weder das eine noch das andere sein kann, muß der Zeit ein wesendes Wesen abgesprochen werden. Deutlicher gesprochen: man beruhigt sich dabei, daß man ihr Wesen im Unbestimmten läßt, sei es, daß man sie irgendwo umhergei-

stern läßt, sei es, daß man meint, Kants Auslegung der Zeit, hinsichtlich der Funktion, die sie in unserem Vorstellen hat, sei eine Auslegung der Zeit selbst oder könne sich auf Grund des dogmatisch eingenommenen »kritischen« Standpunkts dessen entschlagen, zu fragen, wie denn die Zeit selbst wese. Die Beharrlichkeit, das eigene Meinen und Vorstellen, vollends wenn es wie von selbst mit dem aller einig ist, sich nicht anfechten zu lassen, sieht wie Sachlichkeit des Denkens aus – doch ist sie nur überhaupt die Art, mit der wir uns der Gewißheit in den Schoß setzen und die Grenzen der Wahrheit immer nur dort finden, wo die uns zugelaufene Einsicht aufhört. Solange freilich die Bemühung auf »das Wirkliche« und das »wirklich« Mögliche nur gestützt wird durch eine längst hinter uns liegende Auslegung des Seins als Wirklichkeit, solange diese Auslegung ungedacht bleibt, solange dieses unerkannte Ungedachte als das Unantastbare ausgegeben wird, solange kann sich das Denken leicht den Anschein vorspiegeln, es bewege sich mit seinen »Evidenzen« überall in einem gesicherten Bereich. Wenn aber nicht nur dieses oder jenes Seiende in seiner »Wirklichkeit« fragwürdig wird, auch nicht nur das Seiende im Ganzen hinsichtlich der es bewirkenden Ursache, sondern wenn das Sein selbst als Wirklichkeit hinsichtlich dieses – und seines verborgenen – Wesens dem Menschen zu denken gibt, nämlich sich selbst zu denken, kommt das Denken allererst ins Freie. Vielleicht ist der Schritt dahin überhaupt der anfängliche Schritt des eigentlichen Denkens.

Gesetzt, das Denken meide so die Gefahr der Verblendung durch das Meinen, dann bringt es sich mit dem Schritt ins Freie offenbar zugleich in die entgegengesetzte Fährnis: in die Gefahr des Schweifens. Oder müßte das Denken nicht schweifen, wenn es das Sein selber, nicht es als bloßen Abzug aus dem Seienden zu denken hat? Was bietet hier in diesem Freien das freie Spiel? Wer von denen, die sie im Gang der Geschichte erfuhren, möchte leugnen, daß die Gefahr des Schweifens noch größer ist als die Gefahr der Verhärtung in den starren Blick des Meinens? Wer aus den Seltenen, die in den Wind des Denkens gerieten, möchte uns

glauben machen, das Denken sei ohne Gefahr? Man treibt jetzt allenthalben viel Mißbrauch mit dem Ruf »Gefährlich leben!«. »Gefährlich leben« heißt denken. Es scheint fast, als stünden wir bei dem Versuch, das Wesen der Zeit im Sein selbst zu denken, denken zu lernen, auf dem Punkt, wo wir beide Gefahren, die des verblendeten Meinens und die des ungebundenen Schweifens, einander überlassen möchten.

In diesem Fall ist es gut, sich, d. h. unser eigenes Denken, es aus seinem »Eigenen« loslassend, an den frühen Spruch zu halten, der in seinen abschließenden Worten etwas Wesentliches über die Zeit sagt. Das »Gehörenlassen von Fug und Ruch« ist κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. »Die Zeit« ist genannt aus ihrem Bezug zu Fügung und Verfügung der Weile als des je eigenen Anwesens des Anwesenden. Der so erfahrenen »Zeit« eignet ἡ τάξις.

### *§ 21. Ἡ τοῦ χρόνου τάξις. – Τάξις*
### *Ungemäßheit der bisherigen Übersetzungen. Auslegung von τάξις aus der Zeit als erweilender Zeit. ἡ τάξις: die zuweisende Einweisung des je Seienden in die jeweilige Weile. Hinweis auf die durchgängige Selbigkeit des in den wesentlichen Worten des zweiten Satzes Gedachten*

Nietzsche übersetzt das Wort [τάξις] durch »Ordnung«. Diels versteht darunter das »Festgesetzte«, nämlich eines Zeitpunktes in der Zeitreihe. Andere übersetzen im Hinblick auf die vermeintlich »rechtlich-sittliche« Rede des Satzes τάξις durch »Richterspruch« und »Gesetz«. Wie sollen wir die gemäße Übersetzung finden? Welches Maß muß hier über »gemäß« und »ungemäß« befinden? Immer wieder sehen wir uns zu derselben Frage gedrängt, gleich als hätten wir die Antwort schon wieder vergessen. Auch ist es besser, die Frage zu oft, als gar nicht zu stellen.

Die Übersetzung von τάξις kann sich nur, insgleichen wie die von χρόνος durch »Erweilnis«, aus den Anweisungen dessen bestimmen, wovon der Spruch spricht und worüber er davon aus-

sagt. Der Spruch spricht vom Seienden über das Sein. Zuletzt spricht er über die »Zeit« im Sein als der Zeitigung der Weile. Er spricht nicht von der Zeit als einer Reihenfolge des Nacheinander, der entlang Vorgänge nach ihrer Stellenordnung in dieser Reihe selbst aufgereiht und demnach »geordnet« werden sollen. Gedacht ist vielmehr die Zeit, »zu der« ein Anwesendes als ein solches anwest, die Zeit, aus der es als Anwesen solches Wesen, die Weile nämlich, hat und also »ist«, was es ist. Das Zeithafte des Anwesens besteht nicht erst in der Beziehung seiner auf einen Zeitpunkt in der Zeitreihe, sondern darin, daß es selbst als Anwesen weilig, ankünftig erscheinend, übergehend entgehend, sich lichtet. Das Zeitigen im Sinne der Fügung und Verfügung der Weile »ordnet« nicht bloß, noch weniger »richtet« sie, sondern der Zeit eignet als dem Erweilnis ἡ τάξις, »die Schätzung«.

Inwiefern ist das Erweilen der Weile ein Schätzen? Etwas schätzen heißt, etwas in dem, was es ist, d. h. in seinem eigenen Vermögen und Anwesen (οὐσία) anerkennen. Das besagt: das, was uns aus dem Anwesenden auf uns zu kommt, als dessen Eigenes ihm zuerkennen. Dieses Zuerkennen ist, wenn es schon Anwesendes angeht, kein Verleihen und vollends keine »Sinngebung«, sondern höchstens ein Sinn-nehmen. τάξις ist aber jetzt von der Zeit gesagt – die Zeit aber ist auf das Sein zu, nicht auf Seiendes [zu] gedacht. Die Schätzung eignet dem Erweilnis und betrifft das Sein, das Anwesen. Schätzen ist hier die Zuweisung des Gehörigen dergestalt, daß die Zuweisung der Weile die Einweisung in sie bleibt. τάξις, die zuweisende Einweisung, nennt die Weise, wie ὁ χρόνος, die Zeit, als das Erweilnis in eine Weile verfügt, in der Jeweiliges als solches beruht, als ein Seiendes ist. Denn dieses sagt der zweite Satz des Spruches: »sie (αὐτὰ τὰ ὄντα), die Seienden, sind, indem sie gehörenlassen Fug (dem Brauch) darum auch Ruch einander aus der Verwindung des Un-fugs«. Solches Gehörenlassen ist selbst in sich »füglich« (κατά) und zwar κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, »füglich der als Erweilnis fügenden Zu- und Einweisung«.

Warum fügt sich jedoch das Gehörenlassen von Fug und Ruch der weisenden Zeit? Weil das Gehörenlassen verfügt ist aus der

Verwindung des Un-Fugs*. Dann muß der Fug des »Un« selbst und muß die Verwindung des Fugs in das Gewinde seiner ihn bergenden Wahrheit ihrerseits auf die »Zeit« bezogen sein? Oder ist gar die Zeit selbst die Verwindung des Un-Fugs**? Zeitigt sie als diese Verwindung die zuweisende und einweisende Er-weilnis der Weile der Jeweiligen aller Verweilenden im Ganzen? Denken wir schon »Zeit« – Zuweisung, Fug des Un, Fug und Ruch und Weile, Fugloses, Er-weilnis und Verwindung denkend – in jenem Freien, darin Jegliches als das Selbe west und keines doch einerlei ist mit dem anderen? Ist das Wesen der »Zeit« des Jeweiligen und Weiligen, ist die »Zeit« des Seins wesenhaft reicher und zugleich einfacher als alle »Probleme«, die uns unter dem Titel »Raum und Zeit« entgegen zu treten pflegen? Wir lassen diese Fragen offen.

### *§ 22. Die Frage nach dem Verhältnis der beiden Sätze des Spruches des Anaximander. Das Rätselwort γάρ als Nennung des fraglichen Verhältnisses*

Es genügt, wenn das Gesagte eine weitere Weisung gibt, zu bedenken, ob das κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν den zweiten Satz des Spruches nicht ebenso rundet wie das κατὰ τὸ χρεών den ersten Satz. Oder reicht die Entsprechung beider Sätze über den Anschein des gleichen Baues hinaus? Sagen nicht beide Sätze am Ende das Gleiche? Dies zu meinen, verwehrt vorerst noch das γάρ im Beginn des zweiten Satzes. Das Wort γάρ bedeutet, durch »denn« übersetzt, die Grund-Folge-Beziehung. Zwar können wir noch nicht entscheiden, welcher der beiden Sätze für welchen und in welchem Sinn der Grund sein könnte. Wir müssen sogar noch dies offen lassen, ob das γάρ hier entsprechend seiner gewöhnlichen Bedeutung die [genannte][?] Beziehung nennt.

Aber jetzt sind doch beide Sätze bis in jedes Wort, bis in die Ver-

* In der Hs: Un-fug.
** In der Hs: Un-fug.

flechtung der Wörter erläutert, gesetzt daß wir inzwischen auch dieses gelernt haben: im Feld des Denkens erleichtert die Erläuterung nicht das Verstehen, sondern sie bringt das Denken nur vor das Zu-denkende. Aus solcher Absicht können wir uns jetzt die Übersetzung des ganzen Spruches vorsagen:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ ἡ φθορὰ εἰς ταῦτα γίνεται κατὰ τὸ χρεών· δίδουσι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

»Aus welchem her aber das Entstehen sich bringt den jeweiligen Anwesenden auch sogar das Entgehen zu diesem hin (als dem Selben) entsteht füglich dem Brauch; gehören lassen nämlich sie (die Jeweiligen) Fug (dem Brauch) darum auch Ruch einander (aus der Verwindung) des Un-Fugs füglich der als der Erweilnis fügenden Zu- und Einweisung.«

Die Übersetzung kann, wenn wir einiges der Erläuterung verstanden haben, nicht so ausfallen, daß sie das Verständnis des Spruches vermittelt; gleich als ob wir jetzt die Übersetzung nur zu hören bräuchten, um den Spruch auch schon zu verstehen. Die Übersetzung entspricht vielmehr nur dann dem Spruch, wenn sie gleich diesem sein Wesentliches als Befremdliches zur Sprache bringt und das Eigentliche ungesprochen läßt.

DRITTES KAPITEL

# Das Verhältnis der beiden Teile des Spruches. Das Rätselwort γάρ

## *I. Vorläufige Bestimmung des Einigenden der beiden Teile*

### *§ 23. Die Frage nach dem Wie des Vorgehens zur Klärung des Verhältnisses der beiden Teile*

#### a) Der (vermeintliche) primäre Hinblick auf das *Ganze* gemäß dem Vorrang des Ganzen vor den Teilen. Kritische Erörterung der gegenständlich-analytischen Vorstellung der Sprache als eines aus mannigfachen Ganzheiten (Schichten) bestehenden Ganzen

Aber noch während wir die jetzt erreichte Übersetzung nachdenklich uns vorsagen, verschwindet der Anschein, den die zuerst genannten Übersetzungen in der Tat erweckten, als sagten der erste und der zweite Satz das Gleiche. Bisher haben wir beide Sätze je für sich durchdacht. Was liegt jetzt näher, als beide zu vergleichen, das Übereinstimmende und Verschiedene gleichsam herauszurechnen und dann auszumachen, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen, inwiefern das noch ungedachte γάρ dieses Verhältnis ausdrückt, inwiefern nicht. Bei solchem Vorgehen müßten wir die beiden Sätze wie zwei Dinge behandeln. Selbst wenn dieses Unmögliche möglich wäre, müßten wir aber doch wenigstens schon wissen, in welche gemeinsame Hinsicht beide Sätze zu stellen sind, um vergleichbar zu sein und durch den Vergleich das Gemeinsame und das Ganze des Spruches zum Vorschein zu bringen. Gerade wenn das γάρ am Beginn des zweiten

Satzes, rückweisend auf den ersten, das Rätselwort ist, als welches wir es im voraus kennzeichneten[121], dann muß sich in ihm die Beziehung der beiden Sätze und somit das Ganze des Spruches verbergen. Insofern jedoch die Ganzheit dieses Ganzen sich nicht erst durch die Zusammenstückung der beiden für sich bestehenden Sätze ergibt, sondern eher umgekehrt die Ganzheit nur das Verschiedene der beiden Sätze samt der ihre Verschiedenheit tragenden Beziehung zueinander aus sich entläßt, können wir die Bedeutung des γάρ, wenn überhaupt, nur aus dem Blick in das Ganze des Spruches enträtseln. Wie aber gewinnen wir diesen Blick in das Ganze? Wir [be]dürfen dazu des Anhalts an den beiden zunächst noch gesonderten Sätzen. Sie allein unterrichten uns über den Inhalt des Spruches; zunächst nur stückweise und so, daß uns das Ganze noch entgeht. Doch was meinen wir überhaupt, wenn wir fortgesetzt ohne nähere Bestimmung von einem »Ganzen« des Spruches reden? Ist diese Rede nicht voller Unklarheit? In welchem Sinne kann ein Spruch ein Ganzes bilden?

Man pflegt an Gebilden der Sprache, zu denen der Spruch gehört, eine »Außenseite«, Wortlaut und Schriftbild, von der »Innenseite«, dem Bedeutungsgehalt, zu unterscheiden. Man meint auch, die »Außenseite« sei uns zunächst gegeben. Auch wenn wir diese Kennzeichnung sprachlicher Gebilde, die auch von »Wortlaut« und »Wortseele« spricht, einmal behelfsweise zulassen, müssen wir doch beachten, daß uns zunächst durchaus nicht die Außenseite gegeben ist, sondern der Spruch als Gesprochenes, das etwas sagt. Daß sein Gesagtes weithin und lange unverständlich und unverstanden bleibt, bestätigt nur, daß zunächst der unverstandene Spruch und d. h. der doch irgendwie schon Sprechende [ge]geben ist. Um zur bloßen Außenseite des Spruches, zur Laut- und Schriftgestalt als solcher vorzudringen, bedarf es einer besonderen und uns gar nicht geläufigen Betrachtungsweise. Weder zunächst noch überhaupt ist uns an dem Spruch ein »Außen« gegeben und damit auch kein Innen. Solange wir den Spruch

[121] Anm. d. Hg.: Vgl. oben S. 137 und S. 29.

unmittelbar hören und ihm nicht aus einer besonderen Einstellung, sei es die grammatische, sprachgeschichtliche oder philologische und aesthetische, begegnen, solange hören wir »zunächst« das, was sich im Spruch ausspricht. Dieses geht uns unmittelbar, wenngleich in der Weise des »Ungefähren« an. Dasjenige, was sich im Spruch zur Sprache bringt, gibt damit zugleich jenes her, was wir jenes nannten, »wovon« der Spruch spricht. Dieses »Wovon« er spricht, ist so gesprochen, daß er darüber aussagt. Worüber er aussagt, die Aussagen, sprechen sich in Wörtern und Wörterverknüpfungen »aus«, hinaus in die Vernehmbarkeit. Doch dieses »Außen« ist nichts »Äußeres«. Es liegt unserer gewöhnlichen Vorstellungsweise nahe, im Hinblick auf die genannten Hervorhebungen des »Was«, des »Wovon«, des »Worüber«, der »Aussage«, des »Ausdrucks«, den Spruch in entsprechende Schichten zu zerlegen. Jede Schicht ist ein Ganzes. Diese verschiedenen Ganzen sind selbst wieder zum Ganzen des Spruches geschichtet, welches Ganze gewiß nicht die Summe der je ganzen Schichten ist, sondern .... Hier wissen wir nicht weiter, gerade hier, wo sich doch das eigentliche Ganze des Spruches bestimmen sollte. Wir stehen mit diesem Ergebnis aber nicht nur vor etwas Vergeblichem, sondern wir erkennen, falls wir es nicht wie sonst zu eilig haben, etwas Wesentliches, wenn nicht gar Unheimliches. Daß man nämlich in diesem dem Anschein nach so harmlosen und fast unwirklichen Feld der Gebilde der Sprache auf das »Schönste« »Schichten« und »Strukturen« und »Ganzheiten« herauspreparieren und doch das Wesentliche zuvor schon aus der Hand und aus dem Sinn geben kann.

Noch unheimlicher aber ist dieses, daß die Sache selbst sich diesem Zerlegen und Zusammenfügen von Schichten nicht widersetzt und das Grundlose dieses Verfahrens keinen Schaden anrichtet, wenigstens keinen, der sich unmittelbar auswirkt, wie z. B. ein Mißgriff bei einem Experiment in der Chemie. Vielleicht braucht der durch die »Analyse« der geistigen Gebilde angerichtete Schaden Jahrhunderte, vielleicht Jahrtausende, bis er wirkt und bis der Mensch die »Wirkung« merkt, ohne noch imstande zu sein,

ihre »Ursachen« zu erkennen, weil er längst nicht mehr bei der »Sache« ist.

So werden wir vielleicht jetzt stutzig und mißtrauisch gegen die Frage nach dem Ganzen des Spruches. Die Vorstellung des Ganzen denkt immer zugleich auf Teile und Glieder und vor allem auf die Ganzheit als die Allheit ihres Zusammen. Vermutlich ruht aber die Einheit des Spruches im Einenden des Einfachen[122], das sich in ihm wesenhaft und als er selbst zur Sprache bringt, deren Wesen, von der Erscheinung des »Ausdrucks« her gedacht, schon endgültig verkannt ist. Aber in dieser Verkennung liegt das Wesen der Sprache schon seit Jahrhunderten. Dürfen wir meinen, die Katastrophe, der die Sprache des Menschen allenthalben in der Welt entgegenrast, komme von ungefähr? Oder kommt sie vielleicht aus »Analysen« der Sprache, die sich so harmlos ausnehmen wie die angeführten, die das Verfängliche darin haben, daß sie stets »etwas« von dem Zerlegten in die Vorstellung bringen und deshalb auch im Denken über die Sprache gebraucht werden können, ja sogar dann mit den nötigen Vorbehalten gebraucht werden müssen, wenn es gilt, sie zu überwinden?

### b) Der primäre Hinblick auf das im Spruch sich zur Sprache bringende *Einfache* als Grund seiner Einheit. Das Sein als das Gesprochene und das Einfache als das *Ungesprochene* des Spruches

Wir fragen jetzt nicht mehr nach dem Ganzen des Spruches, welche Frage allzu oft den Spruch zuvor zu einem Gegenstand vergegenständlicht, der in einer Ganzheitsform uns begegnen soll. Vielmehr achten wir jetzt einfach auf das, was sich im Spruch zur Sprache bringt. Um das zu vernehmen, was das Gesprochene uns zuspricht, bedarf es deshalb keiner besonderen »Einstellung«, weil dieses Gesprochene stets Seiendes ist, wozu auch das Nicht-

[122] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 31.

Seiende, das Mögliche als Möglich-Seiendes ebenso gehört wie das »Wirkliche« als das Wirklich-Seiende. Allein, nehmen wir nicht gleich zu Beginn der Erläuterung den Spruch als Spruch eines Denkers in Anspruch? Das Denken der Denker geht doch, wie die frühen Denker der Griechen selbst schon wußten, abseits von den Pfaden der Vorstellungen der Menschen.[123] Müssen wir dann nicht, um den Spruch des Denkers zu vernehmen, d. h. um in den Bezug zu dem zu gelangen, was sich darin uns zuspricht, [uns] von den alltags gewohnten Pfaden ab- und einbringen in ein eigenes Vorstellen? Verlangt dieses nicht eine besondere Einstellung? Andererseits haben wir uns doch darüber hinreichend verständigt, daß der Spruch vom Seienden spricht, also von dem, wozu wir unmittelbar im Bezug stehen. Der Spruch spricht sogar eigens und nur von dem Seienden, mithin von dem, was uns überall stets angeht. Demgemäß bedarf es hier am allerwenigsten einer besonderen Einstellung. Es müßte denn sein, daß der Denker zwar vom Seienden spricht, jedoch so darüber spricht, daß das Gesprochene seines Spruches den Menschen doch nicht unmittelbar anspricht. So steht es allerdings. Gleichwohl bleibt auch noch die Frage offen, ob es erst einer besonderen Einstellung bedürfe, um zu dem zu gelangen, was sich im Spruch zur Sprache bringt. Das ist keineswegs der Fall, wenn Einstellung hier meint, Herstellung der Beziehung zu dem, was sich uns zuspricht. Gerade diese Beziehung besteht schon. Und zwar nicht durch uns, nicht von Gnaden des Menschen, sondern aus dem, was sich im Seienden als das Seiende uns je und je schon zugesprochen hat, aus dem Sein des Seienden. Nicht einer Einstellung erst bedarf es von seiten des Menschen, sondern der Abstellung seiner Unachtsamkeit auf diesen Bezug und das, was sich in ihm zuspricht. Und wenn gar diese Beziehung des Seins selbst zum Menschen derjenige Bezug ist, worin der Grundzug des Menschenwesens, d. h. das eigentlich Menschliche des Menschen beruht, dann ist das Achten auf diesen Bezug und das, was sich dem Menschen

[123] Anm. d. Hg.: Vgl. Parmenides, »Lehrgedicht« I, 27.

da zuspricht, das eigentlich Menschliche im Verhalten des Menschen. Das Denken der Denker ist weder eine besondere noch gar eine unnatürliche Einstellung gegenüber der »natürlichen«; sie [ist] nur noch »natürlicher«, d. h. der Natur des Menschen geeigneter, als die natürliche, die als die gewöhnliche sich dem Ungewöhnlichen entfremdet in der Meinung, das Ungewöhnliche sei das Aushäusige in der Behausung des Menschen, während es doch das Nächste bleibt.

Im Spruch des Denkers spricht sich das Seiende uns zu und zwar als das Seiende selber. Hören heißt hier: auf das Seiende als solches, auf das Sein des Seienden achten; denn über das Sein ist im Spruch vom Seienden gesprochen. Das Sein des Seienden ist das Gesprochene des Spruches. Alles Gesprochene aber spricht aus dem Ungesprochenen. Der Spruch läßt das Ungesprochene zurück, nicht als einen gleichgültigen Rest, der nicht in den Spruch eingeht; sondern das Ungesprochene gehört zum Spruch ebenso wie das Gesprochene. Das Ungesprochene spricht aus der Entsprechung zum Gesprochenen.

Deshalb müssen wir uns jetzt, da es gilt, auf das einende Einfache zu achten, was im Spruch spricht, dafür bereit machen, aus dem Ungesprochenen denken zu lernen. Erst im Ungesprochenen des Spruches trifft unser Denken auf die einende Einfalt, die das Vielfache des Spruches, mithin auch seine beiden Sätze in ihrer Zweiheit und Entzweiung bestimmt. Weshalb dies so ist, läßt sich erst erkennen, wenn das Ungesprochene deutlicher für uns, d. h. zuerst deutender für sich geworden.

## *§ 24. Die im ὄν liegende, ungesprochene Unterscheidung von Sein und Seiendem als das einigend-entzweiende Einfache des Spruches und ihre Auslegung aus diesem selbst*

### a) Vorläufige Auslegung der Unterscheidung (die Seienden = die Jeweiligen / das Sein = die Weile) und destruierende Abhebung derselben gegen bekannte Unterscheidungen der Metaphysik (essentia / existentia; Reales / Rationales). Rückführung der metaphysischen Unterscheidungen auf »*die* Unterscheidung« als ihre ungedachte Herkunft

Als wir zu Beginn der Erläuterung zu umgrenzen versuchten, wovon der Spruch spricht, daß uns [nämlich in ihm] die bereichlose Weite des Seienden selber in den Anspruch nimmt, [zeigte sich schon,] daß das Seiende selber in sich zweideutig ist. Zunächst faßten wir die Zweideutigkeit nur vom Wort ὄν her[124], das als Partizipium die nominale und die verbale Bedeutung zumal nennt. Wir verirrten uns freilich nicht in die Meinung, diese Zweideutigkeit sei lediglich das Zweifache der Wortbedeutung und ginge die Sache selbst, das Seiende in seinem Sein, nichts an. Doch dieses gilt es nun eigens zu bedenken, ob und wie das Zweifache, was das ὄν nennt, die Sache selbst angeht, ob und wie gar umgekehrt das Zweifache der Sache selbst das Wort angeht, gesetzt daß hier nicht beides das Selbe ist. Nach der im ὄν als Partizipium genannten zweifachen Bedeutung unterscheiden wir nominal das Seiende selber und verbal das Seiendsein oder kurz gesagt das Sein des Seienden. Nach der Erläuterung des Spruches, die von der Deutung des ὄν als des Anwesenden ausging, können wir jetzt die zweifache Bedeutung nicht nur anders aussprechen, sondern auch um einiges deutlicher denken: die Jeweiligen selber und die Weile. Zugleich aber zeigt sich der Bezug beider zum Erweilnis [(χρόνος)]* und dem ihm eigenen Weisen [(τάξις)]**. Dennoch

[124] Anm. d. Hg.: Vgl. oben S. 41 f. und S. 140 f. Vgl. Anhang II, Nr. 30, Nr. 31 und Nr. 32.

* Zusatz d. Hg.

** Zusatz d. Hg.

gelangt das Denken nicht über die Unterscheidung zwischen dem Jeweiligen und der Weile hinaus, falls es überhaupt sich einfallen lassen darf, darüber hinaus zu gelangen und nicht eher erst einmal zu der Unterscheidung hin. Sie bleibt so unfaßlich wie bisher. Sie weicht nicht, trotz der Auslegung des Seienden als solchen aus dem Erweilnis. Die Unterscheidung wird aufdringlicher. Und wir selbst werden endlich aufmerksamer für sie. Wenn wir vorher ausgehend von τὰ ὄντα das Ganze des Spruches zu fassen suchten, so werden wir jetzt hinblickend auf die Unterscheidung im ὄν in ihr das einend Einfache vermuten, worin alles ursprünglich geeint ist, was sich im Spruch als das Seiende im Sein ausspricht.[125] Darnach läßt sich bei aller Behutsamkeit in der Bestimmung des Wesens der Unterscheidung zunächst wohl dieses sagen: die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein geht entsprechend der bereichlosen Weite, in der τὸ ὄν zu denken ist, alles Seiende und jegliche Weise des Seins an.

Dies zu beachten ist nötig, weil im Beginn der Metaphysik bei Aristoteles und in der Folge der platonischen Auslegung des Seienden eine Unterscheidung aufkommt, die später eigens erörtert wird in der Frage nach der Art des Unterschieds zwischen essentia und existentia (»Wesenheit« und »Dasein«). Diese Unterscheidung deckt sich keineswegs mit derjenigen zwischen Seiendem und Sein, sondern weil essentia und existentia Weisen des Seins sind, fällt deren Unterschied auf die eine Seite der Unterscheidung von Seiendem und Sein. Der Unterschied zwischen essentia und existentia setzt jene Unterscheidung voraus, die wir deshalb auch »die Unterscheidung« schlechthin nennen.[126] Aus der Abhebung gegen sie kann die Unterscheidung von essentia und existentia die metaphysische Unterscheidung heißen und zwar nicht nur deshalb, weil sie in der Metaphysik vorkommt, sondern weil sie die Seinsauslegung ausspricht, als deren Wahrheit die Metaphysik ihr Wesen in ihrer Geschichte entfaltet. Zu diesem Wesen der Metaphysik gehört, daß sie, in ihre Unterscheidung von essentia

[125] Anm. d. Hg.: Vgl. S. 216.

[126] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 37 und Nr. 53.

und existentia gefestigt, jene ursprüngliche Unterscheidung als solche überhaupt nicht bedenkt, sie jedoch überall um so entschiedener in Anspruch nimmt. »Die Unterscheidung« von Seiendem und Sein ist der tragende Grund für die metaphysische Unterscheidung von essentia und existentia. Weil aber die Metaphysik auf diesen Grund sich nicht gründet, da sie dies als Metaphysik nie selbst vermag, und weil dieser Grund der Metaphysik nicht nur abgeht, sondern überdies in sich selbst noch ungedacht bleibt, hängt die Metaphysik ihrem Wesen nach über einem Abgrund. Warum sie dabei hängt, ist außerdem noch dunkel. Damit öffnet sich der Blick in die Kritik des Wesens der Metaphysik als der bislang einzigen Wahrheit über das Seiende. Kants Kritik betraf nur die metaphysische Erkenntnis und auch diese nur in einer besonderen Gestalt. Das Wesen der Metaphysik, die nach Kant zur »Natur des Menschen« gehört, bleibt für ihn außerhalb jeder Kritik. Die Kritik des Wesens der Metaphysik kommt auch niemals zuerst aus dem Denken eines Denkers, sondern sie kommt aus dem Sein selbst und ereignet sich als dessen Geschichte. Einige Zeichen sprechen dafür, daß das jetzige Weltalter vor dem Vorraum der Ankunft dieser Kritik des Wesens der Metaphysik sich aufhält, welche Kritik als eine Erschütterung in ihrem Abgrund sich zeigen wird, der die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein ausmacht. Nur deshalb denken wir jetzt auch an die metaphysische Unterscheidung. Der Hinweis auf sie bietet uns indessen zugleich eine Hilfe, obzwar nur zur besseren Befolgung der Vorsicht im Denken, das »die Unterscheidung« zu denken sich anschickt. Einem solchen Versuch legt sich vielleicht folgender Weg nahe.

Man könnte eine Erklärung der Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein dadurch gleichsam erzwingen wollen, daß man das Denken vor die folgende einzige Möglichkeit stellt: Entweder besteht die Unterscheidung im Seienden selbst, dann ist sie eine reale Differenzierung innerhalb des Seienden. Oder die Unterscheidung entsteht aus der »unterscheidenden« Tätigkeit des menschlichen Vorstellens, dann ist sie eine rationale Dinstink-

tion. Innerhalb dieses Entweder-Oder ergeben sich Möglichkeiten der Vermittelung, insofern die reale Differenz sich im Rationalen faßt und ausbildet, insofern die rationale Distinktion nicht ohne Fundament im Realen sein kann. Auch wenn wir die jetzt vorgeschlagene Möglichkeit einer Erklärung »der Unterscheidung« nach allen Hinsichten entwickelten, vermöchte sie nicht ins Klare zu führen; denn sie treibt notwendig alles in ein noch größeres Dunkel, so zwar, daß diese Erklärung den Anschein erweckt, sie habe mit der Einführung des Entweder-Oder etwas Letztes erreicht. Dieses Entweder-Oder gründet sich auf die Unterscheidung des »Realen« und »Rationalen«. Doch diese Unterscheidung selbst ist doch nur eine besondere und dabei noch höchst fragwürdige Auslegung der allererst zu erklärenden Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein. Das hier vorgebrachte Letzte ruht selbst auf dem, was zu unterbauen es sich anmaßt. Der von uns vorgeschlagene Weg zur Erklärung »der Unterscheidung« ist kein Weg, sondern nur ein Ausweg und zwar in eine heillose Verstrickung. So bleibt »die Unterscheidung« erneut ungedacht, sie wird nur bedrängender in der seltsamen Aufdringlichkeit dessen, was uns ständig angeht, indem es sich dem Denken entzieht als das, worin alles Denken schon gefangen ist oder gar sich [ver]fangen* hat.

Doch indem wir uns in der Unterscheidung aufhalten und gar auf sie achten, haben wir sie schon gedacht und ausgelegt. Die Frage bleibt inskünftig nur, ob die Auslegung das Auszulegende übereilt oder vor ihm in der gemäßen Weise zögert und den Eifer der Langmut aufbringt, die eine Grundtugend des Denkens ist.

* In der Hs.: gefangen.

b) Weitere Auslegung »*der* Unterscheidung«:
Die *ungesprochene Selbigkeit* von ἀδικία, χρεών und τοῦ χρόνου τάξις als das *Gefüge* der *Unterscheidung*.
Die Frage nach dem Anhalt für die Auslegung des Wesens des Seins als des *versammelnden Selben*

Wie dunkel auch die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein nach ihrem Wesen und ihrer Wesensherkunft bleiben mag, so zeigt sie sich doch, mit der nötigen Vorsicht erblickt, als dergleichen wie ein Gefüge. Das ὄν selber muß irgendwie in diesem Gefüge wesen, denn anders könnte das Wort, das doch das Anwesende als anwesend nennt, nicht Zweifaches bedeuten. Seiendes aber ist nur als Seiendes aus dem Sein. Wenn also dem Seienden als solchem das Zweifache der Unterscheidung eignet, dann kann die Unterscheidung nur aus dem Sein selbst kommen. Gibt nicht der zweite Satz des Spruches die Anweisung, im Sein selbst die Herkunft »der Unterscheidung« zu suchen? Im Erweilnis, als welches wir die Zeit denken, west die Weile des jeweilig Anwesenden. Das Erweilnis selbst erweilt in der Weise der τάξις, der Zu- und Einweisung. In dieser zeigt sich die Art der fügenden Verfügung. Als solches lichtet sich der Fug, der eigentlich der Fug des Un- ist, der Un-Fug. Wie wenn das Gefüge der Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein sich dem Un-Fug, der ἀδικία verdankte? Wir wagen nur zu fragen. Freilich nicht ohne jeden Anlaß, der gewiß befremdlich genug ist. Er besteht darin, daß die ἀδικία dem Anschein nach ganz unvermittelt und bezuglos aus dem Spruch hervorragt, d. h. aus dem, was sich im Spruch uns zuspricht, d. h. aus dem ὄν selbst. Wenn dieses Bezuglose zwischen der ἀδικία und den ὄντα nur der Widerschein dessen wäre, daß der Bezug zwischen ἀδικία und dem zweideutigen ὄν sich verhüllt und ungesprochen bleibt? Wenn aber eben deshalb und einzig deshalb gerade dieser Bezug das eigentlich Zu-denkende wäre, nämlich das dem kommenden Denken weit Vorausgeworfene, vorausgeworfen als der es erwartende Zu-Spruch?

Gesetzt, daß uns bei solchem Fragen erst das des Fragens

eigentlich Würdige entgegenkäme, dann wären wir durch die inzwischen durchschrittene Erläuterung des Spruches erneut auf das gewiesen, was unser Denken schon als Möglichkeit streifte: daß mit ἡ τοῦ χρόνου τάξις, mit der Weisung der Erweilnis, und mit der Ἀδικία, dem Un-Fug, im zweiten Satz und mit τὸ χρεών, dem Brauch, im ersten Satz das Selbe genannt sein könnte.

Wie aber, wenn dieses Selbe[127] die reine Einfalt der Zwiefalt entfaltete, als welches Gefüge »die Unterscheidung« sich zeigt. Wie, wenn solche Entfaltung »die Unterscheidung« selbst »wäre«? Sobald wir jedoch diesem Selben auch nur nachfragen, sind wir in das Ungesprochene des Spruches gelangt. Denn er läßt ungesprochen, ob und wie ἡ τοῦ χρόνου τάξις, ἡ Ἀδικία, τὸ χρεών dasselbe sind, welches der drei ihre Einheit bestimmt, ob keines von ihnen oder wenn alle, in welcher Einheit dann?

Wie immer wir das Selbe, die Zusammengehörigkeit von »Erweilnis«, »Un-Fug« und »Brauch«, denken mögen, wir denken in diesem Selben das Sein selber, in ihm aber das Seiende selber, τὰ ὄντα. Wir vernehmen, wenn auch noch undeutlich, aus dem Spruch das Wesentliche, daß das Sein des Seienden etwas völlig anderes »sein« muß als nur der »generellste« Begriff aller allgemeinen Begriffe für alle Gegenstände. Wir bedenken jedoch auch, daß wir, im Ungesprochenen des Spruches denkend, ohne Anhalt und Weisung sind. Anaximander schweigt. Oder hat er noch anderes gesagt?

[127] Anm. d. Hg.: Vgl. oben S. 44.

## *II. Das »andere Wort« des Anaximander*
## *Ἀρχὴ τῶν ὄντων φύσις ἄπειρον*

### *§ 25. Aufweis des »anderen Wortes« als Eigentum des Anaximander im Ausgang von dem als echt geltenden ἄπειρον. Infragestellung der durch Hegel geprägten Übersetzungen von τὸ ἄπειρον. Die die Auslegung des »anderen Wortes« leitende Fragefolge*

Der an den Beginn dieser Erläuterung gestellte Bericht des Simplikios beginnt selbst: Ἀναξίμανδρος ... ἀρχὴν ... τῶν ὄντων ... λέγει ... φύσιν ἄπειρον. [Anaximander] spricht als ἀρχή der ὄντα an: φύσις ἄπειρος. Was ist nach diesem Bericht eigenes Wort des Anaximander? Was gehört zur Redeweise des Berichtenden? Vermuten wir mit aller Vorsicht auch nur das geringste Eigene des Anaximander in den Worten des Simplikios, dann spricht Anaximander vom ἄπειρον. Daran hält auch die Überlieferung fest. Die historische Auslegung übersetzt τὸ ἄπειρον mit »das Unendliche« (Hegel), das Unbegrenzte, oder auch, insofern die Grenze etwas einschränkt und bestimmt, »das Unbestimmte« (Hegel). τὸ ἄπειρον ist von den ὄντα gesagt. Allein, so wenig man sich bei der Erläuterung des Spruches des Anaximander und überhaupt bei der Auslegung des griechischen Denkens daran kehrt, daß dieser Name [τὰ ὄντα] durch die Übersetzung mit »das Seiende« noch nicht übersetzt und darum nicht gedacht ist, so wenig geschieht dies auch, wenn τὰ ὄντα auf τὸ ἄπειρον bezogen wird. Zufolge dieser festen Eingewöhnung in diese seltsame Unterlassung beruhigt sich auch die Auslegung bei der nächstbesten Bedeutung, die dem Wort aus lexikalischen Gründen zugewiesen werden kann. Sobald jedoch das Wort im ausdrücklichen Bezug auf die ὄντα als solche genannt ist, enthält es eine Aufgabe des Denkens, d. h. eine Frage. Darum bleibt es eine Gedankenlosigkeit, wenn wir

auch die noch so gut belegte geläufige Wortbedeutung für uns als die Antwort auf die Frage nehmen oder wenn wir uns, was noch verderblicher ist, daran stoßen, falls der Versuch gemacht wird, der ersten Anforderung zu genügen, nämlich auch dieses Wort ἄπειρον als Wort des Denkens zu denken. Ist das Wort, wie Simplikios berichtet, von Anaximander in der genannten Beziehung gebraucht, dann sind wir gebunden. Es gilt, τὸ ἄπειρον in der Beziehung auf τὰ ὄντα zu denken und umgekehrt.

Nun spricht aber τὰ ὄντα zu uns nicht nur allgemein in der griechischen Bedeutung von »die Anwesenden«. Inzwischen sagt uns der Spruch Wesentliches über das Sein der Seienden. Das Anwesende ist das jeweilig Anwesende. Das Anwesende ist das Jeweilige, griechisch gedacht, d. h. je weilend bei jedem Anderen mit diesem im Einander die Weile je lassend. Das »Jeweilige« meint hier noch nicht, was wir leicht und ausschließlich denken, das je Besondere als geeinzelten Fall eines »Allgemeinen«. So kann das »Jeweilige« erst erscheinen, wenn »das Allgemeine« selbst, das κοινόν, und auch dieses erst in einer besonderen Prägung (als γένος), im voraus das Wesen des Seins im Sinne der Seiendheit bestimmt. Das Jeweilige, anfänglich gedacht, geht in der Einheit des Entstehens und Entgehens auf in das Erscheinen. Im Glanz des Scheinens verweilt es aufgehend. Von der Erläuterung des Seins als Anwesen und des Anwesens als Weile des Jeweiligen muß die Auslegung des ἄπειρον ausgehen, so zwar, daß sie in allen ihren Schritten immer gemäßer darauf eingeht. Oder welchen anderen Stab und Stecken hat man sonst anzubieten, wenn ein Gang auf dem Weg des frühen griechischen Denkers [denkend]* versucht werden soll?

Man hat sich gewundert, daß uns auch bei der Erläuterung der Worte der anderen frühzeitigen Denker der Griechen, und nicht nur dieser, immer wieder »das Gleiche« fast bis zur Eintönigkeit eingeschärft wird. Wir dürfen dieses stete Erinnern nicht scheuen, zumal wenn wir es alsbald – ob im geglückten oder mißglückten

* In der Hs: Denken.

Versuch – befolgen. Wir dürfen dabei aber auch nie vergessen, daß die Anweisung, das Griechische griechisch zu bedenken, nicht nur deshalb gegeben ist, damit wir des Griechentums wegen dieses historisch richtiger auffassen, sondern daß wir unseretwegen und im Gedenken an die Zukunft unserer Geschichte uns selbst nicht um das Entscheidende bringen, mit dem »Anfang« dieser Geschichte in ein Gespräch zu gelangen, das nur Künftiges zur Sprache bringen kann: Künftiges, das, wenn es Wesenhaftes ist, schon das Gewesende des Anfanges bleibt. Wie aber soll ein Gespräch sein, wenn die frühen Denker nicht aus ihrem Eigenen, uns Heutigen vielleicht ganz Fremden, sprechen? Wie sollen sie sprechen, sie als Denker, wenn unsere Gedankenlosigkeit ihnen das Wort abschneidet?

Das Anwesende ist das Jeweilige. In dessen Weile waltet das Aufgehen, griechisch gesagt: ἡ φύσις. Die ὄντα, die Seienden, sind, insofern sie Seiende sind, als die Weilenden verweilt aus der φύσις. Das Erweilnis nennt das Wesen des Seins des Seienden. Über das Sein des Seienden handelt der Spruch des Anaximander. Alte Überlieferung berichtet, das Denken der frühen Denker ginge περὶ τῆς φύσεως. In welchem Sinne dieser Titel »Über die Natur« zu verstehen ist, wurde kurz verdeutlicht, als es nötig war, die Frage nach der Weite zu klären, in der das Wort τὰ ὄντα gedacht ist. φύσις ist ein Name für das Sein des Seienden als solchen, d. h. des Anwesenden, in das auch die Menschen und die Götter (τὸ θεῖον) gehören. Noch Aristoteles, zu dessen Zeit und durch dessen Denken selbst das Wesen der φύσις sich einschränkt, spricht dort, wo er ausdrücklich die Frage nach dem Seienden als dem Seienden entwickelt, von φύσις τις, von »dergleichen wie Aufgehen« (vgl. Met. Γ 1, 1003 a 27; K 7, 1064 a 36).

Was steht also dem entgegen, zu vermuten, daß erst recht Anaximander, wenn er von den τὰ ὄντα über das εἶναι spricht, die φύσις nennt. Nach dem Bericht des Simplikios denkt er die φύσις als ἄπειρος (»unendlich«). Nicht nur dies, sondern die φύσις ἄπειρος ist ihm aus dem Hinblick auf die ὄντα ἡ ἀρχὴ τῶν ὄντων. Das Wort ἀρχή übersetzt die Sprache der Philosophie als »Prinzip«. Auch

dieses Wort ἀρχή ist alt. Warum soll Anaximander dieses Wort nicht auch schon so gut wie γένεσις und φθορά als ein Wort des Denkens gebraucht haben? Nichts hindert uns, dies vorauszusetzen, vollends dann nicht, wenn das Wort ἀρχή, griechisch gedacht, Solches nennt, was der erläuterte Spruch des Anaximander eigens denkt. Deshalb lassen wir dem Anaximander außer dem zuerst erläuterten Spruch auch das folgende Wort als Eigentum:

ἡ ἀρχὴ τῶν ὄντων ἡ φύσις ἄπειρος.[128]

In der Angleichung an die übliche Art der »wörtlichen« Übersetzung sagt dies: »Das Prinzip des Seienden ist die unendliche Natur.«

Damit uns der Gang der Erläuterung dieser Aussage im gehörigen Zusammenhang mit der voraufgegangenen Erläuterung des Spruches bleibe, sei zum voraus die Folge der Fragen, die uns leiten, genannt. Wir fragen zunächst: Was sagt das Wort ἀρχή nach seiner »wörtlichen« Bedeutung? Was sagt dieses Wort im Denken, das über das Sein des Seienden denkt und dabei dasjenige denkt, was der Spruch des Anaximander spricht? Inwiefern ist die also denkend gesagte ἀρχή jedoch φύσις ἄπειρος? Was wird, griechisch verstanden, in dieser Auslegung des Seins über das Sein gedacht? Was sagt dies Gedachte uns für den Versuch, das Ungesprochene des Spruches zu denken, worin sich der doch irgendwie gedachte Zusammenhang zwischen ἡ τοῦ χρόνου τάξις und ἡ ἀδικία und τὸ χρεών hält? Welche wechselweise Erhellung ergibt sich aus dem Zusammenhang der φύσις ἄπειρος mit dem vorgenannten Zusammenhang für das Sein selber? Was hilft uns die Besinnung auf diese Zusammenhänge für eine Bestimmung des Wesens »der Unterscheidung« zwischen dem Seienden und dem Sein, auf welche Unterscheidung überall her die Einheit des Spruches zurückweist? Inwiefern erklärt diese Einheit des Spruches die

[128] Vgl. *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria.* Ed. Hermannus Diels. Berlin: Reimer 1882. In Phys. I, 2; p. 24, 4–5. Vgl. Ders., *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Griechisch und deutsch. 5. Aufl. Hrsg. von Walther Kranz. 3 Bände, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1934–1937. Bd. I (1934). Anaximander, Fragment A 9, S. 83.

Entzweiung in die Zweiheit der ihn bildenden Sätze? In welchem Verhältnis stehen die beiden Sätze gemäß dieser Zweiheit zueinander? Was bedeutet dann das noch ungedeutete Rätselwort γάρ, wenn es das Verbindungswort für die beiden Sätze ist? Die schrittweise Beantwortung dieser Fragen, die so ineinander verflochten sind, daß sie wohl nur eine einzige bilden, kann uns vielleicht der Einheit des Spruches und d. h. dem, was aus ihm uns anspricht, noch näher bringen.

## § 26. *Auslegung des »anderen Wortes« des Anaximander im Ausgang von der in ihm genannten* ἀρχή

### a) Destruktion der ontisch-dinglichen Vorstellung der ἀρχή als eines bloßen »Ausgangspunktes« und erste Freilegung ihres Wesens als des das Ausgehen durchwaltenden Ausgangs. Die Selbigkeit der ἀρχή mit dem »Woraus« (ἐξ ὧν) des Entstehens und dem »Wohin« (εἰς ταῦτα) des Entgehens sowie mit dem »Brauch« (τὸ χρεών) im Spruch des Anaximander. Die ἀρχή als ἀρχὴ τῶν ὄντων und als φύσις.

Was bedeutet ἀρχή wörtlich und im gewöhnlichen »vorphilosophischen« Gebrauch für das griechische Sagen? Man übersetzt ἀρχή durch »Anfang« und versteht dieses deutsche Wort in der gleichen Bedeutung wie »Beginn«. »Anfang« und »Beginn« nennen uns dasjenige, von wo etwas, sei es ein Vorgang, eine Abfolge, eine Tätigkeit und anderes, von wo aus auch der Weg, auf dem solches geschieht, ausgeht. Zunächst wird unter »Anfang« und »Beginn« dieses Ausgehen selbst mitgemeint. ἀρχή bedeutet beides: das »von wo her« des Ausgehens und dieses selbst, dieses im »von wo aus« seiner selbst. ἀρχή ist also nicht nur das »von wo aus« als »Ausgangspunkt« und »Ausgangsgelegenheit«, die für sich genommen auch noch anders sein können. Die Kuppe eines Hügels kann z. B. der »Ausgang« sein für einen Ausflug ins Gebirge. Aber diese Kuppe ist, was sie ist, auch ohne daß sie zum

Ausgang genommen wird; sie bestimmt nicht als solche den Ausflug. ἀρχή meint eigentlich das »von wo aus« des Ausgangs, das den Ausgang als solchen bestimmt, d. h. in diesem gleichsam vorgreift, ihn leitet und beherrscht. Denn eben dieses bedeutet ἄρχειν: herrschen, in irgendeiner Weise Herr sein über ..., durchwalten. ἀρχή meint dieses Durchwalten in der wesenhaften Einheit mit dem Durchwaltenden selbst. Das »von wo aus« des Ausgangs wird im Ausgehen nicht zurückgelassen und übergangen. Es ist, weil das stets zum voraus Voraufgehende, das stets Mit-Gehende, das eigentlich Aus- und Hinausgehende selbst, das gleichwohl in sich besteht und ständig sich übersteht, ohne sich zu wandeln. Die ἀρχή als das »von wo aus« bleibt das stets Unübergehbare und als dieses ist es allem »Folgenden« voraus. Die ἀρχή ist als dieses »von wo aus« des Ausgangs das, was dessen Gang ergeht hinaus in das, was es dem Folgenden an Befolg- und Erfolgbarem öffnend bereitet. Gerade weil die ἀρχή eigentlich ursprünglich einig beides ist, das »von wo aus« des Ausgangs sowohl als auch das Ausgehen, deshalb kann es überhaupt nur nahe liegen, das »von wo aus« für sich als ἀρχή vorzustellen und diese uneigentlich und dinghaft zu nehmen und so z. B. als ein »agens« und eine »Kraft« dinglich vorzustellen und als »Prinzip« anzusetzen. Diese uneigentliche Vorstellung von der ἀρχή wird später sogar zur »eigentlichen« und einzigen, so daß wir, an ihre »Herrschaft« längst gewöhnt, nur schwer zum eigentlichen Einfachen der ἀρχή zurückfinden.

Dieses Eigentliche der ἀρχή, das sich nach dem ἄρχειν, dem voraufwaltenden Durchwalten benennt, ist »eigentlich« das ausgehende Folgenlassen und nicht das »von wo aus« des Ausgangs, das allzu leicht in die Gefahr kommt, nur für sich abgesondert vorgestellt zu werden als das, was in der Folge durch das Folgende nur [zurückgelassen]* wird. Demgemäß beruht im eigentlichen Wesen der ἀρχή sogleich auch die Möglichkeit einer zweifachen Deutung des »Folgens«. Das eigentliche, auf das ἄρχειν als Vauswalten bezogene »Folgen« ist das Gefolge, das »Folgen« als Folge

* In der Hs: zurückgelassende.

geben und leisten, als das Gehorchen und Gehören. Entsprechend jedoch der alsbald zu kurz gedachten ἀρχή als dem zurückbleibenden Ausgangspunkt und Ausgangsding ist »das Folgende« nur das nachher in der Reihe Vorkommende, das Auftretende in der Abfolge dessen, was im Nacheinander vorgestellt wird.

Aber das Wesen der ἀρχή läßt sich nicht [zerfällen]* in solches, was nur »Ausgangsstelle«, und solches, was das Ausgehen selbst ist. Es läßt sich aus beiden auch nicht zusammenstücken. Die Wesenseinheit läßt sich freilich, zumal in ihrer verborgenen Fülle, vorerst noch schwer sagen. Aber sie läßt vielleicht doch nach einigen Hinsichten den bereiten Wesensblick weisen. Je wesenhafter die ἀρχή dasjenige bleibt, was stets unübergehbar im voraus alles »Folgende« überholt und einbehält, um so wesenhafter bleibt sie auch dasjenige, von wo aus alles ausgeht. Doch gilt auch das Umgekehrte. Je reiner solches waltet, was sich selber überstehend in solchem Zurückbleiben anderes sich entgehen läßt und es zu dessen eigenem Wesen entläßt, um so reiner ist das einbehaltende Walten des also zurückstehenden Ausgangs, um so weniger eingreifend, um so weniger vorgreifend, um so weniger überhaupt greifend, um so reiner das lassende Zwingen hinaus in das Voraus. Je eigener in der ursprünglichen Einheit der genannten Wesensmomente die ἀρχή das ist, was das ἄρχειν nennt, um so entschiedener ist die ἀρχή solches ἐξ ὧν, aus dem hervor ein Entgehen in das Entstehen west dergestalt, daß das Entgehen im Übergang zu dem Selben hin, εἰς ταῦτα, entsteht. Wenn demnach Anaximander im ersten Satz des Spruches eben dieses sagt, daß das ἐξ ὧν für γένεσις und φθορά das Selbe sei wie das εἰς ταῦτα, dann denkt er, solches denkend, nichts Geringeres als das reine Wesen der ἀρχή. Wenn überdies in der Einheit von γένεσις und φθορά das Wesen des Anwesens als der übergänglichen Weile beruht und wenn schließlich diese Einheit das Wesen der φύσις als des aufgehenden Erscheinens erfüllt, dann denkt Anaximander in der ἀρχή die ἀρχὴ τῶν ὄντων als φύσις. Er denkt das Wesen des Seins selbst.

* In der Hs.: zerfälten.

Unversehens und doch keineswegs zufällig hat uns die Besinnung auf das im ἄρχειν beruhende Wesen der ἀρχή zur eigentlich wesenden ἀρχή geführt, insofern diese alles, d. h. jegliches Seiende als solches ausgehen läßt in seine Weile. Denken wir die ἀρχή als den freigebenden, nämlich das Entgehen in das Entstehen zum je eigenen Scheinen freigebenden Ausgang, der das also Entlassene gleichwohl einbehält, denken wir den Ausgang, der sich überstehend den Ausgang ausstehend in die offene Weite hinaussteht und diese offenhält, dann denken wir in der ἀρχή dieses mit, daß sie als die offene, bereichlose Weite waltet, in der das Jeweilige verweilt. Die ἀρχή ist nicht Ausgangsstelle und Ausgangsort, sondern sie ist als die lichtend einbehaltende Weite die Ortschaft aller möglichen Orte des Weilens. Um dieses ursprünglich einige von der Weite her gedachte Wesen der ἀρχή gemäß zu nennen, hat unsere Sprache kein entsprechendes Wort. Oder sollen wir, um die Hoheit des verborgenen Reichtums der Sprache nirgends zu verletzen, vorsichtiger und wartender sagen: das gemäße Wort ist noch nicht gefunden? Nach dem Spruch des Anaximander allerdings folgt und fügt sich das Wesende der zur Einheit von Entstehen und Entgehen gefügten Weile dem Brauch (κατὰ τὸ χρεών). Den Brauch erkannten wir als das gewährend-einbehaltende und damit auch offene Weite ereignende Zwingen, das waltet, ohne zu wirken und als Wirkendes anderes anzugehen. Der Brauch west in der Weise der ἀρχή. Er ist das reine Wesen der ἀρχή selbst. Die ἀρχή bildet das Wesensgefüge des fügend-verfügenden Brauchs. Das Wesen der ἀρχή ist der Brauch, τὸ χρεών, gedacht als ἡ ἀρχὴ τῶν ὄντων.

### b) Destruktion der metaphysischen Auslegung der ἀρχή als »Grund« (principium) und »Ursache« (causa). Die Herkunft von »Grund« und »Ursache« aus dem Wesen der ἀρχή als χρεών. ἡ ἀρχή = »der Beginn« (zu »ginnen« = brauchen)

Gesetzt wir denken bei dieser Erläuterung des Wesens der ἀρχή, demgemäß ἡ ἀρχή schlechthin gedacht das Selbe ist wie τὸ χρεών,

dann gerät die bisher übliche Auslegung der ἀρχή als principium und »Grund« und gar als »Ursache« plötzlich ins Wanken. Bei der Tragweite der Triftigkeit dieser Erläuterung muß sie freilich inskünftig noch oft und immer neu geprüft werden. Denn es steht mit ihr nichts Geringeres als die Rechtmäßigkeit des Anspruchs der metaphysischen Auslegung der ἀρχή und damit die metaphysische Lehre vom Prinzip, Grund und Ursache des Seienden als solchen auf dem Spiel. Wenn die metaphysische Auslegung der ἀρχή als Prinzip und Grund und Ursache nicht die ursprüngliche, sondern selbst schon eine herkünftige ist, dann stehen wir vor der Frage: Wie kommt es überhaupt zu der metaphysischen Auslegung der ἀρχή als »Grund« und »Ursache«? Liegt das an einer besonderen Einstellung des Erfahrens und Denkens gegenüber dem Seienden, oder beruht das Erscheinen der ἀρχή als Grund und Ursache im Wesen und in der Wesungsweise des Seins selbst? Beginnt die Wesensprägung der ἀρχή zur αἰτία schon innerhalb des griechischen Denkens? Wenn ja, muß dann die αἰτία notwendig schon als causa im Sinne der späteren, nachgriechischen Kausalität gedacht werden, oder birgt auch die griechisch gedachte αἰτία noch etwas vom anfänglichen Wesen der ἀρχή in sich? Gehört sie in die Wesensherkunft aus dem Brauch (τὸ χρεών)? Wir sehen leicht, daß das Geflecht dieser Fragen sich nicht ablösen läßt von der Besinnung auf das jeweils gedachte Wesen des Seins des Seienden. Im Hinblick auf das aus dem »Brauch« gedachte Wesen der ἀρχή nimmt daher auch die immer noch fortbestehende Aufgabe, das »Wesen des Grundes« zu bedenken und das »Kausalprinzip« zu »begründen«, eine andere Wendung.

Weil nun aber τὸ χρεών und ἡ ἀρχή das Selbe, und d. h. durchaus nicht einerlei, sind, müssen sie auch dem Namen nach unterschieden bleiben. Wie sollen wir das griechische Wort ἡ ἀρχή übersetzen? Wir wählen dafür das Wort »der Beginn«, einmal weil das Wort »ginnen« ein sehr altes Wort unserer Sprache ist und das »brauchen« und »in den Brauch nehmen« bedeutet; zum anderen weil es gemäß der geläufigen Bedeutung an den »Ausgang« für etwas erinnert. Allein, »der Beginn« ist als übersetzendes Wort für

ἡ ἀρχή nun auch aus deren Wesen her zu denken und nur so. Das Wort »Anfang« sparen wir zur Benennung eines Wesensverhaltes, der im Wortlaut dieses Wortes besonders deutlich, im Zusammenhang dieser Erläuterung jedoch nicht denkbar ist.

Die ἀρχή ist als das Wesensgefüge von τὸ χρεών das Wesen des Seins des Seienden, hat also, griechisch gedacht, den Wesenszug der φύσις. Inwiefern ist jedoch ἡ ἀρχὴ τῶν ὄντων φύσις ἄπειρος? Inwiefern ist τὸ ἄπειρον die ἀρχὴ τῶν ὄντων, »der Beginn der jeweilig Anwesenden«? Inwiefern verweist das jeweilig Anwesende als solches, hinsichtlich seines Beginns und Brauches gedacht, auf das ἄπειρον? Was denkt Anaximander, wenn er, das Sein in seinem Beginn denkend, das ἄπειρον nennt? Was denkt Anaximander, wenn er τὸ ἄπειρον als Beginn des Seins denkt?

## *§ 27. Die ἀρχή als ἄπειρον. Das Wesen des ἄπειρον bei Anaximander*

### a) Die metaphysische Auslegung des ἄπειρον bei Aristoteles (*Physik* III) und deren Grundzüge: »das Unbegrenzte« (τὸ ἄπειρον) als *Seiendes* und als das »dem Begrenzten« (πεπερασμένον) »Gegenüberstehende«

Mit diesen Fragen gelangen wir auf der Bahn des Denkens an eine Stelle, wo es nötig wird, erneut und eigens darüber einige Klarheit zu schaffen, was jetzt unter dem Namen τὸ ἄπειρον zu denken ist. Verhehlen wir uns nicht, daß im folgenden der Anspruch an das Vermögen zum Entwurf des Offenen, worin das Wesen des Seins sich uns zusprechen könnte, noch wächst. Jetzt können wir nämlich weniger noch als je zuvor unser Denken auf das stützen, was das griechische Denken gedacht hat und selbst dann noch gedacht hat, als es sich bereits von seinem Anfang entfernte, ohne sich aus der freien Botmäßigkeit zu ihm ganz zu lösen. So handelt Aristoteles im dritten Buch seiner »Physik« im unmittelbaren Anschluß an die Wesensumgrenzung der »Bewegung« weitläufig über das

ἄπειρον. Aber er handelt darüber in derselben Weise, nach der er dort das Wesen von τόπος und χρόνος abhandelt. Auch das ἄπειρον ist diesem Ansatz gemäß solches, was in gewisser Weise ein Seiendes ist und dem πεπερασμένον, dem »Begrenzten«, als das »Unbegrenzte« gegenübersteht. Und wenn auch Aristoteles das ἄπειρον im Hinblick auf seinen ἀρχή-Charakter erörtert, so muß doch beachtet werden, daß die ἀρχή für Aristoteles schon die Prägung der αἰτία hat. Deren Wesen läßt sich freilich nicht mit der neuzeitlichen Vorstellung von der »Kausalität« gleichsetzen, noch gar aus dieser her denken. Das ist so unmöglich, wie die Erklärung der aristotelischen Lehre von der vierfachen αἰτία aus dem Gesichtskreis der »mittelalterlichen Philosophie« und ihrer Gottesbeweise. Zwischen Aristoteles und Anaximander aber liegen nicht nur zwei Jahrhunderte griechischen Denkens, sondern zwischen beiden und unmittelbar vor Aristoteles steht Platons Philosophie. Diese bringt eine Wendung innerhalb der Geschichte der Lichtung des Seins zur Sprache, deren Wesen und Tragweite wir deshalb noch nicht ermessen, weil wir das voraufgehende Denken nur als vorplatonisches vorstellen.

Die Geschichte der Lichtung des Seins, die der platonischen und aristotelischen Philosophie, d. h. dem eigentlichen Beginn der Metaphysik voraufgeht, bleibt schon den Griechen – und zwar durch die zur Herrschaft gelangende Metaphysik – verhüllt. Vollends ist dann diese Geschichte den Nachkommen und gar uns Heutigen so verborgen, daß wir noch nicht einmal ahnen, es könnte sich – und zwar als der verborgene Grund aller Geschichte – als Geschichte so etwas ereignen wie das Geschick des Seins selbst, dessen Anfang sich in die spärliche Sprache der frühzeitlichen Spuren des griechischen Denkens ausspricht.

Gegenüber der Fülle und dem Umfang, worin sich das Denken von Platon und Aristoteles darlegt, gibt uns das frühe Denken des Anaximander außer dem Spruch kaum noch diese Aussage über die ἀρχὴ τῶν ὄντων als das ἄπειρον. Wir sehen uns auf nichts anderes gewiesen als darauf, das hier Gesagte zu denken, dies aber keineswegs in der Absicht, ein vermeintliches »philosophi-

sches System« des Anaximander historisch zu rekonstruieren. Es gilt ein anderes. Es gilt, auf das Geschick aufmerksam zu werden, als welches sich das Sein selbst im frühen Denken zur Sprache bringt. Demgemäß fragen wir: Wie ist im Hinblick auf die Wesensentfaltung des Seins selbst das ἄπειρον zu denken? Aus der Abwehr gesprochen lautet die Antwort: nicht als eine dingliche Eigenschaft des Seienden, mithin nicht als das grenzenlose Seiende. Aus der Hinweisung auf das uns gewiesene Wesen als ἀρχὴ τῶν ὄντων gesprochen: als der Beginn des Wesens des Seins. Aber »Sein« dürfen wir jetzt nicht mehr in einer gewohnten Beliebigkeit meinen. Wir sind gebunden. Das Sein des Seienden ist für die Griechen als Anwesen zu denken. »Anwesen« hat sich die Weile des Jeweiligen gefügt. Insgleichen ist das Wesen der ἀρχή der vom Brauch her zu denkende Beginn.

### b) Auslegung des ἀ- bei Anaximander aus dem Wesen des *Seins* (qua Anwesen)

#### α) Vorläufige Worterklärung von ἄ-πειρον

##### αα) Das Präfix ἀ- und seine Bedeutungen: 1. Die grammatische Bedeutung: ἀ-privativum; 2. die ursprüngliche Bedeutungsvielfalt des ἀ- (»un-«, »entgegen«). Die Affinität des ἀ- im ἄ-πειρον mit dem ἀ- in der ἀ-δικία des Spruches

Inwiefern kann τὸ ἄπειρον als der Beginn der Weile des Jeweiligen wesen? Inwiefern kann es der vorausgehende, die Weile als solche in ihrem Wesen aus- und einbehaltende Ausgang sein? Inwiefern waltet im Wesen des Brauchs (τὸ χρεών) das ἄπειρον als der Beginn (ἀρχή) des Seienden als solchen (τῶν ὄντων)? Was sagt ἄπειρον, wenn es nicht als seiende Eigenschaft am Seienden, sondern als zum Sein gehörig, sogar als der Beginn des Wesens des Seins zu denken ist? Wie kommt das »Grenzen-los« in das Wesen

des Seins? Dürfen wir überhaupt im Wesen des Seins solches vermuten, was die Sprache der Griechen das »ἀ« nennt, das die Grammatik als ἀ-privativum bezeichnet? Diese Bezeichnung geht wesentlich auf die Auslegung zurück, die Aristoteles dem Sachverhalt gegeben hat, der sich in Wortbildungen mit dem vorgesetzten »ἀ« ausspricht, z. B. in »ἵππος ἄ-δικος«, was freilich nicht ein »ungerechtes Pferd« bedeutet, sondern ein Pferd, das nicht im Geschirr läuft, unfüglich ist. Das »ἀ«, das »un« in unserer Sprache, nennt einen Sachverhalt, den Aristoteles (Met. V, 22) als στέρησις denkt: als »Beraubung«, Wegnehmen, Wegbleiben, Ausbleiben, was zugleich als Mangel und Fehl erscheinen kann. Wesentlich auf alle Verhalte und Verhältnisse, d. h. im Hinblick auf das Seiende in seinem Sein gedacht, nennt das »ἀ«, das »un«, das Abwesen. Schon die mannigfachen Bedeutungen, in denen das »ἀ« erscheinen kann, deuten darauf hin, daß die Kennzeichnung als Ausdruck der »Beraubung« wörtlich genommen zu eng und zu gewaltsam ist. Die Weise des Abwesens wandelt sich vielfältig je nach der Art des Anwesenden selbst. Das »ἀ« und das »un« besitzt keine eindeutig feste Bedeutung, die etwa gar in unserer Sprache durch das angehängte »-los« (rat-los, ruhe-los, grenzenlos) jeweils gemäß ausgedrückt werden könnte. Das griechische Wort ἄπειρον (ἀ-πέρας) nennt ein »Ab-wesen« von »Grenze«. Um aber das Wort in seinem jeweiligen Gebrauch denkend zu nennen, bedarf es der genauen Bestimmung dessen, was hier »Grenze«, was »Abwesen« jeweils bedeutet und vor allem bedeuten kann. In dem Zusammenhang, der uns angeht, ist das ἄπειρον in Beziehung auf τὰ ὄντα, das Anwesende als solches, und dies außerdem hinsichtlich der ἀρχή, des Beginns des Seins gedacht; kurz gesagt: hinsichtlich des Anwesens als solchen. Wenn ἄπειρον die genannte ἀρχή ist, dann sind wir gehalten, im Anwesen als solchen die Bestimmung des »ἀ« – des Abwesens zu denken. Im Beginn des Anwesens soll Abwesen walten. In welches Befremdende führt uns der hier allein mögliche Ansatz der Frage nach dem ἄπειρον als der ἀρχὴ τῶν ὄντων? Völlig fremd kann uns diese Überlegung freilich nicht mehr sein, nachdem im Spruch des Anaximander sich

ἡ ἀδικία, der Unfug, uns zugesprochen hat und zwar aus der nächsten Nähe des Wesens des Seins selbst. Daß hier solches waltet, ist uns nicht mehr fremd. Wohl aber wird das, was hier am Wesen ist, immer befremdlicher. Wir denken die ἀδικία als das Ausbleiben des Fugs. Allein, [wird] dieses Abwesen [nicht] doch im Spruch des Anaximander in den Brauch selbst verlegt*, nicht in das, was das Wesen des Seins, die Weile als solche, verfügt? Die ἀδικία ist im Gegenteil dasjenige, dem sich das Seiende, insofern es ist, entzieht. Das διδόναι δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις, worin das Weilen des Jeweiligen besteht, ist das Verwinden des Unfugs. Allein, achten wir es wohl und immer achtsamer: das Verwinden ist als solches gerade ständig an den Unfug gehalten. Wäre dieser nur außerhalb des Wesens der Weile als etwas, was sie nicht angeht, d. h. ständig im eigenen Wesen befällt, dann gehörte nicht zum Sein des Seienden selbst der Unfug, dann sagte der Spruch nicht von den Jeweiligen, daß sie (αὐτά) seien τῆς ἀδικίας – wesenhaft auf den Unfug bezogen, nämlich in ihrem διδόναι δίκην in der Weise der Verwindung. Daß dergleichen wie »der Unfug«, das Aus-Fug-und-Ruch-Gehen, in die Wesensnähe des Seins selbst gehört, läßt sich nicht mehr übersehen oder gar leugnen. Die andere Frage ist allerdings, was im Wesen des Anwesens dergleichen soll wie τὸ ἄπειρον, das »Abwesen« von »Grenze«. Alles drängt jetzt dahin, zu bedenken, was hier, im Umkreis des Wesens des Seins, und d. h. der Weile des Jeweiligen, »Grenze« bedeutet und überhaupt bedeuten kann. Erst wenn wir darüber zureichende Auskunft erhalten, läßt sich auch bestimmen, in welcher Bedeutung das ἀ- zu verstehen, in welchem Sinne hier ein »Ab-wesen der Grenze« zu denken ist, wie dergleichen als ἀρχή wesen kann.

* In der Hs.: Allein, dieses Abwesen wird doch im Spruch des Anaximander in den Brauch selbst verlegt,

ββ) Das Wort πέρας (»Grenze«, »Ende«) und seine Bedeutungen: 1. Die »negative« Bedeutung: »Ende« als Wo des Aufhörens; 2. die »positive« Bedeutung: »Grenze« als Grenzung bzw. »Ende« als Endung, d.i. als Worin des vollen Anwesens (ὁρισμός, εἶδος). Die »grenzende Grenze« als fügende ἀρχή bei Heraklit (*Fragment 103*). Unangemessenheit in Bezug auf das ἄ-πειρον des Anaximander

Im gewöhnlichen Vorstellen der Griechen bedeutet πέρας das, was wir »Grenze« nennen. Aber wie für uns ist auch für die Griechen, für diese noch mehr als für uns, das Wort mehrdeutig. »Grenze« kann das besagen, wobei etwas an sein Ende kommt. Das Ende ist dasjenige, womit etwas zu Ende ist und aufhört zu sein. So gedacht ist »Grenze« der Charakter des Nichtseins. »πέρας« kann aber auch das Gegenteil von Ende im Sinne des Aufhörens bedeuten. Der »Rand« ist dann die Kontur, der Umriß, die Beschränkung, die nicht Ende ist als Aufhören, sondern das Ende und die Endung, worin etwas erst voll west als das, was es ist: die Vollendung. Die Grenze, so gedacht, ist jenes, womit etwas in seinem Wesen gerade beginnt, wodurch sich das Wesen fügt. Der ὁρισμός, die Begrenzung, ist die Wesensbestimmung. Die μορφή ist die Gestalt, in deren Grenzen gerade das Anwesende steht, insofern es anwest. Das εἶδος, das Aussehen, ist der Aufriß und Umriß, in dem Anwesendes als solches herausscheint und also umgrenzt und gegrenzt ist.[129] So gedacht, und das ist griechisch, nämlich platonisch-aristotelisch gedacht, enthüllt sich die »Grenze« gerade als das, was wir die Fuge des Anwesens, d.h. des Seins nennen. Wenn wir πέρας in diesem Sinne »positiv« denken, denken wir auch das Wesen von τέλος (Ende), was eigentlich nicht »Ziel« und »Zweck« bedeutet, erst griechisch und als Wesenszug des Seins selbst. Durch seine »Grenze«, das Wort nicht als Ende, sondern als Wesensbeginn gedacht, ist das Seiende als solches im Fug. »Gegrenzt« fügt es sich der fügenden Verfügung. »Grenze«, so verstanden, ist dann das Wesen des ἄρχειν der ἀρχή. Dann gehen ἀρχή und πέρας ein-

[129] Grenze als Mark.

trächtig zusammen. Und wir denken da sogleich an einen Spruch des Heraklit, der dem Denken des Anaximander noch wesentlich näher steht als Platon, näher auch als wir selbst gewöhnlich meinen. Der Spruch (Frg. 103)[130] lautet: ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας. Die Philologie übersetzt: »Gleich ist Anfang und Ende auf der Kreislinie.« Der Spruch gibt uns außerdem auch einen wohl schon längst gewünschten Beleg für die Bedeutungen, in denen ἀρχή und πέρας gebraucht sind. Nun besagt ξυνόν allerdings nicht »gleich«, vollends nicht als wesentliches Wort der Sprache Heraklits. »Gleich« kann aber auch der Sache nach die Bedeutung von ξυνόν sein. Dieses nennt das »Beisammen«, nämlich versammelt in Einem. Solche Eines und – nämlich – das Selbe sind ἀρχή und πέρας »auf« dem »Umtrag« des Kreises. Nach der nächstliegenden Vorstellung, die wir uns beim Hören dieses Spruches bilden, sagt Heraklit, daß der »Ausgangspunkt« für das Durchmessen der Linie, die hier die »Peripherie« des Kreises ist, der Punkt ist, bei dem dieses Durchmessen notwendig zu Ende kommt. Es handelt sich hier nicht um »Gleiches«, denn dazu müßten zwei Punkte sein. Das Wesentliche ist gerade, daß »Ausgangspunkt« und »Endpunkt« nicht Verschiedenes (nicht nur Gleiches), sondern das Selbe sind. Darauf liegt auch der Ton des Spruches, dem sein Bau entspricht: »Beisammen« (in Einem als dem Selben) nämlich sind ἀρχὴ καὶ πέρας, »Ausgangspunkt und Endpunkt« »auf dem Kreisesumtrag«. Doch ist dieser Spruch nicht gerade der Beleg dafür, daß ἀρχή und πέρας im dinghaften Sinne als seiende Eigenschaften am Kreisding verstanden werden? Daß hier »Anfang« und »Ende« zusammenfallen, mag das Eigentümliche der »Kreislinie« sein. Was soll dies alles, da wir doch die ἀρχή des Seins, und nicht die eines Seienden, da wir als ἀρχή nicht πέρας, die Grenze als Ende, sondern τὸ ἄπειρον, das »Abwesen von Grenze« denken sollen. Der Spruch des Heraklit ist, wenn er schon ein Zeugnis aus dem Denken der Griechen sein soll, höchstens der

[130] Heraklit, Fragment 103. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 5. Aufl., hrsg. von Walther Kranz. 3 Bände, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1934–1937, Bd I (1934), S. 174.

Beleg dafür, daß ἀρχή und πέρας und demgemäß ἄπειρον gerade nicht so gedacht werden darf, wie wir es versuchten. Und selbst wenn dem Wort πέρας die positive Bedeutung von »Grenze« zukommt, wovon im Hinblick auf die »Grundbegriffe« des platonischen und aristotelischen Denkens nicht zu zweifeln ist, dann bleibt es doch ebenso entschieden unmöglich, die »Grenze« als die Fuge des Seins zu verstehen, das Anaximander als die Weile denkt.

β) Denkende Klärung des ἄ-πειρον im Rückbezug auf die ἀ-δικία im Spruch des Anaximander. ἀ- = »un-«, »entgegen« als *wehrendes* Entgegen; πέρας = »Grenze« als auf sich bestehende Mark → τὸ ἄ-πειρον = das (wehrende) »Ab-wesen« der Grenze qua Mark. Platons εἶδος als »Mark«

Die Fuge der Weile, die der Brauch, die Einheit von Entstehen und Entgehen fügend, verfügt, ist das »Un« im Sinne des »Entgegen«, worin Entstehen und Entgehen den Übergang überstehen in der Weise der Zögerung der Weile. Der Übergang allerdings steht in der steten Möglichkeit, überzugehen in das Beharren in einen ständigen Aufenthalt. Insofern jedoch die Weile als solche den Übergang übersteht, wehrt sie in solchem Überstehen dem Aufhören im Gehen als einem Entgehen, wehrt sie ein[em] Fortbestehen im Stehen ohne Entstehen. Indem sich die Weile der Fuge des »Un« fügt, verwindet sie das, dem das »Un« als Fuge des Übergangs wehrte, nämlich den »Aufenthalt« im Beharren eines Ständigen. Was in solcher Ständigkeit beharrend ansteht, ist Anwesendes, das sich in seinen »Aufenthalt« als sein Gebiet und seine Grenzmark eingerückt hat. Unser Wort »Grenze« bedeutet eben das, was der positive Sinn von πέρας auch meint, der umschränkte Aufenthalt des für sich ständigen Beharrens und Bleibens. Die »Grenze« ist daher genau dasjenige, was die Weile verwindet, weil Übergang die Fuge ihres Wesens ist und nicht die »Mark«, nicht der Aufenthalt des Bleibens. In der Fuge des »Un« west die Abwehr der Grenze, weil das aufständische Bestehen auf

dem Beharren aus dem Fug des Übergangs geht und der Unfug ist. In der Fuge des »Un« west die Abwehr der Grenze (πέρας), ist ein Ab-wesen und Abwesenlassen von Grenze. In der Fuge des »Un« waltet das reine Verfügen, das fügt und waltet, ein ἄρχειν, das der »Grenze« als des Unfugs wehrt. »Wehrend der Grenze« im Wesen der Weile ist τὸ χρεών als die Verfügung des Fugs die ἀρχή als ἄπειρον.

Das Wort ἀρχὴ τῶν ὄντων ἄπειρον sagt: Der Beginn der Jeweiligen in ihrer Weile ist (nämlich als das Verfügen des »Un« als der Fuge des Übergangs) Wehren der Grenze (als dem Unfug). Aber wie? Wenn das Wesen des Seins dem frühen Denken sich lichtet als die Weile und diese, den Unfug der Grenze verwindend, Fug gibt und Ruch, und wenn für das Denken Platons und des Aristoteles das Sein sich enthüllte in εἶδος und μορφή, in der »Grenze«, die der λόγος als ὁρισμός allein gemäß erfaßt, ist dann inzwischen im Geschick des Seins der Unfug (die »Grenze« als Aufenthalt des beständig Beharrenden) zum Fug geworden? Was weigert sich in diesem Wandel des Unfugs [(der »Grenze«)] in den Fug und zwar in einen Fug, dem inskünftig alles Denken über das Seiende im Wesensraum der Metaphysik fügsam bleibt? Was verhüllt sich in diesem Ereignis mehr, als daß es sich enthüllt? Ahnt unser Denken bald etwas von dem, was sich in dem knappen Wort des Anaximander verbirgt?

> ἡ ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον·
>
> »Der Beginn der Weile des Jeweiligen ist das Wesen, das der Grenze wehrt.«

Verständlicher allerdings ist es und um vieles leichter zu behalten, wenn wir das Wort so übersetzen, daß es sagt: »Der Grund (und gar die Ursache) des Seienden als des Endlichen ist das Unendliche.« Denn wir sind gewohnt, das Seiende, sooft wir es erklären und die Erklärung zugleich für die gemäße Klärung halten, aus Seiendem zu erklären. Wenn wir die Sache des Seienden als des Endlichen gar auf das unendliche Seiende zurückführen, meinen wir, die Sache in ihrer Ursache zu besitzen. Dieses Erklären schleicht sich aber auch deshalb unversehens in das Denken

ein, weil alle Wissenschaft in dieser Weise des Erklärens verfährt und auf solche Weise »das Wissen« beschafft. Die Wissenschaften stellen überall Seiendes durch Seiendes vor. Das wissenschaftliche Denken kümmert sich berufsmäßig nicht um das Sein selbst. Ohne Kümmerung um dieses bleibt die Wissenschaft ihrem Wesen nach ohne Ruch zum Sein. Das wissenschaftliche Denken ist im Hinblick auf das Sein selber notwendig, nicht etwa zufolge eines Mangels, ruchlos. Weil aber »die Wissenschaften« lange schon »das Denken« beherrschen, wird auch dieses oft, und eh es sich dessen versieht, ruchlos. Es geht aus den Fugen und verschleiert sich diesen Unfug selbst, indem es sich als »wissenschaftliche Philosophie« ein Ansehen zu verschaffen sucht. In dieser ruchlosen, sogar dem sorgsamen Denken stets naheliegenden Art haben wir vielleicht auch den vorhin angeführten Spruch des Heraklit »gedacht«, der etwas über die »Peripherie« des Kreises aussagt. Vielleicht besteht das Ruchlose des Denkens, das Nichtachten auf das Sein selbst, schon darin, daß wir den Spruch des Denkers überhaupt als eine Aussage über den Kreis auffassen.

### c) Erneute Auslegung von Heraklits *Fragment 103*. Unterscheidung des Wesens der Grenze bei Heraklit und Anaximander (einbehaltende Grenze und auf sich bestehende Mark). Aufdeckung der einbehaltenden Grenze in der ἀ-δικία bei Anaximander

Ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.
Zwar spricht Heraklit eindeutig ἐπὶ κύκλου περιφερείας, »im Hinblick auf den Umfang des Kreises«. So übersetzend denken wir die griechischen Worte gemäßer, als wenn wir sagen: »auf der Kreislinie«. Diese Worte weisen uns an, »auf der Kreislinie« als einem vorhandenen Gegenstand oder Ding, etwas Dinghaftes, nämlich Punkte zu wählen, die, »auf der Linie« sich befindlich, Ausgangspunkt und Endpunkt darstellen, die nach der gegebenen Übersetzung auch noch »gleich« sein sollen. Nun spricht aber der Spruch

nicht nur nicht über das Kreisding, »auf dem« etwas vorkommt, sondern er spricht allenfalls über ἀρχή und πέρας, diese im Hinblick auf den Kreisumfang, der den anschaulichen Fall darstellt, an dem das erblickt wird, was im Denken des Denkers gedacht werden soll. Das Zudenkende aber ist im Beginn des Spruches genannt, dessen Ton eindeutig auf dem Wort ξυνόν liegt. Zum Überfluß folgt dem ξυνόν noch ein γάρ: »nämlich«. »Beisammen nämlich«. Um dieses ξυνόν kreist das Denken Heraklits. Unter den überlieferten Sprüchen ist es in Frgm. 2, 89, 113 eigens genannt.[131] Aber auch in vielen anderen, die das Wort nicht nennen, denkt Heraklit dieses »beisammen«. τὸ ξυνόν ist das Eine und Selbe Versammelnde selbst, der λόγος als das Ἕν, die Versammlung als das Einende Eine. Dieses Wesens, des versammelnden Einen, sind ἀρχή und πέρας im Hinblick auf den Kreisumfang. Was demnach ἀρχή und πέρας im Hinblick auf den Kreis als solchen sind, beruht im ξυνόν. Das, von woher der Kreis als solcher ausgeht, ist das Selbe wie das, was den Kreis als solchen umgrenzt. Wovon der Kreis in seinem Wesen ausgeht, das, von woher er sein Wesen hat, ist das Kreisen der Runde selbst, der Umgang im Rund. Niemals west der Kreis aus einem Punkt. Wie soll ein Punkt das Wesen des Kreises ausmachen ohne das Kreisen? Dieses bedarf nicht des Punktes; höchstens sind nachträglich »auf der Kreislinie« Punkte feststellbar. Um den Satz auszusprechen, der sich nach der angeführten Übersetzung in dem Spruch finden soll: »Anfang und Ende sind auf der Kreislinie gleich«, braucht einer nicht Heraklit zu sein. Daß man später vielleicht den Spruch so verstanden hat, beweist höchstens, daß dieses Verständnis eben nicht der Sinn des Spruches sein kann, gesetzt freilich, daß er dem [Denken] etwas zu denken gibt. Der Ausgang des Wesens (ἀρχή), nämlich im Hinblick auf den Kreis dessen »Umgang«, ist das Selbe wie das, was den Kreis in seinem Wesen bewahrt und grenzt: der Umfang. Genauer noch ist, wenn das ξυνόν zu denken bleibt, dieses gedacht: Im Hinblick

[131] Heraklit, Fragment 2. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 5. Aufl., hrsg. von Walther Kranz, 3 Bände, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1934–1937, Bd. I (1934), S. 151.

auf das Kreisen des Kreises läßt sich ersehen, daß und wie im Sein des Seienden der waltende Ausgang (ἀρχή) zugleich einbehält in die also verfügte Fuge. Der Kreis *ist* und ist Kreis, er weilt, indem er kreist und kreisend rundet, welches Runden das Umherum, das Einschließende, bildet. Das, was die anscheinend nächstliegende Auffassung dem Spruch als dessen Inhalt entnimmt, daß »Ausgangspunkt« und »Endpunkt« »auf der Kreislinie« zusammenfallen, läßt sich nur denken und ist überhaupt erst gedacht, wenn wir das Kreisen selbst denken. Um jedoch dieses zu denken, können wir den »Umfang«, die einschließend geschlossene Linie, niemals für sich denken. Der Umfang umfängt nur als der kreisende Umgang. Ohne diesen, d. h. ohne die Selbigkeit von Umgang als ἀρχή und »Umfang« als πέρας, sind überhaupt keine »Anfangs«punkte und keine »End«punkte zu finden, selbst wenn wir die endlos vielen Punkte auf der Linie absuchen. Wir müssen ἀρχή und πέρας in ihrer Selbigkeit als den λόγος des Kreises schon gedacht haben, um zu finden, daß der Weg »auf dem Kreis« notwendig auf seinen Ausgangspunkt, wie immer dieser gewählt sein mag, zurückkommt und mit ihm zusammenfällt, d. h. einer und derselbe ist, nicht ein »gleicher«.

Am kreisenden Kreis zeigt sich, daß und inwiefern πέρας als fügende Grenze mit der ἀρχή als dem verfügenden Ausgang das Selbe ist.

Doch sagt Anaximander nicht ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον? Wurde zuvor nicht gezeigt, daß und wie zu ἀρχή das ἄπειρον gehört, das »der Grenze« gerade wehrt und aus dem Sein des Seienden fernhält? Ist Heraklit schon vom Denken des Anaximander abgewichen? Denkt Heraklit das Sein schon als den in sich beruhenden Umriß des »Aussehens«, worin je das Seiende »ist«, indem es darin ewig beharrt? Nichts spricht dafür, daß Heraklit schon ein Lehrer der »Ideen« gewesen ist. Aber vermutlich müssen wir auch ebenso entschieden [aus] seiner Bestimmung des Wesens des Seins, die den Λόγος als das Sein des Seienden denkt, das ἄπειρον ausschließen. Daß diese Vermutung [nicht] grundlos ist, läßt sich nur aus einer Erläuterung der wesentlichen Sprüche des Heraklit

erweisen. Für uns muß hier eine Überlegung genügen, die zu dem verhilft, was die Anführung des genannten Heraklitspruches überhaupt veranlaßt, nämlich das Wesen von ἄπειρον und πέρας noch um einen Zug zu verdeutlichen, den wir zwar immer schon gedacht, aber noch nicht hinreichend betont haben.

Das ἀ in ἄπειρον meint das Ab-wesen von Grenze: Allein, das »Abwesen« hat, wenn ἄπειρον die ἀρχή ist, den Charakter des ἄρχειν, des Vorauswaltens. »Ab-wesen« sagt hier: Nicht-walten-lassen von »Grenze«, dieser »wehren«. Doch wie ist »Grenze« hier gedacht, wenn sie in der Weile nicht west, nicht ihre Fuge bildet? »Grenze« ist hier gedacht, wie sie bestimmt wurde, als die »Mark«, das Gebiet des aufständischen Bestehens auf dem Beharren. »Grenze« ist hier nicht genannt als die fügende Fuge, die sich ins Wesen der Weile fügt, sondern als dasjenige, wohin sich die Weile entwindet, wenn sie, aus der Verwindung des Übergangs herausfallend, übergehend übergeht in das Beharren auf dem bloßen Verharren als dem, was in Wahrheit nur der Anschein des Bleibens ist. Daß die ἀρχή, durch das ἄπειρον waltend als Wehren der Grenze, πέρας als Gesicht[132] des Beharrens ausschließt, bedeutet keineswegs, daß die ἀρχή als vorauswaltendes, fügendes Verfügen nicht zusammengeht mit πέρας als der fügenden Grenze. Weil im Wesen des Seins, d. h. im τὸ χρεών als dem beginnenden Brauch, ἀρχή und πέρας zusammengehören, d. h. das Selbe sind, wehrt die ἀρχή der aufständischen Grenze, ist die ἀρχὴ τὸ ἄπειρον. Waltend den Fug wahren dem Seienden, es wachsen lassen in seiner Weile, und der Grenze wehren als dem Unfug, gehört zusammen im Wesen des Seins.

Vermutlich sind wir jetzt schon ständig auf dem Sprung, dieser Darlegung über ἀρχή, πέρας und ἄπειρον ins Wort zu fallen und folgendes zu erklären: [Anaximander]* kann unmöglich dergleichen gedacht haben. Es ist die reine Willkür, solche Spekulationen über das Wesen des Seins dem frühzeitlichen Denken der Grie-

[132] Anm. d. Hg.: »Gesicht« als Übersetzungswort für ἰδέα. Vgl. S. 237: »Aussehen« als Übersetzungwort für εἶδος.

* In der Hs: Heraklit [Verschreibung].

chen zu unterstellen. Daß je ein Denker jenes Weltalters solches gedacht habe, mag glauben wer will.

Doch zu glauben ist hier in der Tat nichts, wohl dagegen zu denken, wozu freilich auch dieses gehört, daß wir bedenken, in welchem Sinne wir das jetzt Gedachte dem frühen Denken zudenken. Die philosophiehistorische Erforschung der antiken Philosophie, die philosophische Auseinandersetzung mit den griechischen Philosophien, der theologische Kampf des Christentums gegen das griechische Heidentum müssen sich darüber klar sein, ob sie beanspruchen, mit einem Denken sich einzulassen, das ist und spricht, oder ob der ganze Aufwand nur eine Spiegelfechterei und der Anschein eines Kampfes mit Luftschlössern bleiben soll zu irgendwelchen Zwecken der geistigen Bildung und de[s] [Traktierens]* von abgelebten Begriffen.

Wenn überhaupt die Möglichkeit zugegeben wird, daß wir aus einem Andenken an das anfängliche Denken der abendländischen Geschichte gelangen, dann gilt es, alle Bemühung zuerst und unablässig darein zu legen, daß sich uns erst einmal die bereichlose Weite des Wesens des Seins offenbart, aus der sich uns das Zudenkende zuspricht. Ob dieses und wie weit dieses glückt, das soll ja erst zur Frage und als Frage zur Anstachelung, vielleicht zum »Anstoß« der Bemühung werden. Dagegen kann hier nicht, um schon Gesagtes zu wiederholen, die Absicht bestehen, einen Glauben zu erwecken des Inhalts, die Gedanken, die dem Vordenken in das Wesen des Seins abgenötigt werden, seien nach Vollzug und Ablauf einstmals in der Denktätigkeit der frühen Denker »wirklich« gewesen. Was »in« jenen Denkern »vor sich ging«, können wir und brauchen wir nicht zu wissen. Wir brauchen dergleichen auch nicht von denjenigen Denkern zu wissen, die unserem Zeitalter nahe sind. Nicht das ist die in sich vergebliche Aufgabe, vergangene seelische Denkvorgänge historisch zu rekonstruieren, sondern [die Aufgabe ist,] dem inskünftig erst auf uns Zukommenden Zu-Denkenden einen Wesensraum zu öffnen, auf

* [...] [ein Wort unleserlich].

die Gefahr, daß wir in der Weite desselben zu weit gehen und uns verlieren. Es mag genügen, wenn dabei gleichwohl solches gewonnen wird, was dem Denken einiges für einige Zeit zu denken gibt.

Durch eine historische Darstellung ein Denkmal des Vergangenen zu errichten, ist nicht die Absicht der Erläuterung des Spruches des Anaximander. Not ist aber der Versuch, im Andenken an das frühe Denken uns selbst zum Denken zu bringen. Zu einem solchen Versuch gehört, daß er, soweit dies möglich ist, nicht nur seine Voraussetzungen kennt, um jederzeit das Bedingte seines Vorhabens einzugestehen, sondern daß er dieses Voraussetzen wesensgemäß je und je ursprünglicher vollzieht, um ungeschützter im Andrang dessen zu stehen, was frühes Wort dem späten Reden entgegenhält. Zu diesen Voraussetzungen gehört, daß wir solches Wort als Sage eines Denkens hören, dem sich das Zu-denkende, das Sein selber, gelichtet hat. Als Hörende müssen wir darauf gefaßt sein, daß sich im Spruch des Denkens uns Befremdliches zuspricht, vielleicht sogar mit dem geheimen Anspruch, daß es Befremdliches bleibe. Den Spruch verstehen, bestünde dann durchaus nicht darin, ihn verständlich zu machen. Ob wir das Befremdliche zulassen oder es in das Gewahrsam der geläufigen Verständigkeit zerren, bleibt unserer Freiheit überlassen. Darum bleibt es auch jedem, der sich im Umkreis einer Deutung der »vorplatonischen« »Naturphilosophie« bewegt, unbenommen, fernerhin der Meinung zu huldigen, Anaximander habe sich, wenn er von der ἀρχὴ τῶν ὄντων spreche und sie als ἄπειρον denke, eine Art von Urschlamm als den Grund aller Dinge vorgestellt, aus dem sie sich aussondern, in den sie wieder zergehen. Auch diese Vorstellung vom »Prinzip« der »Wirklichkeit« ist noch ein »Gedanke«, den wir dem Denker zumuten. Aber Zumutungen dieser Art sagen weniger etwas über das, was das frühe Denken dachte, als darüber, wie wir zu denken gesonnen bleiben und wer wir selbst sind. Nicht als ob der Satz zu Recht bestünde, welche Philosophie man hat, hängt daran, welcher Mensch man ist[133]. Auch die Umkehrung

[133] Anm. d. Hg.: Johann Gottlieb Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797). Abschnitt 5 (14. Absatz): »Was für eine Philosophie man wähle, hängt [...]

dieses Satzes gilt nicht. Vordem verfügt das Sein selbst durch die Weise seiner Lichtung, wie das Menschenwesen in das Sein selbst gehört, woraus erst die Möglichkeiten entspringen, in denen das Sein sich als das Zudenkende zuspricht und so das Denken selbst zur Sprache und so den Menschen in sein Wesen bringt. Aus solchem Geschick des Seins entscheidet sich jedesmal, inwieweit das Sein gesprochen wird und ungesprochen bleibt, wie weit das Denken in das Ungesprochene langt, vielleicht sogar langen muß, um ein Sagen zu werden.

Weiter gehend in der genannten Folge der Fragen[134] bedenken wir jetzt, welche Weisungen in das Ungesprochene die Erörterung über das ἄπειρον als die ἀρχὴ τῶν ὄντων zu geben vermag.

davon ab, was für ein Mensch man ist«. *Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke.* Hrsg. von J. H. Fichte. Meyer und Müller, Leipzig 1834–1846. Erste Abteilung: Zur theoretischen Philosophie. Erster Band, S. 434.

[134] Anm. d. Hg.: vgl. S. 220 f.

## *III. Wiederaufnahme der Frage nach dem ungesprochenen Einigenden der beiden »Sätze« des Spruches des Anaximander*

### *§ 28. Die ungesprochene »Selbigkeit« aller wesentlichen Worte des Anaximander.*

#### a) Die wesentlichen Worte und ihr ungesprochener Zusammenhang. Die ungesprochene »Selbigkeit« der wesentlichen Worte als das versammelnde Wesen des Seins als des »Selben«. Anzeige des einigend-pluralen Wesens des Seins im ἐξ ὧν und εἰς ταῦτα. »Einerleiheit« und »Selbigkeit« (Leere und Reichtum)

Gesprochen sind im Sagen des Anaximander, der vom Seienden über das Sein spricht, die Worte ἀρχή (Beginn), ἄπειρον (Wehren der Grenze), χρεών (Brauch), χρόνος (Erweilnis), τάξις (Zuweisung), ἀδικία (Unfug), δίκη (Fug), τίσις (Ruch), γένεσις (Entstehen) und φθορά (Entgehen). Jedes dieser Worte deutet in [den] einen und einzigen Zusammenhang, der zwar gedacht ist, jedoch so, daß er ungesprochen bleibt. Jedes der gesprochenen Worte nennt je in seinem Ungesprochenen dieses Eine des in ihnen genannten Zusammenhangs.

Τὸ ἄπειρον, das Wehren der Grenze, ist ein ἄρχειν, ausgänglich voraufgehendes Walten des Beginns. Die ἀρχή ist das Gefüge im χρεών. Indem der Brauch zwingend die Fuge der Weile einbehält, wehrt er zumal als ἄπειρον dem Unfug (ἀδικία). Diese [die ἀδικία] west daher in der ἀρχή als das Zuverwindende. Dessen Verwindung ist das Gehörenlassen von Fug und Ruch. Die ἀρχή als das Gefüge des Brauchs ist so das Gewind, worin die Verwindung west. Fug und Ruch aber sind im Brauch als dem Beginn verfügt. Insofern die Fuge die Weile fügt, ist das Fügen das einweisende Zuweisen, als welches das waltet, was Weile erweilt, das Erweil-

nis, als welches [es] den fügend-verfügenden Bezug des beginnenden Brauchs zur Weile verwaltet. In der Weile aber west die Fuge als Einheit des Übergangs zwischen Entstehen und Entgehen und d. h. diese selbst. Der Zusammenhang, der sich dergestalt dem Denken über das Sein öffnet, ist kein dinghaftes Neben- und Ineinander von Dingen und dinglichen Eigenschaften. Jedes hier Genannte west im Zusammen, das selbst sammelnd sich versammelt hält, so zwar, daß es als diese Versammlung einzig das Seiende als das Jeweilige in seiner Weile angeht. Dieses Angehen ist das Sein selber, das Seiendes sein läßt.

»Das Sein selber« sagen wir, fast als sei es eine Person und ein persönliches Wesen. Das zu meinen sind wir umso eher geneigt, als wir dem gedachten Zusammenhang des ungesprochenen Wesens jeden Dingcharakter abgesprochen haben. Was bedeutet also der Ausdruck: das Sein selber? Sonst sprechen wir im Hinblick auf das ὄν vom Seienden und vom Sein. Gemäß der Verklammerung beider Bedeutungen in dem einen Wort ist jede, die nominale sowohl wie die verbale, je im Bezug auf die andere gedacht: Seiendes, nämlich in seinem Sein; Sein, nämlich als Seiendsein des Seienden. Anaximander spricht vom Seienden über das Sein. Dieses selber kommt daher zur Sprache. Das Sein selber ist in den aufgeführten Worten gesprochen. Als Gesprochenes nennt es nicht überhaupt nur, sondern eigens sein Ungesprochenes. Der Ausdruck »Sein selber« betont, daß das Sein als es selbst gedacht wird. Was »ist« es aber als es selbst? Nichts anderes als der zwar gedachte, aber ungesprochene Zusammenhang. Als dieser ist das Sein, einig in sich, einzig die Versammlung. Die Einheit der Versammlung ist das Selbst des Seins. Das ἐξ ὧν, das »aus dem her« γένεσις als Entstehen entgeht, und das εἰς ταῦτα, das »in das hin« φθορά als Entgehen entsteht, sind das Selbe. Aus diesem Selben selbst her und in es zurück nennt jedes Wesenswort das Sein: Entstehen und Entgehen, Brauch und Fug, Beginn und Erweilnis, Einweisung in die Fuge der Weile und Erwehren der Grenze, Gehörenlassen Fug und Ruch und Verwindung des Unfugs. Die gesprochenen Worte sind nicht nur verschiedene sprachliche Wendungen für

»das Gleiche«, sondern sie nennen in einer je anderen Wesenshinsicht das Selbe. Jede Hinsicht geht auf das einende Eine der Versammlung ihres Wesens als Sein selbst. Das Selbst des Seins ist dieses einzige Selbe: ἐξ ὧν und εἰς ταῦτα nennen es im Plural des Neutrum, weil im Selben die Wesensfülle des Seins selbst zu denken ist. Zu denken bleibt jedoch dieses Selbe nur, wenn wir jede Vorstellung fernhalten, die nur das Einerlei eines leeren Allgemeinen meint, statt auf den verborgenen Reichtum des Selben als des Einzigen zu sinnen.

b) Das in den Worten ἀ-δικία und ἄ-πειρον enthaltene ἀ- (»un-«) als Anzeige des im Sein wesenden *Nicht*. Das Wesen des *Nicht* als das *Gegenhafte* bzw. als *Entgegen*. Die Unmöglichkeit seiner Fassung durch die ontisch orientierte Logik und Metaphysik (negative Theologie). Hinweis auf das »Un« und das »*Ab-wesen*« als das ungesprochene einzige »Selbe« des Wesens des Seins.

In die einende Einheit des Selben, als welches das Sein es selbst ist, gehört zugleich jenes, was nicht in allen angeführten Worten des Seins gesprochen wird. Nur die Worte ἀ-δικία und ἄ-πειρον sagen davon. Das Seiende ist Seiendes, d. h. jeweilig das Anwesende, indem es Fug gehören läßt dem Brauch, darum auch Ruch je jedes dem anderen. Dies Gehörenlassen ist weilen. Insofern die Fuge der Weile als das »Un« des zögernden Übergangs wesenhaft deren Bestehen auf der Grenze wehrt, weist das Gehörenlassen dergestalt unmittelbar in den Unfug. Weil der Beginn des Seienden [, sofern er als ἄ-πειρον waltet,] das Seiende je sein läßt in der Weile des Weilens, muß – vom ἄ-πειρον her begonnen – in der Weile das »ἀ« in der Gestalt der ἀ-δικία wesen. Dasjenige Ab--wesen, was im ἀ des ἄ-πειρον genannt ist, insgleichen das Abwesen, was das ἀ in ἀ-δικία nennt, decken sich nicht, sondern verweisen in ein ursprünglicheres »Un«, das ungesprochen bleibt und noch anderen Wesens ist als sie selbst. Im Un-Fug als dem Fug des

Un, des Entgegen, worin die Fuge der Weile als die Zögerung des Übergangs west und so Entstehen und Entgehen versammelt bleiben zur Einheit des aufgehenden Erscheinens, wird Gegenhaftes sichtbar, das sich am Leitfaden der sonst gemeinten Negation und Privation nicht denken läßt.

Hier legt sich der Gedanke nahe, das Wesen des Nicht und des »Nichtens« könne überhaupt nichts »Negatives« sein. Wenn es aber nicht in den Umkreis des Wesens der Negation gehört, stammt es auch nicht aus dem damit einigen Wesen der »Position« und des »Positiven«. Weil jedoch »Position« und »Negation« als die Weisen der Aussage (λόγος) begriffen sind, die »Logik« aber, als Lehre von diesem λόγος[135] auf einer eigentümlichen Auslegung des Seins des Seienden, nämlich der metaphysischen beruht, geben »Metaphysik« und »Logik« keine Möglichkeit, auch nur die zureichende Frage nach dem Wesen des Nichtens und des Nichts und demzufolge auch der »Position« und »Negation« zu entfalten. Man könnte allerdings versucht sein, die Frage nach dem Wesen und dem Wesensursprung dessen, was im »ἀ« und »Un« des Abwesens ausgesprochen wird, dadurch zu vereinfachen und zugleich zu entscheiden, daß man sagt: alles was in solchen Wörtern und Wortbildungen, die das »ἀ« und »un« enthalten, ausgesprochen wird, ist nur das Zeichen der Armut der Sprache. Die »negative« oder »apophatische«, d. h. ab- und wegsprechende »Theologie« ist ein einziger Beweis für diese Tatsache und der klare Hinweis auf das, was vom »Negativen« zu halten ist. Es bleibt das Zeugnis des Unvermögens der Sprache, das »Positive« »positiv« auszusprechen. Wenngleich uns die ἀδικία im Spruch des Anaximander in einer alles künftige Denken entscheidenden Weise aufmerken läßt auf den Fug des Un im Sein selber, müssen wir jetzt auf dem vorläufigen Gang dieser Erläuterung davon absehen, die hinsichtlich der »negativen Theologie« berührte Frage eigens zu erörtern. Lediglich auf zwei wesentliche Hinsichten sei gewiesen, die zu beachten die Metaphysik unterlassen hat, vielleicht weil sie ihr

[135] beides.
Anm. d. Hg.: Beides, d.i. sowohl die »Logik« wie der λόγος als Aussage.

unzugänglich blieben. Einmal betrifft die »negative Theologie« nicht die Frage nach dem Sein selber, sondern stets nur die Frage nach »Gott« als dem »höchsten Seienden«. Im Gedanken des ens entium ist die Frage, falls sie überhaupt je gestellt war, nach dem Wesen des Seins dieses Seienden schon entschieden, d. h. daß Sein als actualitas gedacht werden muß, steht außerhalb jeder Frage. Wenn überhaupt in der »negativen Theologie« außer dem »Theologischen« die Frage der Negativität wesentlich erörtert wird, dann kann sie überhaupt nur erörtert werden im Hinblick auf die Negation und Negativität des »Seienden«, aber niemals des Seins selber. Weder die Theologie noch die ihr entsprechende Philosophie »vermögen« einen Raum zu geben, um dergleichen zu denken. Daß man das »höchste Seiende« im Sinne des Schöpfergottes als die Ursache alles Seienden denkt und dann in einer seltsamen Undeutlichkeit des Denkens dieses Seiende »das Sein« nennt und so »das Sein« auf Gott »zurückführt«, diese Art von Denken kann zwar darüber beruhigen, daß man im Besitz der Lösung der Seinsfrage sei, ist aber in Wahrheit eher die Flucht vor dem Denken als der Versuch, mit ihm sich einzulassen und d. h. immer: zu denken auf die Gefahr, daß die Position, auf der man denkt, hinfällig wird.

(Weil man jedoch diese Art von Überlegungen, wie die Erfahrung mit diesen Vorlesungen immer wieder zeigt, entweder nicht verstehen kann oder nicht verstehen will, sei noch zum Überfluß vermerkt, daß solche Gedanken nichts gegen den Glauben und die Gläubigkeit des Christen sagen, sondern nur dagegen und dagegen allerdings in aller Schärfe, daß sich eine theologische Dialektik als Philosophie ausgibt und damit nur erreicht, daß das Wesen und der Bereich des Glaubens und der Gläubigkeit selbst verunstaltet werden. Mit einer Gläubigkeit, die vor dem Denken Angst haben muß, ist es freilich schlecht bestellt. – In Sachen des Denkens Gründe aus der Religion vorbringen, ist zwar ein Verfahren, den vermeintlichen Gegner zum Schweigen zu bringen, aber nicht geeignet, das Denken zu erwecken oder gar zu überzeugen.)

Zur Aufhellung des Wesens des »Nicht« und des »Un« leistet

der Hinweis auf die »negative Theologie« nichts, weil diese ja nur vom Seienden handelt und nicht das Sein selbst denkt. Das Andere jedoch, was die Metaphysik nicht bedenkt, ist, trotz aller Sprachphilosophie, der Bezug des Wesens der Sprache zum Sein selbst. Bevor wir darüber nicht denken, ist es wenigstens voreilig, über das Unvermögen der Sprache abzuurteilen. Die Armut der Sprache könnte ja das Zeichen eines verborgenen Reichtums sein. Und was wissen wir schon, die wir kaum das Sein bedenken, vom Wesen der Armut.

Wenn das »Un« und das »Ab-wesen« weder aus der Negation noch aus der Position und somit auch nie aus dem »Bewußtsein« und aus irgend einem Verhalten des Menschen zu erklären ist, was ist es dann? Wir erkennen jetzt nur dieses: das, was im »ἀ« und »un« gedacht wird, ist im ungesprochenen Zusammenhang des Spruches gedacht, aus dem Sein selbst, das im Selben beruht, das zu nennen alle wesentlichen Worte übereinkommen. Das Sein selber in diesem einzigen Selben ist das Ungesprochene des Spruches, das sich im Sagen vom Seienden über das Sein dem Denken ansagt.

### c) Die weiteren Fragen

Dieses Zu-denken[de], das Sein selber als das Selbe, wie ist es zu denken? Gibt uns das Denken und Sagen der Frühzeit des abendländischen Denkens schon eine Weisung, auch noch in diese Weite des Wesens des Seins hinauszudenken? Ist eine solche Weisung schon geschickt? Wartet sie nur noch und seit langem immer noch, daß ein folgendes Denken von ihr sich ins Schickliche weisen läßt? Das ist die Frage, aus welcher der Spruch des Anaximander uns eigentlich und einzig angehen kann. Mit der Beantwortung dieser Frage könnte vielleicht unser Denken sich aufmachen, sich in das eigene Wesen erst zu schicken, d. h. darin auf das Zu-denkende zu achten. Eine solche Aufmachung könnte dann freilich nicht in einigen Sätzen, auch nicht in einer »Vorle-

sung«, auch nicht in einem »Buch« bestehen, insofern wir damit solches meinen, worin nur »Produziertes« lediglich »publiziert« wird. Höchstens zur Verdeutlichung der Frage, aus der inskünftig der Spruch des Anaximander uns angehen könnte, soll einiges vermerkt werden, was diesen Versuch einer Erläuterung des Spruches beendet.

Vordem jedoch sind noch zwei andere Fragen ins Reine zu bringen. Sie haben jeden Schritt unseres Ganges ausdrücklich oder unausdrücklich begleitet. Die eine Frage betrifft das Zweifache »der Unterscheidung« zwischen dem Seienden und dem Sein. Die andere Frage betrifft die Zweiheit der Sätze, in die sich die Einheit des Spruches gliedert. Sie betrifft, auf den Wortlaut des ganzen Spruches gedacht, das unscheinbare Verbindungswort γάρ, das über das »Inhaltliche« des Spruches nichts verlauten läßt. Dennoch kennzeichneten wir es als das Rätselwort des Spruches.[136]

## *§ 29. Die Frage nach dem Verhältnis der ungesprochenen Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem zum Sein selbst*

### a) Destruktion des vermeintlichen Primats der Unterscheidung als solcher (i. e. als offenes *Zwischen*) vor dem Sein selbst

Es bedurfte nicht erst des umständlichen Ganges der Erläuterung, um erkennen zu lassen, daß und wie der Spruch vom Seienden über das Sein spricht. Der Spruch selbst [nennt] in seinem ersten Satz die ὄντα als das, wovon er spricht; im αὐτά des zweiten Satzes ist das Seiende wieder genannt. Wenn schon »das Seiende« dergestalt eigens das Gesprochene des Spruches ist, wie wesentlich mag dann erst sein Ungesprochenes das Seiende angehen. Wie anders

[136] Anm. d. Hg.: Im Folgenden behandelt Heidegger die zuerst genannte Frage (nach dem Wesen des Seins als des »Selben«) nicht eigens für sich, sondern in eins mit der zweiten und dritten Frage. Deshalb folgen – entgegen der durch die drei Fragen geweckten Erwartung – nicht drei, sondern nur *zwei* Paragraphen (§ 29 und § 30).

aber kann es »das Seiende« angehen als in der Hinsicht, die im Namen für das Seiende (τὸ ὄν) genannt ist. Dieses Wort spricht, falls wir es nicht lässig gebrauchen, in einer wesenhaften Zweideutigkeit. Wir stellten die Frage, ob das Zweifache des nominalen und verbalen Bedeutens auf eine Zwiefalt in der genannten Sache zurückgeht. Woher anders soll dieses Wort τὸ ὄν (das Seiende) die Möglichkeit einer zweifachen Hinsicht nehmen, wenn ihm nicht die in ihm genannte Sache selbst dafür den Anlaß gibt? Doch was ist »die Sache selbst«?

Das Wort nennt das Seiende selbst, was wir im Nomen schlicht ansprechen. Das Wort nennt das Seiendsein, das wir im Verbum unmittelbar aussagen. Aber im Seienden selbst ist, wenn anders das Genannte gedacht und nicht nur mit einem bloßen Wortlaut belegt ist, das Seiendsein mitgedacht. Aber im Seiendsein selbst ist, wenn anders »sein« und »ist« nicht ganz unbedacht hingesagt werden, das Sein von Seiendem gemeint. Jede der beiden Bedeutungen des ὄν nennt die andere mit. »Die Sache« selbst, die das Wort ὄν nennt, ist daher weder das Seiende selbst, noch das Sein, sondern das Seiende eines Seins und das Sein von Seiendem. Wir reden, zunächst von der Wortbedeutung ausgehend, von einer Zweideutigkeit. Dieser entspricht in der Sache, die wir schon im Beachten der »bloßen« Wortbedeutung – wenngleich sehr flüchig – mitdenken, Zweierlei: das Seiende und das Sein. Das sind der Zählung nach »zwei«. Aber sind sie auch in der Sache entzweit? Sind es zwei Sachen oder gar zwei Dinge? Oder ist hier nur eine Sache, die gar kein Ding ist, nicht einmal dann, wenn der besondere Fall gegeben ist, daß sich das Seiende in der Gestalt eines Dinges zeigt? Doch worin beruht die Einheit der Sache, wenn in ihr »das Seiende« und »das Sein« nicht als »Zwei« nur nebeneinander geschoben sind oder sich eben miteinander einstellen, sobald das eine oder das andere gedacht wird? Zieht das eine das andere mit herbei, oder liegt es nur an unserem Vorstellen, daß wir nicht anders »können«, als daß wir im Seienden das Sein mitvorstellen und Sein jeweils als Sein von Seiendem vorstellen? Was heißt hier Vorstellen? Wie können wir, wenn schon von unserem

»Können« die Rede sein darf, etwas vor uns bringen, wenn wir, die wir »uns« nennen, nicht schon überhaupt »vor« zu ... gebracht sind, also in das Anwesen bei ... »etwas«? Das Seiende und das Sein zeigen sich zuvor »uns« und nur deshalb vermögen wir es, uns auch »uns« zu nennen. Beide, Seiendes und Sein, zeigen sich uns in einer von uns freilich nicht bedachten Unzertrennlichkeit. Gleichwohl, so wesenhaft unzertrennlich sie bleiben, so wesenhaft unterschieden bleiben sie. Auch wenn wir die Unterscheidung nur im ungefähren undeutlich vollziehen können, bleibt sie uns doch eindeutig nahe. Fast scheint es, als sei gar die Unterscheidung selbst die Weise, wie die Zwei in ihrer Entzweiung einig bleiben; das nicht nur so, als knüpfte die Unterscheidung erst ein zusammenhaltendes Band, sondern so, als lasse die Unterscheidung erst die Entzweiung zu und bleibe deren Anlaß.

Verhält es sich dergestalt mit dem, was das zweideutige Wort τὸ ὄν nennt, dann wäre die Sache selbst weder »das Seiende« noch »das Sein«, noch beide in einer herzugebrachten Verbindung, auf die allerdings unsere Art zu reden deuten könnte, wenn wir vom Seienden »und« vom Sein sprechen. Die »Sache selbst«, die das Wort ὄν nennt, wäre dann »die Unterscheidung« zwischen Seiendem und Sein. Insofern wir das Wort »die Unterscheidung« bereits als eigenen Namen wählten, haben wir unser Denken schon angewiesen, dergestalt die Sache, die das ὄν nennt, zu denken. Aber diese Anweisung befreit uns keineswegs aus der Verlegenheit, daß wir uns nichts Eindeutiges denken können, wenn von »der Unterscheidung« die Rede ist.

Das Gesprochene des Spruches wird durch das ὄν zur Sprache gebracht. Das Ungesprochene im ὄν aber ist »die Unterscheidung«. Darum bleibt das eigentlich Ungesprochene des Spruches »die Unterscheidung«. Doch spricht der Spruch nicht über das Sein des Seienden? Wird in seinen wesenhaften Worten nicht das Sein selbst gesagt? Wenn jedoch das Sein unzertrennlich ist vom Seienden, diese Unzertrennlichkeit aber in »der Unterscheidung« beruht, ist dann diese selbst nicht mit ausgesprochen? Wir finden im Spruch kein Wort über sie. Spricht er aber nicht Worte

genug über das Sein selbst? Sagten wir nicht, das Sein selbst wese als das Selbe, worin der Wesens[entzug][?]* des Seins sich kundgibt? Könnte in all dem nicht doch eine Weisung liegen auch auf das, wohin das Sein gehört, in die Unterscheidung? Allein, wir haben in das Verhältnis des Seins zur Unterscheidung noch keinen rechten Einblick gewonnen. Wir haben vermutlich erst nur mit Wörtern eine Betrachtung angestellt, statt aus der Sache selbst zu denken, die wir voreilig »die Unterscheidung« nannten. Sagen wir »Seiendes im Sein« oder auch »Sein von Seiendem«, dann sind Seiendes und Sein unterschieden und gehören in die Unterscheidung.[137] Der Sache nach steht es jedoch so, daß Seiendes nur Seiendes ist, wie wir sagen, »auf Grund« des Seins. Verlegt sich demgemäß nicht auch die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein in das Sein? Gehört nicht eher die Unterscheidung in das Sein selbst, statt, wie wir zunächst meinten, das Sein in »die Unterscheidung« zwischen Seiendem und Sein? Denn »die Unterscheidung« muß doch auch »sein«, gerade wenn in ihr der Unterschied zwischen Seiendem und Sein samt diesen Unterschiedenen beruhen soll? Die Sache spricht eher dafür, »die Unterscheidung« aus dem Sein selbst zu denken[138], als »das Sein« mitsamt dem Seienden auf eine gleichsam in die Luft gebaute »Unterscheidung an sich« zurückzulegen. Überdies hat uns die Erläuterung des Spruches genug über das Sein selbst zu denken gegeben. Der Spruch nennt selbst vielfach in allen wesentlichen Worten den ungesprochenen Zusammenhang, jenes Selbe, als welches das Sein selbst west. Andererseits west auch die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein. Sie ist daher nicht nichts. Damit sagen wir: das »Zwischen«, in das »Seiendes« und »Sein« irgendwie doch gehören, west selbst in irgendeiner Weise, wenn auch nur so, daß es dem Sein selbst gehört und dieses sich in dieses Zwischen selbst begibt. Darum tun wir gut daran,

* Wesens[...] [zweiter Teil des Wortes unleserlich. Wesensentzug? Wesensverbergung?].

[137] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 53.

[138] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 55 und Nr. 56.

»die Unterscheidung« als das Ungesprochene dieses Spruches aus dem Hinblick auf das Sein selbst zu bedenken, das als das Selbe in den Worten des Seins gesprochen ist.

Es kommt wenig darauf an, daß wir schon wissen, wohin »die Unterscheidung« gehört, aber viel, daß wir denken, was wir meinen, wie sie uns streift. Das geschieht stets und besonders dann, wenn eigens vom Seienden und dessen Sein die Rede ist. Die Unterscheidung besteht zwischen dem Seienden und dem Sein. Wie besteht und steht sie? Bedarf sie, um zu stehen, erst der Aufstellung durch unser Vorstellen? Wir finden nichts dergleichen, wo immer wir unsere Erfahrungen und Verhältnisse absuchen. Wir finden dagegen, wenn wir auf Seiendes achten, daß uns »in« diesem das Sein begegnet. Oder sollen wir gemäßer sagen, daß uns Seiendes aus dem Sein begegnet? Wir finden gar kein »Zwischen« als die Beziehung, in der Seiendes und Sein »sind«. Alles spricht dafür, daß nur wir dieses Wort »Zwischen« zwischen das Seiende und das Sein gezwängt haben. In der Sache beider finden wir das »Zwischen« nicht und unterscheiden sie doch. Oder unterscheiden wir nicht Seiendes und dessen Sein?

## b) Rücknahme der Unterscheidung *zwischen* Sein und Seiendem in das Wesen des Seins selbst

### α) Rücknahme des Begegnischarakters des Seienden in das entgegnende Wesen des Seins selbst. An-wesen = Entgegnen in die Gegend. Rücknahme des »Zwischen« in das *Ent-gegen* als das Gegend erst Eröffnende und wesen Lassende

Aber wenn wir das Seiende in seinem Sein bedenken, z. B. jenen waldbestandenen Berghang dort drüben, d. h. ihn selbst, wie er dort hingelagert ist und aus sich in die Himmelbläue ragt[139], dann liegt dies alles nicht an dem, daß dieses Seiende uns begegnet. Der

[139] Anm. d. Hg.: Zum Ragen als Grundzug des An- und Hervor-wesens vgl. Anhang I, S. 287 ff., Anhang II, Nr. 20 (und Anm.) sowie Haupttext S. 62 und S. 83.

Berg begegnet nur, weil wir ihm, hinblickend zu ihm, dem Seienden, begegnen. Wir können uns leicht wegdenken von unserem Standort, den wir auch nicht ständig innehaben. Dieses Wegdenken nimmt nichts Unmögliches an. Aber indem wir uns wegdenken, geht der Berg nicht mit weg, ganz im Gegenteil, wir können uns nur wegdenken aus der Gegend der Begegnung, indem wir den Berg aufragen lassen. Damit er aufrage und der Berg sei, bedarf es nicht unser, nicht einmal unseres Lassens, sondern dieses Lassen müssen wir unseretwegen vollziehen, damit das Sein des seienden Berges sich nicht für uns durch uns als solches ausgibt, was im Begegnen zu uns beruht. Damit der Berg das Seiende sei, das er ist, und daß er in solcher Weise sei, wie er als der Berg ist, dazu bedarf es keiner Begegnung zu uns, wohl aber des Entgegnens seiner in die Gegend, innerhalb deren auch wir uns aufhalten können, ohne dabei dem Berg eigens begegnen zu müssen. Was wir so unmittelbar über das Anwesen des Berges sagen, sehen wir dem Berg an, nicht insofern er uns begegnet, sondern insofern er in die Gegend entgegnet. In solchem Entgegnen beruht das Anwesen des Berges. Dieser enthebt sich aus der offenen Weite in diese. Aber die offene Weite ist keineswegs das Selbe wie der Raum, der den Berg umgibt, davon er einen Bezirk einnimmt. Der Raum selbst gehört noch in die offene Weite, ohne die er seine Dimensionen nicht entfalten könnte. Das Entgegnen in die Gegend ist es, worin das Weilen des Berges besteht. Allein, der Berg selbst, dieses Seiende, ist nicht das Entgegnen. Dieses gehört nicht so zu ihm, wie das Waldfeld, das sich über seinen Rücken erstreckt, wie der Wald, der ihm entwächst, wie die Felsen, die seine Grasnarbe überdeckt. Dieses gehört zum Berg. Der Berg selbst mit all dem gehört dem Entgegnen. Dieses selbst ist nichts dergleichen wie ein Berg oder ein anderes Seiendes.

Dies vermerkend stehen wir erneut bei der Unterscheidung von Seiendem und Sein. Nur gebrauchen wir jetzt andere Namen: das Entgegnende und das Entgegnen. Aber ist der Berg, den wir sonst ein Seiendes nennen, das Entgegnende? Nur wenn wir das Anwesende als Begegnendes fassen und im Begegnen ähnlich wie im

Gegenstehen des Gegenstandes zu uns den Charakter des Anwesens und d. h. des Seins sehen, und nur wenn wir Entgegnen mit Begegnen gleichsetzen, können wir meinen, der Berg z. B. sei das Entgegnende. Allein, im Entgegnen west einzig das, was wir sonst das Sein nennen. Das Sein ist das Entgegnende. Das Seiende aber ist das je Entgegnete. Demnach denken wir jetzt das Seiende als das Gewirkte des wirkenden Seins und bestätigen so, daß sich das Seiende nicht anders erklären läßt denn als das gewirkte Wirkliche. Wir finden jedoch im Anwesen des Berges, im Entgegnen, das ihn entgegnet, nichts von Wirken. Nur die Sprache, genauer gesagt nur die Grammatik, die das Wort »entgegnen« als »Activum« deutet und das Wort »Entgegnetes« als »passive« Form, verleitet uns dazu, statt auf das Entgegnen selbst als Anwesen zu achten, sogleich aus der Vorstellung von Wirken und Gewirktem das zu erklären, was sich uns vielleicht überhaupt entzieht, sobald wir es mit unserem Erklärenwollen überfallen.

Ob freilich mit dem Wort »Entgegnen« nur ein anderer Titel anstelle des geläufigen Ausdrucks »sein« vorgebracht wird, oder ob uns das Wort »Entgegnen« nicht doch eine Weisung gibt, auf bisher Unbeachtetes an dem zu achten, was wir als das Anwesen des Anwesenden zu kennen meinen, muß jeder von uns immer neu prüfen. Es kommt hier wenig darauf an, daß wir durch Erklärungen etwas ab- und herleiten und es so uns anscheinend näher bringen, aber viel, daß uns das Zudenkende, das Anwesen als Entgegnen zur Gegend, erst einmal befremdet und sich aus der fatalen Nähe des »natürlich« Bekannten und Verständlichen entfernt. Es kommt hier wenig darauf an, eine neue Theorie anzubieten oder gar zur Geltung zu bringen, die mit einem Schlag das »Seinsproblem« anders erklärt, aber viel, daß wir uns langsam darauf besinnen, ob nicht das Sein selbst »mit der Zeit«, nämlich mit der langen und vielen Zeit, die es sich läßt, das Menschenwesen in einen anderen Bezug zu ihm, nämlich zum Sein, einholt.

Unauffällige Zeichen des jetzigen Weltalters deuten dies an. Davon eines zeigt, daß der Mensch, zum Herrn der Erde geworden, Vielerlei, sei es zur Neuordnung der Welt, sei es zu ihrer Zer-

störung, in Bewegung setzt. Er selbst, der Bewegende aber, läßt nichts mehr zu, was ihn bewegt, ihn nämlich in seinem Wesen, so daß der Mensch noch meint, das Wesen des Menschen bestehe im »Menschlichen«, welche Meinung allein es ist, die zur Folge hat, daß der Mensch ins Unmenschliche stürzt. Aber die Herrschaft über die Erde, auf die sich das Seiende nur in einer besonderen Weise gesammelt hat, beruht im Sein selbst, dem auch ein Gott gehört, gesetzt daß er ein seiender Gott ist und nicht nur ein gemeinter.

Darum versuchen wir zusammen nur das Geringe, auf das Sein selbst und zunächst nur in der Gestalt des Anwesens zu achten. Wenn nicht gar ein noch Vorläufigeres uns nötig ist, daß wir das Anwesen erst nur achten und nicht uns selbst mit Ansprüchen auf große Einsichten und Lehren überfordern. Acht haben auf das Anwesen des Anwesenden – nur um das Wort τὰ ὄντα, »das Anwesende«, um einiges deutlicher zu vernehmen. Spricht sich uns im Anwesen nicht dergleichen zu wie das Entgegnen zur Gegend als der offenen Weite, die einfach, ohne ein Aufsehen zu erregen, das Mannigfache entfacht an Entgegnendem und dessen vielfältige Weilen in sich einbehält, in welchen Weilen das verweilt ist, was wir die anwesenden Dinge nennen. Die offene Weite erscheint uns nur vom anscheinend Dichten und Zusammengewachsenen der Dinge her als die Leere des Unbestimmten, das wie ein gleichgültiges Behältnis überall ist und nirgends. Vielleicht ist sogar das Entgegnen selbst das Behältnis, nicht als ein geräumiges Ding, sondern als das, was in einem anfänglichen Einbehalten und als dieses west und in sich Anwesendes als ein solches beruhen läßt.

Doch wir fragen wieder, da es die Unterscheidung zu denken gilt: wo verläuft dann die Grenze zwischen dem Seienden und dem Sein? Ist das Sein, wenn wir auf das Anwesen als Entgegnen achten, gleichsam das Gegenüber zum Seienden? Insofern aber dieses als das Entgegnete im Entgegnen einbehalten bleibt, gehört es in dieses. Dann aber ist keine Unterscheidung. Oder fällt diese doch in das Wesen des Seins selbst? Aber wo bleibt dann und in welchem Verhältnis zum Sein bleibt dann »das Seien-

de«? Wir [entgehen]* »der Unterscheidung« nicht, dem, daß wir schon immer aus ihr, wie aus einem Unumgänglichen, denken. Aber »die Unterscheidung« selbst entgeht [uns, und sie entgeht uns] erst recht, wenn wir versuchen, sie selbst zu denken. »Die Unterscheidung« ist das Unumgängliche, das sich unversehens schon entzieht. Damit sagen wir doch etwas über die Unterscheidung, worauf das Denken vielleicht bei einer anderen Gelegenheit zurückkommen mag. Dieses Unumgängliche an ihr geht die Unterscheidung selbst an, auch dieses, daß sie sich entzieht. Wir denken sie in dem Gesagten nicht nur aus der Beziehung zu uns.

Selbst dieses gesetzt, bliebe immer noch die Frage, was diese Beziehung »der Unterscheidung« zu uns, d. h. auf den Menschen ist. Ob der Mensch nur der Bezugspunkt für diese Beziehung ist, oder ob diese Beziehung das Wesen des Menschen angeht dergestalt, daß wir, wenn wir »den Menschen« denken als das, woran die Beziehung nur festgemacht ist, gar nicht »den Menschen« denken. Entspricht aber vielleicht diese gewohnte Art, »den Menschen« anthropologisch und dem Anschein nach »menschlich« zu denken, nicht der Weise, wie wir auch »das Sein« denken, nämlich ohne die offene Weite, ohne die Gegend, zu der und als welche das Anwesen als Entgegnen gegnet? Gehören diese beiden, kaum noch recht bedachten Gewöhnungen unseres Denkens im Wesen gar zusammen? Ist es dann nicht gut, um überhaupt erst mit der würdevollen Fragwürdigkeit »der Unterscheidung« vertraut zu werden, daß unser Denken damit beginnt, das Sein selbst zu denken, nur daß wir jetzt darauf achten lernen, wie dabei die unumgängliche Unterscheidung, die schon im Wort ὄν unausgesprochen genannt ist, sich ständig entzieht? Dieser Entzug scheint sich sogar zu steigern, je mehr wir uns mühen, das Sein selbst zu denken.

Versuchen wir es auszutragen, daß »die Unterscheidung« sich je mehr entzieht, je näher wir dem Sein kommen. Versuchen wir erst nur dieses.

Anwesen als Entgegnen ist Entragen in die offene Weite der-

* In der Hs.: entgegnen [Verschreibung?].

gestalt, daß das Gegnen selbst als das Wesende der offenen Weite, d. h. als die Gegend zum Entgegnen gehört. Gesetzt, das Inzwischen gewähre erst als die genannte Gegend das »Zwischen«, als welches »die Unterscheidung« west, dann gehört »die Unterscheidung« in das Sein, dieses seinerseits aber in die gegnende Gegend selbst. Das entgegnende Wesen des Seins fügt das »Zwischen« für »die Unterscheidung«, in die es sich selbst zum Seienden mit diesem selbst begibt[140]. Doch bleibt dies alles, was wir hier uns über »die Unterscheidung« und das Sein des Seienden denken, nicht die reine Phantasie? Wenn es so wäre, könnte schon genug gedacht sein. Noch Platon, dem das Sein sich schon anders zeigt als in der Frühzeit des griechischen Denkens, sagt irgendwo[141], die οὐσία des ὄν, die Seiendheit des Seienden, sei φαντασία: das reine Scheinen. Darin verbirgt sich, griechisch gedacht, die φύσις als das sich lichtende Aufgehen, das Anaximanders Spruch nach der Erläuterung aus der τάξις τοῦ χρόνου, aus der zuweisenden Erweilnis der Weile denkt.

### β) Die wesentlichen Worte des Spruches des Anaximander und die in ihnen enthaltene, an das zukünftige Denken ergehende Weisung in die Unterscheidung von Sein und Seiendem bzw. in das ent-gegnende Wesen des Seins.

Ob wir, wenn wir, vielleicht »phantastisch«, vermuten, dem Sein selbst eigne das befremdliche Wesen, daß es, entgegnend die Gegend, in die lichte Weite alles Weilen erst erweile, gut und

[140] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 53.

[141] Anm. d. Hg.: Vgl. Platon, *Theaitetos*, 152b 11–c 3 und die Interpretation Heideggers in *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1931/32, hrsg. von Hermann Mörchen, *Gesamtausgabe* Bd. 34, 1988, insbes. S. 163. Hier meint Heidegger mit οὐσία das εἶναι des ὄν, d. i. die *Anwesenheit* des Seienden, die gemäß *Theaitetos* 152b 11–c 3 in der φαντασία, d. i. im φαίνεσθαι besteht. In seinem Handexemplar (*Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet, Tomus I, Oxonii E Typographeo Clarendoniano, 1900) notiert Heidegger zu *Theaitetos* 152b 11–c 3: φαίνεσθαι – αἰσθάνεσθαι – εἶναι. Also φαντασία = οὐσία? [οὐσία] – die gewöhnliche Bedeutung, vgl. oben 114c 7.

gemäß denken, darüber läßt sich nur aus dem Sein selbst befinden. Dieses aber ist nach der Erläuterung des Spruches in dessen Worten über das Sein eigens genannt. Nennbar aber ist es nur, weil es gesammelt aus dem gedacht ist, was wir das Selbe nennen. Bedenken wir jetzt noch einmal die Worte des Seins und zwar aus dem Hinblick darauf, ob in dem, was sie sagen, irgendeine Weisung auf das liegt, was wir die Zugehörigkeit der Gegend als der offenen Weite zum Sein selbst nannten. Verbirgt sich nicht im Gefüge des χρεών, im zwingenden, d. h. lassend-einbehaltenden Brauch, verbirgt sich nicht in der τάξις von χρόνος, d. h. in der zuweisenden Zeit als dem Erweilnis, eben dieses lichtende Erfügen der offenen Sphäre, die das Inzwischen gewährt, worin je Jeweiliges verweilt, Anwesendes anwest, Seiendes ist? Sagen nicht auch δίκη und τίσις von dem Entgegnen der Gegend, insofern der Fug, als die Fuge des Übergangs, das Zögern meint, das aufgeht in das Innehalten von Ankunft und Abschied in ihrem entgegnenden Zumal, darin das Zögern der Weile sich verbirgt? Spricht nicht sogar der Spruch selbst das Entgegnen aus, wenn er das ἐξ ὧν nennt und das εἰς ταῦτα? Hier ist das »Her von« und das »Hin zu« gedacht[142], die Sphäre des »Ent« für Ent-stehen und Ent-gehen und d. h. zuvor für ihren Übergang, der die Einheit der lichten Weite des Weilens durchgeht?

Gewiß, der Spruch spricht dies alles in keiner Weise aus. Und wenn es schon in den Worten des Seins liegen soll, liegt es nicht einfach deshalb darin, weil die Erläuterung oder das, was sich als solche ausgibt, alles zuvor hineingelegt hat? Was sollen wir von einem Beweisen halten, das zuerst in den Beweisgrund und in seine Hintergründe das versteckt, was nachher als Gewiesenes vorgeführt wird? Haben wir nicht, nüchtern gesehen, überhaupt das Sein erst phantastisch in den Spruch hineingedacht, um es dann aus dem Spruch heraus zu erläutern? Zugegeben es sei so, dann bleibt jetzt nur noch zu überlegen, aus welcher Phantasie denn die Erläuterung das Sein in der gesagten Weise gedacht hat. Es bleibt

[142] Anm. d. Hg.: Vgl. S. 174 und die Fußnote 113.

allerdings zu prüfen, wer hier willkürlich erfindet und unterstellt: das denkende Hören auf den Spruch oder die Meinung, das ganze Vorhaben dieser Erläuterung löse sich in einen sophistischen Zirkel auf. Auch dafür ist diese Erläuterung vorgetragen, damit dieses geprüft werde, aber zugleich auch geprüft werde an jenem Verfahren, das dem Vorgeben nach rein historisch-philologisch die Tatsachen sprechen läßt.

Bei solchem Prüfen müssen wir allerdings zugleich darauf achten, wo unser Denken sich überhaupt aufhält und ob es von dem angegangen werde, was das Zudenkende ist. Das Prüfen, das sich nicht scheut, über seine eigene Sphäre im Klaren zu bleiben, wird freilich alsbald erfahren, daß es überall aus der Unterscheidung des Seienden und des Seins denkt, ohne sich die geringste Rechenschaft darüber zu geben, daß sein eigenes Verfahren aus einer langen Gewöhnung kommt, die auf dem unerkannten Prinzip beruht, an der Unterscheidung vorbeizudenken. Dies ändert nichts daran, daß die Unterscheidung ist, daß sie in der Geschichte des Seins überall waltet, daß jedoch diese »Tatsache« und vollends die Art ihrer »Tatsächlichkeit« in demselben Maße ungedacht geblieben ist, in dem die »Logik« meinte, das Denken gedacht zu haben. Welche »Sache« welcher »Tat« ist es denn, daß »die Unterscheidung« zwischen dem Seienden und dem Sein ist und so ist, daß sie in allem Denken über das Sein des Seienden ungesprochen bleibt, ungesprochen allerdings in allem Gesprochenen des Denkens, das aus ihr zu sprechen genötigt ist, sie deshalb immer ansagt, obzwar nie als »die Unterscheidung«?[143]

Wo immer und wann das Seiende zu Wort kommt, ist auch die Unterscheidung schon in die Sprache gelangt, die selbst in ein nichtiges Nichts zerfiele ohne das ungesprochene Grundwort der Unterscheidung. Insofern sich aber die Sprache in einen Spruch des Denkens sammelt, dem das Seiende als solches das Zudenkende ist, spricht der Spruch gesammelt aus der Unterscheidung. Wie bringt sich die Unterscheidung im Spruch des Anaximander zur

[143] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 46.

Sprache? Wenn nur dieses glückt, daß wir durch diese Erläuterung des Spruches veranlaßt werden, uns darauf zu besinnen, ist schon genug gewonnen, falls das Denken überhaupt auf einen Gewinn rechnen darf. Denn in der Unterscheidung lichtet sich das Sein dem Seienden und das Seiende im Sein. Wenn die Unterscheidung das als solche Ungedachte und Ungesprochene des Spruches ist, was es wohl sein muß, wenn anders er von den ὄντα spricht, dann spricht sich dem Denken im Spruch das Zudenkende zu in der Weise der Verschweigung und des Vorenthalts. Das Zudenkende aber ist das Sein selbst als das Sein des Seienden, ist das Seiende im Sein als dem Sein selbst.

Wenn die Unterscheidung ungesprochen im Spruch spricht, dann ist dieser auch nicht eine beliebige Aussage eines sonst nicht bekannten Denkers, deren sprachliche Reste zufällig übrig geblieben sind und so noch möglicher Gegenstand philologischer und philosophiehistorischer Untersuchung werden können. Der Spruch schickt dem Denken das Zudenkende zu. Der Spruch ist das Geschick des Seins selbst für das abendländische Denken. Mit an diesem liegt es, ob es noch erfahren kann, daß es unausweichlich in diesem Geschick steht.[144] Ob es darauf denken kann, ob es diesem Geschick des Seins schicklich begegnet, d. h. denkend, oder ob es [das] Denken und so sich selbst aufgibt. Dieses aber geschieht, wenn die Unterscheidung ungedacht bleibt. Dieses [i. e. das Ungedachtbleiben] aber bleibt, solange das Denken am Gesprochenen hängt, was es freilich auch nur in der Selbsttäuschung vermag, da es auch so noch das Ungesprochene schon anerkannt hat, nämlich in der unkenntlichen Gestalt des Selbstverständlichen, das sich als Inhalt des Spruches anzubieten scheint. Von hier aus gerechnet bleibt allerdings die versuchte Erläuterung dem Bedenken ausgesetzt, daß sie mehr dem Ungesprochenen des Spruches gilt als dem Gesprochenen. Wir selbst müssen uns auch darüber klar werden, was hier bedenklicher ist: ob der Versuch einer Erläuterung des Ungesprochenen bedenklicher ist, oder die Meinung, ein solcher

[144] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 63 und Nr. 65.

Versuch sei, philologisch-historisch gerechnet, ein willkürliches Deuten.

Allein, die Erläuterung des Ungesprochenen denkt dieses gleichwohl als das Ungesprochene des Gesprochenen und geht dabei so weit, daß sie sich um so selbstverständliche Wörter kümmert, wie es wohl das γάρ sein mag, das weder ein »philologisches Problem« enthält, noch ein solches für die philosophiehistorische Auslegung, denn es ist mit dem Wort nichts Inhaltliches gemeint. So meint man. In Wahrheit aber ist darin das Ungesprochene in der ihm gemäßen Weise gesprochen, entsprechend der Weise, in der die freilich auch nicht beachtete Zweideutigkeit des ὄν spricht, worin sich das ansagt, wovon der Spruch spricht.

## *§ 30. Destruktion der (noch metaphysisch »vor-gestellten«) Unterscheidung als des vermeintlichen ungesprochenen Woraus des Spruches und Rücknahme des Spruches in die reine Sage*

### a) Die (»vorgestellte«) Unterscheidung der Zweiheit von Sein und Seiendem als des vermeintlichen Grundes der Zweiheit der Sätze und das Grund-Folge-Verhältnis als vermeintlicher Grund der Einheit derselben

Wie spricht sich die Zweideutigkeit des ὄν, von dem der Spruch sagt, im Sagen des Spruches, d. h. in seinen zwei Sätzen aus? Vielleicht eben darin, daß der Spruch aus zwei Sätzen besteht?

Die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein ist doch in sich eine Entzweiung des Genannten, wenngleich keine Zerstückelung. In der Entzweiung sind Seiendes und Sein wechselweise aufeinander bezogen. Der Bezug ist vermutlich ein strittiger, nicht etwa nur für uns, die [wir] ihn auffassen sollen, sondern in sich schlägt der Bezug um wie ein Wind, der unversehens aus jener, unversehens aus dieser Richtung kommt und darum ein »strittiger« heißt. Der aus der Unterscheidung kommenden Entzweiung des Seins und des Seienden entspräche in der Aussprache

des Spruches die Zweiheit der Sätze. Der eine spricht über das Sein. Der andere spricht über das Seiende.

Wie flüchtig wir aber auch das Sein in der Unterscheidung zum Seienden uns vorstellen mögen, es gilt uns doch nicht als etwas, was neben dem Seienden auch nur vorkommt.[145] Wir halten das Sein des Seienden für das, was Seiendes zu einem solchen bestimmt. Das Seiende selbst hat im Sein den Bestimmungsgrund. Demgemäß enthält der Satz über das Sein den Bestimmungsgrund für das, was der Satz über das Seiende sagt. Dieser Satz kann dann nur solches aussagen, was die Folge jenes Grundes ist. Wenn gar die beiden Sätze als die zwei Sätze des Spruches vom ὄν aus der Beziehung des Seins zum Seienden, d. h. aus der Unterscheidung sprechen, dann muß der zweite Satz in seinem Ausgesagten nicht nur die Folge des im ersten Satz ausgesagten Grundes aussprechen, sondern der zweite Satz muß die Folge als die Folge des Grundes sagen und deshalb sein Ausgesagtes mit dem Wort einführen, das die Folge ausspricht, mit dem γάρ, »denn«.[146] Verstehen wir die zwei Sätze des Spruches aus ihrer Zweiheit, diese aber aus einer Entzweiung und diese aus der Unterscheidung und diese als das Einheitliche dessen, wovon der Spruch als ganzer spricht, dann ist nicht nur die Bedeutung des γάρ aufgehellt, sondern seine Notwendigkeit gezeigt. Wir nannten das γάρ das Rätselwort des Spruches. Jetzt wird anderes klar: es ist gerade das Schlüsselwort, das, recht bedacht, dem Denken den Weg aufmacht, um in der Zweiheit der Sätze die Einheit des Spruches zu erkennen, welche Einheit im zweideutigen ὄν genannt wird, in welcher Zweideutigkeit sich das Unterscheidbare der Unterscheidung verbirgt.

Doch bedurfte es, um zu diesem Ergebnis zu gelangen, des langen Weges der Erläuterung? Diese wurde bereits durch einen Hinweis auf die Zweideutigkeit des ὄν eingeleitet. Warum folgten wir diesem Hinweis nicht weiter, um sogleich, wie es jetzt

[145] Anm. d. Hg.: Zur metaphysisch bestimmten »Vor-stellung« der Unterscheidung, vgl. Anhang II, Nr. 50.

[146] Anm. d. Hg.: »denn« ist hier zunächst im alten Sinne von »dann« zu verstehen.

erst geschah, die Zweiheit der Sätze und ihre Verkoppelung auf die Unterscheidung zurückzuführen? Dann hätte sich die Erläuterung selbst, wenn sie schon im Hinblick auf den Inhalt der Sätze nötig war, doch auf die Basis eines von Anfang an geklärten Verhältnisses der beiden Sätze gründen lassen. Daß außerdem im Verbindungswort γάρ auf das Grund-Folge-Verhältnis gedeutet wird, wissen wir ohne einen Hinweis auf »die Unterscheidung«. Allerdings, das wissen wir und aus solcher Kenntnis wurde auch schon auf die Möglichkeit hingewiesen, das Verhältnis der beiden Sätze könnte das von Grund und Folge sein, wenngleich nicht entscheidbar war, welcher Satz der Grund und welcher die Folge aussage; denn der zweite Satz, der auf den ersten folgt, kann gleichwohl erst die Begründung für das sagen, was der erste ausspricht.

Doch ein Anderes ist es, das γάρ als Verbindungswort für das Grund-Folge-Verhältnis zweier Sätze und dieses Verhältnis selbst zu kennen, ein Anderes, den ersten Satz als Satz über das Sein und den zweiten als Satz [über]* das Seiende auszulegen und noch ein Anderes, das Sein als den Grund für das Seiende als die Folge zu denken. Das alles freilich sind willkürliche Voraussetzungen, die unserem Vorstellen geläufig geworden. Allein, es gilt doch erst, darauf zu achten und achten zu lernen, daß der Spruch und was der Spruch des frühen Denkens über das Sein vom Seienden sagt. So einsichtig auch die soeben angestellte Überlegung sein mag, durch die wir aus der Unterscheidung als dem Ungesprochenen des Spruches die Entzweiung von Sein und Seiendem und aus dieser die Zweiheit der beiden Sätze und die Einheit ihrer Verbindung ableiteten, diese Einsicht ist nur »evident« im unaufgehellten Dunkel der genannten Voraussetzungen. Die versuchte Auflösung des Rätsels im Rätselwort γάρ hat die Auslegung des Spruches nicht auf eine Basis gebracht. Sie hat unser Meinen nur noch mehr in seine Vormeinungen verstrickt und vergessen lassen, daß es mit »Einsichten« und »Evidenzen« schlecht bestellt ist, die sich nicht darauf besinnen, in welcher Sicht sie auf die

* In der Hs.: aus [Verschreibung].

vermeintlichen »Sachen selbst« eingehen. Denn in der Auffassung des Seins als des Grundes für das Seiende liegt nicht nur die willkürliche Übertragung des Grund-Folge-Verhältnisses auf die in der Unterscheidung genannte Beziehung zwischen dem Sein und dem Seienden, liegt nicht nur die willkürliche Auslegung des Seins als Grund, sondern liegt vor allem dies, daß wir vergessen zu bedenken, inwiefern »Grund« und »Folge« ihrem Wesen nach schon eine Auslegung des Seienden hinsichtlich seines Seins einschließen. Dergleichen vermögen wir allerdings erst zu bedenken, wenn wir zuvor auf den Spruch gehört und an das gedacht haben, was er dem Denken zuspricht. Darum ist vielleicht die versuchte Erläuterung nicht vergeblich gewesen. Sie erlaubt uns nämlich erst, das Verhältnis der beiden Sätze so zu bedenken, daß wir dabei auch deutlicher auf das achten, was sie sagen; denn von der Fragwürdigkeit der Auslegung des Seins als des Grundes für das Seiende ganz abgesehen, bleibt zuvor erst auszumachen, ob denn der erste Satz über das Sein und ob der zweite Satz über das Seiende aussagt, oder ob das Umgekehrte der Fall ist. Oder ob keiner dieser Fälle vorliegt. Dies letztere trifft in der Tat zu.

### b) Die Unterscheidung von Sein und Seiendem als das *einheitliche* Woraus des Sprechens *beider* Teile des Spruches. Destruktion der grammatischen Auslegung der beiden Teile als aus Subjekt und Prädikat bestehender »Aussagen« (bzw. »Sätzen«)

Beide Sätze des Spruches sprechen vom Seienden über das Sein. Beide sagen das Sein des Seienden aus. Der erste Satz sagt von den ὄντα, den Anwesenden, über γένεσις und φθορά, deren Einheit die Weile, d. h. das Sein des Jeweiligen ist. Der zweite Satz [sagt] von den selben ὄντα das διδόναι δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις, in welchem Gehörenlassen das Sein der Jeweiligen je für sich und in ihrem Verhältnis zueinander besteht. Das Sein des Seienden, einzig in sich gedacht, ist jedoch »die Unterscheidung«. Beide Sät-

ze sagen von der Unterscheidung, obzwar nicht als solcher. Aber die Unterscheidung verteilt sich auch nicht in zwei Teile, davon der erste Teil, das Sein, in den ersten oder zweiten Satz und der zweite Teil, das Seiende, in den zweiten oder den ersten Satz fiele. Jeder der Sätze sagt die ganze Unterscheidung. Mit[hin] behält die Ansicht, beide Sätze des Spruches sagten das Gleiche, doch recht, wenn auch in einem anderen Sinne; nicht weil der Inhalt sich deckt, sondern weil die Sätze jedesmal aus der Unterscheidung her gesprochen [sind].

Allein, die Unterscheidung ist nicht zweimal, gleichsam in zwei gleichen Exemplaren vorhanden, sondern die Sätze sprechen aus der einen und selben Unterscheidung und denken unausgesprochen diese. Demnach sagen die Sätze nicht das Gleiche, sondern das Selbe. Und nur insofern sie das Selbe sagen, kann ihr Inhalt verschieden sein. Inwiefern er nach dem grammatischen Bau verschieden sei, versuchten wir zu zeigen, als es galt[147], in beiden Sätzen das »Subjekt« zu umgrenzen im Hinblick darauf, daß das »Wovon« und das »Worüber« der Aussagen nicht das selbe ist. Nach dem dortigen Hinweis ist das, »wovon« beide Sätze sagen: das Seiende. Das »Worüber« des ersten Satzes fanden wir in γένεσις und φθορά, mit[hin] [in der] Weile, d. h. [im] Sein. Das »Worüber« des zweiten Satzes scheint sich mit dem »Wovon« zu decken; denn sein Subjekt ist in dem αὐτά genannt, »sie« – die Anwesenden. Aber in welcher Hinsicht ist das Seiende im zweiten Satz gedacht? Im Hinblick auf das Sein, denn über dieses wird gesagt, daß es bestehe im »Gehörenlassen von Fug und Ruch«. Beide Sätze sagen über das Sein, das allerdings das Sein des Seienden ist. Die frühere Bestimmung der Satzsubjekte war ein erster Notbehelf, nach dessen Auskunft der Sachverhalt sich so darstellte: Der erste Satz sagt über das Sein im Hinblick auf das Seiende. Der zweite Satz sagt über das Seiende im Hinblick auf das Sein, über das selbst im ersten Satz schon gesagt ist. Diese Auskunft ist nicht unrichtig. Aber sie bleibt unzureichend. Sie reicht nicht an

[147] Vgl. oben S. 138 ff.

das Wesentliche, daran wir erst die Verschiedenheit der beiden Sätze erfahren. Dazu ist nötig, daß wir die Sätze erneut hören, aber auch so bedenken, daß wir in diese Besinnung den durchlaufenen Weg aufnehmen, ohne doch an Einzelnes zu erinnern.

Damit deuten wir jedoch, immer noch den Spruch von uns aus meinend, etwas an, was, vom Spruch selbst her gedacht, sich zunächst so umschreiben läßt: Der Spruch möchte noch unmittelbarer sprechen. Er verlangt von uns, daß wir jetzt auch jene Hinblicke auf ihn zurücknehmen, durch die wir ihn in Satzgefüge aufteilten. Das Vorstellen, das sich seit langem in den Bahnen der Grammatik bewegt, findet Sätze und denkt sie unter der Herrschaft der Grammatik als Aussagen, die aus »Subjekt« und »Prädikat« bestehen. Wir fragen, um der Sprache des Spruches näher zu kommen, nicht mehr nach Sätzen, nicht mehr »worüber« sie aussagen, nicht mehr »was« sie »darüber« aussagen. Wir fragen auch nicht mehr, wie das »Worüber« der Sätze aus dem entnommen ist, »wovon« der Spruch aussagt. Wir lassen auch noch den Spruch als Aussage fahren, die ihr »wovon« hat. Dieses selbst muß noch aus solchem entnommen sein, was im Spruch zur Sprache kommt. Wir achten jetzt allein auf dieses, was im Spruch zur Sprache kommt. Wir gestehen aber auch sogleich zu, daß eben dieses »zur Sprache Kommen« eine eigene Wesensweise des Wortes ist. Was sie eigentlich ist, was in ihr geschieht, ob dieses »zur Sprache Kommen« in das Wesen des Sprachlichen der Sprache weist, wissen wir nicht. Es kann wohl erst dann erfahren werden, wenn die Besinnung auf das Sprachwesen nicht nur aus der Abwehr der Herrschaft der Grammatik [vollzogen] und d. h. der »Logik« entzogen ist, sondern wenn das Sprachliche aus seinem Eigenen erfahren wird, zu welcher Erfahrung vielleicht eben diese Erläuterung des Spruches, wenn auch ganz aus der Ferne, einiges vorbereiten kann.[148] Ohne darauf schon besonders zu achten, haben wir bei der Erläuterung öfters die Wendungen gebraucht: »zur Sprache kommen«, »sich zur Sprache bringen«.

[148] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 65.

Sobald wir den Spruch rein in solchem Geschehnis vernehmen, können wir ihn nicht mehr als Aussage über..., als Aussagen von... auffassen. Wir dürfen dann auch nicht mehr »Sätze« in ihm finden, aus denen er als einheitlicher »Satz« zusammengesetzt sein könnte. Dieser Titel kann nur als Notbehelf gelten. Damit ist uns auch verwehrt, für den Spruch als Satz (Thesis) nach dessen »Thema« zu suchen. Er hat keines. Nicht weil er ins Unbestimmte spricht, sondern weil er kein Satz ist, weder eine einfache »Position« noch eine »Proposition«.

Wenn diese Vorstellungsweisen jetzt nicht mehr gelten, bedeutet das keineswegs, die voraufgegangene Erläuterung werde dadurch hinfällig. Sie wird es so wenig, daß sie gerade der Weg bleibt, der uns dazu führt, den Spruch noch anders, vermutlich einfacher zu hören. Aber um dieses Einfache auch nur ahnen zu können, mußten wir, und müssen wir uns noch oft und für eine lange Zeit im Umständlichen und sogar Abwegigen umhertreiben. Unser Denken ist noch lange nicht dort, wo solches eines Tages unnötig werden könnte. Unser Reden von Aussagen und Sätzen im Hinhören zum Spruch ist ein Notbehelf. Wir können aber dem Spruch auch nicht die offenkundige Gliederung absprechen, die durch das γάρ für die Teilung in zwei Teile spricht. Wenn jedoch jeder vermeintliche Teil des Spruches das Ganze spricht, ist er auch kein »Teil«. Aber die Gliederung bleibt. Mit ihr bleibt für uns die Frage, ob die Gliederung ein Gefüge ist, das als solches aus der Fügung dessen kommt, was als Spruch zur Sprache kommt, oder ob die Gliederung nur ein Gerüst ist, das aus der Zurüstung des Erklärens kommt, das die Grammatik mit der Sprache veranstaltet.

### c) Auslegung des Verhältnisses der beiden »Teile« aus dem Spruch als *reiner Sage*: Die *Selbigkeit des Selben* als das ungesprochene Woraus des Spruches als reiner Sage. Das Rätselwort γάρ (»nämlich«) als Nennung der Selbigkeit des Selben. Der Reichtum der *Selbigkeit* des Seins (qua Selben) als Herkunft der *Verschiedenheit* des Gesagten

Um das Gefügte möglichst unvorgreiflich auf sich beruhen zu lassen, nennen wir, was zunächst »der erste Satz« heißt, das Eine des Spruches, und was »der zweite Satz« ist, das Andere des Spruches. Sie sind, indem sie den Spruch zur Sprache bringen, in solcher Beziehung, daß sie im »Einander« sich entsprechen. Wie sie sich entsprechen, spricht das Rätselwort, das γάρ aus.

Das eine Mal sagt der Spruch, jetzt nicht mehr als Aussage, sondern als reine Sage gehört[149]:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ ἡ φθορὰ εἰς ταῦτα γίνεται κατὰ τὸ χρεών·

»Aus welchem her aber das Entstehen sich bringt dem jeweilig Anwesenden auch sogar das Entgehen zu diesem hin (als dem Selben) entsteht füglich dem Brauch«

Zur Sprache kommt in diesen Worten das Selbe, nämlich das, was dem Jeweiligen zumal das Entstehen und das Entgehen einbehält, welches Selbe der zwingende Brauch ist, der die Einheit von Entstehen und Entgehen, d. h. diese in den Übergang als ihre angestammte Einheit erzwingt.

Das [andere]* Mal nennt der Spruch die Weile selbst als das Selbe selber[:]

δίδουσι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

»... gehören lassen nämlich sie (die Jeweiligen) Fug (dem Brauch) darum auch Ruch einander (aus der Verwindung) des Unfugs füglich der als das Erweilnis fügenden Zu- und Einweisung.«

Zur Sprache kommt in diesen Worten das Selbe, nämlich das

[149] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 67.

* In der Hs.: eine.

Gehörenlassen von Fug und Ruch als das Weilen, erweilt aus der Zu- und Einweisung des Erweilnisses, dergestalt der zwingende Brauch als das Selbe west. Dies andere Mal nimmt der Spruch αὐτὰ τὰ ὄντα, die Jeweiligen selbst, beim Namen. Er nimmt sie »nämlich« nach dem Namen, in dem der Spruch das eine Mal die Anwesenden nennt, im Selben, darin die Einheit von Entstehen und Entgehen als die Weile west. Das andere Mal nennt der Spruch das Weilen als das Selbe der Jeweiligen selber.

Jedes Mal sagt der Spruch nicht nur insofern das Selbe, als »die Sätze« aus der einen und selben Unterscheidung des Seins und des Seienden sprechen, auch nicht nur insofern, als sie dabei jedes Mal über das Sein sagen, sondern vor allem insofern, als dieses Selbe, das zur Sprache kommt, jenes Selbe selber ist, als welches sich uns das Sein selbst des Seienden selber enthüllte.[150] Das Selbe ist der zwingend fügend-verfügende Brauch als das zu- und einweisende Erweilnis. Der erweilende Brauch ist nach dem anderen Wort des Anaximander der Beginn, der waltend der Grenze wehrt. Der beginnende Brauch als das verfügende Erweilnis west als die Verwindung des Unfugs. Ihr füglich ist das Weilen der jeweilig Anwesenden das Gehörenlassen den Fug dem Brauch und den Ruch einander. Das Selbe ist die Versammlung des erweilenden Brauchs in das Weilen des Jeweiligen als des Gehörenlassens in das Eine des Selben. Das eine und das andere Mal ist je das Selbe gesagt: einmal die Weile selber als erzwungen im Brauch. Das andere Mal die Weile des Jeweiligen selber als weilend füglich dem Erweilnis. Jedes Mal kommt das Selbe zur Sprache.

Deshalb wird aber gerade nicht das Gleiche ausgesagt, sondern Verschiedenes bringt sich zum Wort. Das Verschiedene gehört in den gewiesenen wesenhaften Reichtum des Selben, das in jedem anderen Mal, bei seinem Namen wieder genommen, im »nämlich« sich zur Sprache bringt. Darum übersetzen wir das γάρ nicht durch »denn«, sondern durch »nämlich«, was bedeutet: »dem Namen nach«, d. h. die Sache selbst bei ihrem eigenen

[150] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 66.

Namen genannt. Das γάρ bedeutet weder eine Folgebeziehung, noch bedeutet es die bloße Aneinanderreihung einer Wiederholung des Gleichen, noch verweist es auf Voriges als den Grund. Das γάρ, als »nämlich« gedacht, sagt: Der Spruch bringt das eine und das andere Mal das »Nämliche«, d. h. »das Selbe«, in einem einzigen und ausgezeichneten Sinn zur Sprache. Die Zweiheit der zwei »Sätze« stammt also nicht aus dem Inzwischen der Unterscheidung, sondern aus dem Reichtum der Selbigkeit des Selben.

Demnach beruht das Zur-Sprache-Kommen dessen, was sich wesenhaft zur Sprache bringt, darin, daß es als das Selbe, als welches es selber west, in seiner selben Sphäre bleibt und gerade so die Fülle seines Reichtums in das Verschiedene entfaltet. Das γάρ nennt das Nämliche des Verschiedenen oder dies, daß, wie immer hier Verschiedenes zur Sprache kommt, das Nämliche spricht als das wesenhafte »Selbe« selber.

### d) Die Verborgenheit des in »der Unterscheidung« und in der Selbigkeit des Seins wesenden (versammelnden) *Einfachen* und die *Unverborgenheit der Verborgenheit* desselben als *Rätsel.* Der Spruch des Anaximander als Zuspruch des dem zukünftigen Denken aufgegebenen Rätsels des versammelnden Wesens des Seins

Aber erläuterten wir nicht als dieses Selbe das Sein selbst, das der Spruch sagt? Ist das Sein selbst nicht, je reiner es in seinem Wesen west, das Sein des Seienden? Gehört nicht das Sein selbst erst recht in die Unterscheidung, wenn anders diese Sein und Seiendes auseinanderfaltet? Müssen wir dann nicht das Selbe, als welches wir das Sein selbst nach den Worten τὸ χρεών, ἡ τοῦ χρόνου τάξις, δίκη, τίσις, ἀδικία, ἄπειρον, ἀρχή dachten, aus der Unterscheidung denken? Wie steht es mit dieser? Sie zeigt sich doch eindeutig als das Unumgängliche? Gehört das Selbe, worin sich das Wesen des Seins versammelt, selbst noch in die Unterscheidung oder entstammt

die Unterscheidung dem Selben? Das Eine scheint so notwendig wie das Andere unmöglich zu sein.

Andererseits verweist sowohl das Selbe als auch die Unterscheidung, wenngleich in verschiedener Weise, auf ein »Einander«, das alles Selbige in das eine Selbe versammelt, aber auch die Unterschiedenen der Unterscheidung in deren Einheit zusammenhält. Ist das Eine, das überall das Selbe einig sein läßt, das Nämliche wie die Einheit, in der die Unterscheidung einig sie selbst ist? Ist das Nämliche dieses Einen noch einmal das Nämliche wie die Einheit, aus der die wesenhafte Zweideutigkeit des Wortes ὄν zur Sprache kommt, die der Spruch dem Denken zuspricht?[151] Der Spruch läßt uns ohne Antwort auf diese Fragen.

Nennt das γάρ im Spruch das Nämliche selbst, als welches das eine und das andere Mal das Selbe in verschiedener Weise zur Sprache kommt, verbirgt jedoch der Spruch die Weise, wie im Selben das Selbige versammelt einig ist, dann bleibt das γάρ nicht nur das Rätselwort, sondern es wird jetzt erst für uns zu diesem. So geht die Erläuterung dahin aus, daß alles im Rätselhaften endet. Ist das von Übel, wenn im Spruch ein Rätsel zur Sprache kommt? Wenn es gar nicht nur ein Rätsel unter anderen wäre, die es sonst bisweilen zu raten gibt, sondern wenn es *das* Rätsel wäre? Jenes, was sich verbirgt, aber so verbirgt, daß es sich zeigt und im Sichzeigen das Denken in den Anspruch nimmt, in der Unverborgenheit des Gezeigten die Verborgenheit des Ungesprochenen zu vermuten und dies Vermutliche nicht fahren zu lassen, sondern zu erfahren? Wie, wenn das Rätsel die Unverborgenheit des Verbergenden wäre, das dem Denken das noch Ungedachte verwahrt als das Zudenkende? Dann bliebe der Spruch des Anaximander inskünftig der Zuspruch, der noch immer dem abendländischen Denken das Rätsel zu denken gibt. Dann bliebe für uns, dann bliebe für den geschichtlichen Menschen, d. h. für das Menschentum, das in sein Weisen[152] der Schickung des Rätsels ausgesetzt bleibt, nur dieses Zuzueignende, den Anspruch des Spruches hören zu

[151] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 31.

[152] Anm. d. Hg.: »in sein Weisen«, d. i. in das Weisen des Spruches und so ...

lernen, um auf das zuzugehen, was in ihm uns entgegen zur Sprache kommt. Die also das Denken lernen aus dem Hörenkönnen, erfahren unterwegs dieses:

Wir kennen nicht Ziele.
Wir sind nur ein Gang.

# ANHANG

## ANHANG I

## DER SPRUCH DES ANAXIMANDER

[Abgebrochene Fassung]

# DER SPRUCH DES ANAXIMANDER

Der älteste Spruch, der uns als Sagen des Anaximander aus der Frühzeit des abendländischen Denkens überliefert ist, lautet:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.[1]

Nietzsche übersetzt:

»Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit.«[2]

Spricht dieser Spruch noch zu uns? Ruft das, was in ihm zur Sprache kommt, unser Denken an? Wohin ruft es das Denken? Stehen wir in der Reichweite dieses Rufes? Worin besteht sie? Wie läßt sie sich ermessen? Genügt es, daß wir uns Vorstellungen über die frühgriechische Welt bilden, um ihnen gemäß dann zu berichten, was der Spruch damals gemeint hat? Oder ist Anderes nötig? Dies freilich braucht es, daß unser Denken endlich in ein Gespräch mit dem Denken der Griechen findet. Nur so lernen wir den Spruch hören. Erst als die Hörenden erfahren wir, was im Spruch zur Sprache gekommen ist, in ihr sich ausschweigt und

[1] *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria.* Ed. Hermannus Diels. Berlin: Reimer 1882. In Phys. I, 2; p. 24, 13–21. Vgl. Ders., *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Griechisch und Deutsch. 5. Aufl., hrsg. von Walther Kranz. 3 Bde, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1934–1937. Bd. I (1934). Anaximander, Fragment A 9, S. 89.

Anm. d. Hg.: In Heideggers Hs. fehlt das Komma nach τοῖς οὖσι.

[2] Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873). In: *Nietzsches Werke.* Gesamtausgabe in Großoktav, 19 Bde. C. G. Naumann, Leipzig (später Alfred Kröner, Leipzig u. Stuttgart) 1894ff. Bd. X, 3. Aufl., Kröner, Stuttgart 1922, S. 26.

Anm. d. Hg.: In der Hs. steht der Singular: Ungerechtigkeit. Vgl. S. 3.

also schweigend ruft, vielleicht überhaupt nur so ruft. Wie verhalten muß dann erst unser Hören sein, wie einfach unser Denken?

Wenig kommt darauf an, was alles wir von der Vergangenheit uns vorstellen, aber viel, wie wir des Geschichtlichen eingedenk sind. Ein Gespräch unseres Denkens mit dem Denken der Griechen hat jedoch nur dann die Gewähr, ein Gespräch zu sein, wenn bei aller Verschiedenheit der Sprachen gleichwohl im Gespräch vom Selben und über das Selbe gesprochen wird. Kann denn daran, daß in einem philosophischen Gespräch mit dem griechischen Denken dieses Selbe im vorhinein feststeht, im geringsten gezweifelt werden?

Das Denken der Griechen handelt vom ὄν über das εἶναι. Unser Denken handelt vom Seienden über das Sein. So geschieht es, weil unser Denken in der Überlieferung des Denkens der Griechen steht. Das bezeugt der seit langem geläufig gewordene Name für solches Denken: φιλοσοφία. Der Spruch des Anaximander spricht ausdrücklich von den ὄντα, d. h. vom Seienden. Das entscheidende Wort, das in der Spätzeit des abendländischen Denkens Nietzsche ausspricht, lautet: »*Recapitulation*: Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht*.«[3] Dem Denken ist aufgegeben, das Seiende in seinem Sein, das εἶναι zu denken. Demnach ist die Grundbedingung für ein Gespräch, daß nämlich vom Selben über das Selbe gesprochen wird, fast wie von selbst erfüllt. Die Verschiedenheit der »Sprachen« betrifft nur den Wortlaut, der in ὄν und εἶναι »griechisch«, in »Seiendes« und »Sein« »deutsch« erklingt.

Die Schwierigkeit des Gesprächs beginnt erst damit, daß uns, die Menschen einer ganz anderen »Zeit«, das Seiende inzwischen anders angeht. Die Verschiedenheit des Erfahrens in Bezug auf das Selbe besteht nicht nur in der jeweils anderen Art zweier Völker und ihrer Sprachen, sie kommt aus dem Unterschied zweier

[3] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*. Drittes und Viertes Buch. Zweite, völlig neugestaltete und vermehrte Ausgabe. 11. und 12. Tausend. In: *Nietzsches Werke* Gesamtausgabe in Großoktav, 19 Bde, C. G. Naumann, Leipzig (später Alfred Kröner, Leipzig u. Stuttgart) 1894ff.. Bd. XVI, n. 617. Kröner, Leipzig 1911, S. 101.

Weltalter. Wir lernen indessen langsam, schärfer und nachhaltiger darauf [zu] achten, daß die φύσις der Griechen etwas anderes ist als das, was wir »Natur« nennen, daß die τέχνη der Griechen etwas anderes ist als das, was wir unter »Kunst« verstehen, daß die Δίκη der Griechen etwas anderes ist als das, was wir bei den Worten »ius« und »Recht« vorstellen, daß ὁ θεός etwas anderes ist als das, was wir mit den Namen »Deus«, »Gott« anrufen, daß οἱ βροτοί, οἱ θνητοί etwas anderes sind als das, was wir unter dem Namen »der Mensch« kennen. Gleichwohl ist doch bei dem jedesmal Anderen und überall Nicht-Gleichen das Selbe gemeint. Der griechische Gott ist zwar ein anderer als »der christliche Gott«. Beide stehen aber unter der gemeinsamen Bestimmung des »Gotthaften«, »Göttlichen«. Der griechische Mensch ist zwar ein anderer als der neuzeitliche Mensch. Aber beide stehen doch unter der gemeinsamen Bestimmung des »Menschlichen«. Dieses Gemeinsame meint das, was überhaupt das Göttliche des Gottes, das Menschliche des Menschen, das Kunsthafte der Kunst, das Naturhafte der Natur ausmacht. Dieses Gemeinsame ist solches, weil es überall jeweils in dem Selben des Wesens beruht, an dem φύσις und Natur, τέχνη und Kunst, Δίκη und Recht, θεός und Gott, θνητός und Mensch teilhaben. Das Wesen gilt überall als das Selbe. Nur die geschichtliche Erscheinungsform ist verschieden.

Aber ist denn nicht gerade das Wesen von φύσις anders als das von Natur? Ist nicht das Wesen der griechischen τέχνη anders als das Wesen der »Kunst«? Ist nicht das θεῖον der θεοί, das Wesen der griechischen Götter, anders als die Deitas Dei des christlichen Gottes? Ist nicht das Wesen des griechischen Menschen anders als das Wesen des neuzeitlichen Menschen?

So kehrt sich alles um. Das Wesen ist das jeweils Verschiedene. Nur die historische Benennung meint, das Selbe in der Vorstellung festzuhalten.

Unter »Wesen« verstehen wir hier das, was ein Seiendes ist, und die Weise, wie es ist, also das Sein des Seienden. Das Seiende in seinem Sein ist in unserem Weltalter und im griechischen verschieden. Offenbar ist nicht nur das Sein des jeweiligen verein-

zelten Seienden, sondern das Sein im Ganzen und als solches für die Griechen anders als für uns. Deshalb erst ist auch das Sein als φύσις, τέχνη, δίκη, θεός, θνητός anders. Dann liegt die Verschiedenheit gerade zwischen dem εἶναι des ὄν bei den Griechen und dem »Sein« des »Seienden« bei uns.

Aber sagten wir nicht, mit ὄν und εἶναι bei den Griechen und mit dem »Seienden« und dem »Sein« bei uns sei gerade jenes Selbe genannt, wovon und worüber das Denken der Griechen und das heutige Denken – wenngleich in verschiedener Weise – handeln? Wurde ὄν, εἶναι, Seiendes, Sein, nicht als jenes Selbe festgestellt, das vor aller Übereinkunft schon das Selbe ist? Wenn jedoch, wie es sich soeben zeigte, dieses vermeintlich Selbe nicht das Selbe, wenn gerade in diesem angeblich Selben eine Verschiedenheit, ja sogar die entscheidende und weiteste Verschiedenheit waltet, wo bleibt dann für unser und das griechische Denken noch das Selbe, das jeweils erst ein Gespräch ermöglicht?

In der Tat. Es ist an der Zeit, auf das eigentliche Hindernis aufmerksam zu werden, das sich jedem Versuch, unser Denken in ein Gespräch mit dem griechischen Denken zu bringen, über den Weg legt, ohne daß wir zunächst dieses Hindernis bemerken und überhaupt vermuten.

Wir hören zum Beispiel von Parmenides (Frgm. 6) das Wort:
Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστιν γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
»Nötig ist zu sagen und zu denken, daß (nur) das Seiend ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht; das heiße ich dich wohl beherzigen.« (Kranz, Fragm. d. Vors., 5. Aufl., I, 232)[4]

Hier wird ἐόν (ὄν) durch das »Seiend«, εἶναι durch »Sein«, ἔστιν durch »ist« übersetzt. Sollte es etwa nicht? Seit es eine Interpretation des Parmenides gibt, hat man sich wohl Gedanken darüber gemacht, was dieser Denker zum Beispiel mit der »Kugel des Seins« meine, wie er sich das Verhältnis von ἀλήθεια und δόξα, Wahrheit und Schein, und vieles andere vorstelle. Daß aber ὄν das

[4] Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 5. Aufl., hrsg. von Walther Kranz. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1934–1937, Erster Band 1934, S. 232.

»Seiende« meint und εἶναι das Sein und vollends ἔστιν das »ist«, wer sollte daran je gezweifelt haben? Wer wollte sich einfallen lassen, jetzt darüber einen Zweifel zu äußern?

Τὸν wird durch unser »seiend«, εἶναι durch unser »sein«, ἔστιν durch »ist« richtig »übersetzt«, richtig und wörtlich zugleich. Auch brauchen wir nicht erst auf die Worte eines griechischen Denkers zurückzugehen, um die Richtigkeit der Übersetzung unter allseitiger Zustimmung festzustellen. In jedem griechischen Text heißt εἶναι »sein« und ἔστιν »ist«. Zum Überfluß gibt jedes Wörterbuch darüber breiteste Auskunft. Gewiß. Es kommt uns hier auch nicht in den Sinn, dies zu bezweifeln. Wir fragen nicht, ob ὄν durch »seiend«, εἶναι durch »Sein« richtig übersetzt, sondern wir fragen nur, ob bei dieser Übersetzung richtig gedacht sei, ja ob überhaupt dabei etwas gedacht sei, was jeweils in die Richtung dessen weist, was ὄν und εἶναι, was »Seiendes« und »Sein« nennen.

Vielleicht muß doch wohl bei diesen Worten, wenn es Worte des Denkens der Denker sind, ja sogar ihr Grundwort, etwas gedacht werden. Vielleicht muß wohl im Denken und somit in einem denkenden Gespräch eben dieses Gedachte als das Zu-denkende vor allem anderen bedacht werden. Wie steht es damit?

Wir übersetzen ὄν und εἶναι durch »Seiendes« und »Sein« so richtig, als es richtiger nicht geschehen kann. Wir setzen uns aber bei diesem Übersetzen so oft und auch so großzügig über jeden Gedanken hinweg, als es großzügiger und öfter kaum geschehen kann.

Prüfen wir uns doch! Denken wir denn beim Hören und Lesen und Sagen von ὄν und εἶναι das, was diese griechischen Worte griechisch gedacht nennen? Doch was heißt »griechisch denken«? Nichts anderes denn dieses: Alles Erfahrbare und Denkbare, d. h. eben nichts anderes als das ὄν, so erfahren und das εἶναι so verstehen wie die Griechen. Solange wir dies noch unterlassen, verstehen wir nicht einmal, was der Anspruch enthält, φύσις, τέχνη, δίκη, θεός, θνητός »griechisch zu denken«. Solange wir das, was diese Worte nennen, nicht griechisch erfahren, bleibt uns im vorhinein der Bereich verschlossen, in dem »Kunstwerke« der Griechen, die πόλις der Griechen, die Götter der Griechen, die »Natur« der

Griechen, die Sprache und die Dichtung der Griechen und zumal die Griechen selbst wesen und sind.

Doch wie soll entschieden werden, ob wir ὄν und εἶναι griechisch denken oder ungriechisch? Das Nächste wird sein, daß wir erst ausmachen, was wir bei diesen griechischen Wörtern denken. Vermutlich denken wir das, was wir durch die Übersetzung aussprechen: bei ὄν denken wir »das Seiende«, bei εἶναι denken wir »sein«. Aber was denken wir, wenn wir τὸ ὄν übersetzend sagen »das Seiende« und εἶναι übersetzend sagen »sein«? Was denken wir beim Sagen der Worte unserer Muttersprache? Müßte jeder von uns, auf den Kopf zu gefragt, unmittelbar darüber eine Auskunft geben, was er jetzt und sonst bei den Wörtern »das Seiende« und »das Sein« denn meine, dann käme es wohl zu wunderlichen Aussagen. Aber selbst wenn diese sich irgendwie deckten, wäre noch zu fragen, ob die Angaben über die Wortbedeutungen »seiend« und »sein« nur aus der Kenntnis eines angelernten Seinsbegriffes oder aus einer sonst zugefallenen Vorstellung stammen, oder ob sich dabei eine einstimmige, weil irgendwie notwendige Seinserfahrung dessen ausspricht, als was das Seiende selbst in seinem Sein uns in unserem Wesen angeht.

In Wahrheit steht es so:

Weder ist klar und gegründet, was wir mit unseren eigenen Wörtern »das Seiende« und »das Sein« meinen,

noch ist klar und gegründet, ob dieses von uns Gemeinte das trifft, was die Griechen bei den Wörtern ὄν und εἶναι denken.

Weder ist eigens geklärt und gegründet, was denn ὄν und εἶναι, griechisch gedacht, sagen,

noch ist überhaupt bei dieser Sachlage eine Möglichkeit gegeben, zu prüfen, ob und inwieweit unser Denken dem der Griechen im Verstehen von εἶναι und Sein entspricht oder nicht.

All dieses steht in einer einzigen Verwirrung und ist nach jeder Hinsicht ungedacht. Daß ὄν, εἶναι und »Seiendes« und »Sein« das Selbe sagen, bleibt dem Gedanken nach so ungefragt und unentschieden, wie es der Übersetzung nach selbstverständlich und richtig ist und unbesehen für richtig gehalten wird.

Kann aber dann jemals ein Gespräch zwischen unserem Denken und dem Denken der Griechen in Gang kommen, wenn jenes Selbe so ganz und gar nicht als das Selbe ausgemacht ist, wovon und worüber ein Gespräch unseres Denkens mit dem griechischen sprechen sollte?

Was die Grundbedingung eines Gesprächs ist, daß nämlich ὄν und »Seiendes«, εἶναι und »sein« das Selbe bedeuten und nach dieser Hinsicht klar gedacht sind, dies bleibt ungeklärt und unbegründet. Was so aussah, als gewährte es dem Gespräch den sicheren Boden und den Raum, schiebt sich in Wahrheit wie ein unbequemes Gebirge als Riegel zwischen das Denken der Griechen und das unsrige.

Dürfen wir wagen, dieses Hindernis zu beseitigen? Vielleicht läßt es sich nie beseitigen, wohl aber eines Tages durchsteigen. Bislang aber wartet es, daß wir hier überhaupt erst ein Hindernis erfahren. Gilt es vor allem erst dieses, dann bleibt uns jetzt keine Wahl mehr, ob wir das Hindernis bedenken oder nicht, ob wir versuchen, ὄν und εἶναι griechisch zu denken oder ob wir dies unterlassen und uns fernerhin damit begnügen, daß nur die Übersetzung von ὄν und εἶναι durch »Seiendes« und »sein« ungefähr richtig ist.

Wir müssen uns um die Grundbedingung des Gespräches bemühen, gesetzt nämlich, daß allein dieses Gespräch uns wieder in die klare Bereitschaft bringt, vom Sein selbst angesprochen zu werden. Wir müssen jenes Hindernis bedenken, gesetzt, daß wir nur dann und erst dann, wenn wir dem Anspruch des Seins offen stehen, erfahren können, was jetzt ist und wer der Mensch ist.

Daß wir darauf bestehen, das Denken der Griechen »griechisch« zu denken, entspringt keineswegs dem Bemühen, das historische Auffassen des Griechentums als eines vergangenen Menschentums um einiges angemessener zu gestalten. Weder der Griechen wegen suchen wir »das Griechische« noch unsertwegen, noch des Gespräches wegen, sondern im Hinblick auf das, was im Gespräch zur Sprache kommt, weil es im vorhinein die Griechen und uns als das Selbe, aber in verschiedener Weise, angeht und

die Frühzeit des abendländischen Denkens in das Geschick bringt, demzufolge die Geschichte der so denkenden Menschen erst eine »griechische« und diese zu »Griechen« werden.

»Griechisch« meint nicht eine vergangene volkhafte oder nationale Eigenart, nicht einmal eine anthropologische, sondern bedeutet die Art des Geschickes, aus der das Sein selbst das Seiende und das Menschenwesen fügt und so es schickt, ob und wie das Sein selbst in seinem Wesen gewahrt oder verloren wird. Von diesem so erfahrenen »Griechischen« unterscheidet sich das nachkommende Weltalter, worin die abendländische Geschichte erst ihren Wesensbereich findet, allein nach der Hinsicht, wie das Sein selbst sich lichtet oder entzieht. Dergestalt wird das Geschick in der Geschichte, d. h. das eigentlich Geschichtliche bestimmt.

Wenig kommt darauf an, was alles von der Vergangenheit wir uns vorstellen, aber viel, wie wir des Geschichtlichen eingedenk sind.

Was denken die Griechen unausgesprochen, wenn sie ὄν sagen und εἶναι?[5] Wir fragen jetzt nicht nach einer griechischen Definition, nicht nach einem griechischen Begriff des ὄν, εἶναι. Wir werden dergleichen auch vergeblich suchen. Wir fragen nach dem, was sich den Griechen irgendwie schon kundgegeben hat, bevor sie das im ὄν und εἶναι Genannte nennen. Nur das Namenlose ist nennbar. Aber das Namenlose lichtet sich als solches auch nur dem Nennen, das schon nennt, auch wenn es das lautende Wort noch sucht[6].

Die Antwort auf die Frage: Was denken die Griechen unausgesprochen, wenn sie ὄν sagen und εἶναι?, kann uns nur von den Griechen selbst kommen. An uns ist es nur, die Antwort zu hören; dazu ist nötig, unser Aufmerken zuvor dorthin zu richten, von woher die Antwort kommen kann. Offenbar müssen wir sie bei den Denkern der Griechen suchen, weil das deren Sache ist, vom ὄν über das εἶναι das ὄν zu sagen.

[5] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 34.b und Nr. 35.
[6] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 33.

In der Tat sagt das Denken der großen Denker der Griechen nur davon. Ihre Größe besteht sogar darin, daß sie dies vermögen, sich darauf zu beschränken, einfach davon zu sagen. Doch die Denker der Griechen sagen zwar vom ὄν her über das εἶναι des ὄν, aber sie sagen nicht ausdrücklich und schon gar nicht in der Beantwortung eines Fragens, was sie unter εἶναι verstehen und wie sie demgemäß überhaupt das ὄν denken. Sie sagen das nicht deshalb nicht, weil sie es nicht wissen, sondern weil das εἶναι des ὄν ihnen schon offenkundig ist, indem es ihr Denken und Wissen, ihr Sinnen und Trachten, Tun und Lassen überall angeht. Was freilich dieses »Angehen« selbst ist, läßt sich in diesem Zusammenhang noch nicht sagen.

Die Denker der Griechen sagen vom ὄν her über das εἶναι des ὄν und lassen zugleich ungesprochen, was ihnen εἶναι bedeutet. Alle ihre Auslegungen des Seienden hinsichtlich des Seins bewegen sich bereits im unausgesprochenen »Raum« dieser Bedeutung von εἶναι. Wenn aber selbst die Denker diese Bedeutung ungesprochen lassen, aus welchem Sagen der Griechen soll uns dann noch eine Antwort auf unsere Frage kommen?

Das im Wort εἶναι Genannte ist dasjenige, aus dem her und in das zurück die Sprache als Sprache spricht. Das Sein ist das Ungesprochene der Sprache: die Bedeutung von εἶναι und ὄν bleibt im Ungesprochenen. Wenn wir jetzt nach der Bedeutung von εἶναι und ὄν fragen, müssen wir im Ungesprochenen suchen. Das Ungesprochene aber ist dem Gesprochenen so nahe, daß es ihm innewohnt. Es gibt sogar ein Sagen, dessen Gesprochenes in einer ausgezeichneten Weise das Ungesprochene in seiner Fülle ungesprochen läßt und in solchem Lassen »zur« Sprache und durch diese uns nahe bringt. Dieses Sagen ist das dichtende.

Das Gesprochene der Dichtung ruft das Ungesprochene in die Nähe. Allerdings vermag die Dichtung solches nicht in jeder ihrer Arten und nicht zu jeder Zeit eines Weltalters und nicht in jedem Weltalter in der gleichen Weise. Dürften wir dann, wenn an dieser Kennzeichnung des Wesens der Dichtung etwas Wahres ist, im Ungesprochenen einer geeigneten Dichtung der Griechen die

Nähe des εἶναι und seines ungesagten Bedeutens vermuten? Eben dies soll der prüfenden Erfahrung vorgelegt werden, ob wir im folgenden aus dem Eingang eines der Gesänge Pindars die gesuchte Antwort auf unsere Frage vernehmen.

Das mit diesem Hinweis gestreifte Wesen der Dichtung kann hier freilich noch nicht zureichend gedacht werden. Aber die versuchte Erläuterung des pindarischen Gedichtes mag davon einiges am Beispiel verdeutlichen. Wir denken an die achtzehn Eingangsverse zu Pindars fünfter Isthmischer Ode. Der Anfang entstand um 476, in der hohen Zeit des pindarischen Dichtens. Es ist zugleich fast die Mitte der Zeit jener dreihundert Jahre, in der das Denken der Griechen seinen Gipfel erreichte.

Der Eingang zur Ode lautet:[7]

Μᾶτερ Ἀλίου πολυώνυμε Θεία,
σέο ἕκατι καὶ μεγασθενῆ νόμισαν
χρυσὸν ἄνθρωποι περιώσιον ἄλλων·
καὶ γὰρ ἐριζόμεναι
νᾶες ἐν πόντῳ καὶ <ὑφ'> ἅρμασιν ἵπποι
διὰ τεάν, ὦνασσα, τιμὰν ὠκυδινή-
τοίς ἐν ἁμίλλαισι θαυμασταὶ πέλονται·
ἔν τ' ἀγωνίοις ἀέθλοισι ποθεινόν
κλέος ἔπραξεν, ὅντιν' ἀθρόοι στέφανοι
χερσὶ νικάσαντ' ἀνέδησαν ἔθειραν
ἢ ταχυτάτι ποδῶν.
κρίνεται δ' ἀλκὰ διὰ δαίμονας ἀνδρῶν.
δύο δέ τοι ζωᾶς ἄωτον μοῦνα ποιμαί-
νοντι τὸν ἄλπνιστον εὐανθεῖ σὺν ὄλβῳ,

[7] Pindar, *Isthmia* V, 1–18. *Pindari Carmina cum fragmentis selectis* iterum edidit Otto Schroeder. Teubner, Leipzig 1914, S. 245 f.

Anm. d. Hg.: Heidegger zitiert in der abgebrochenen Fassung des Vorlesungsmanuskripts die Eingangsverse von *Isthmia* V *nicht* auf griechisch, sondern fügt nach dem Doppelpunkt hinzu: vgl. Die Hg. hat den griechischen Text aus dem Haupttext des Vorlesungsmanuskripts übernommen (vgl. S. 65), ebenso Heideggers Zählweise der Verse. Wohl fügt Heidegger auch in der abgebrochenen Fassung die von ihm angefertigte deutsche Übersetzung hinzu.

εἴ τις εὖ πάσχων λόγον ἐσλὸν ἀκούῃ.
μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι· πάντ᾽ ἔχεις,
εἴ σε τούτων μοῖρ᾽ ἐφίκοιτο καλῶν.
θνατὰ θνατοῖσι πρέπει.

*Pindar, Isthmia V* (um 476)

Mutter des Helios, reichnamige, (die) Gottheit (selber den Göttern),
dich in der Acht, denn auch weitwaltend erachten
das Gold die Menschen, (das) anwesender rings um anderes alles;
so dann auch die strittigen,
die Schiffe auf der Flut und an den Wagen die Rosse
durch Deinen, Herrin, den Glanz hindurch im Wirbel
des Streites hervor als erstaunbar herrliche ragen.

Wohl sich, im Wettspiel um Preise, ersehnten
Ruhm einer erbringt, dem gehäufte Kränze,
ihm, der mit Armen gesiegt, umwinden die Stirn,
oder der durch die Eile der Füße.
Hervor doch ins Scheinen kommt Vermögen durch Götter den Männern.
Eins und ein Anderes aber des Lebens Herrliches einzig hütet
das liebliche, blühend im Glück:

Wenn einer, geschicklich dem Geschick, gesammelt dem Ruhm des Edlen gehöret.
Nie trachte als oberster Gott zu erstehen. Alles ist eigen Dir,
wenn Dich nur dessen der Teil erlangt, des gewiesenen Schönen.
Sterbliches Sterblichen ziemt.

Wir hören im dritten Vers das Wort περιώσιον.[8] Man übersetzt es durch »überschwänglich« oder durch »mächtiger«. Das Wort ist die jonische Form von περιούσιος. περί – περ bedeutet hindurch und so um herum und so hinaus über. Das περί betrifft das, was das »Seiende« angeht. Was das Seiende angeht, ist das Sein. περιούσιος: was hinsichtlich des Seins eines Seienden, was im »Sein« um herum und so zugleich darüber hinaus »ist«.

Die Worterklärung sagt nichts, weil sie unversehens die Bedeutung des griechischen Wortes durch eine unbestimmte Bedeutung von »seiend« und »Sein« ersetzt. Gleichwohl dürfen wir festhalten, daß περιούσιον das εἶναι nennt.

Das Wort περιούσιος ist im Gesang Pindars dichterisch gesprochen. Es bleibt eingelassen in das dichtende Sagen. Wir müssen das Wort dort lassen. Es erinnert nirgends an einen Begriff vom Seienden. Aber das so gesprochene Wort bringt Ungesprochenes nahe. Nicht als vereinzeltes Wort, sondern im Gefüge des Gesprochenen des Gesanges. Das, was diesem Gesang in den Eingangsversen das Zu-dichtende ist, gibt dem Wort περιώσιον seine Bedeutung. Durch diese sagt es uns, was im οὔσιον, οὐσία, ὄν, εἶναι angesprochen ist und doch ungesprochen bleibt als Bedeutung des εἶναι.

Zunächst sieht es so aus, als griffen wir das vereinzelte Wort περιώσιον aus dem Zusammenhang der Verse heraus, um ihm ein willkürlich gesteigertes Gewicht zu verleihen. Doch wenn wir nur einmal die drei ersten Verse des Gesanges oft genug hören, vernehmen wir, daß in ihrem Sagen das Wort περιώσιον allerdings ein eigenes Gewicht hat.

Μᾶτερ Ἁλίου πολυώνυμε Θεία,
σέο ἕκατι καὶ μεγασθενῆ νόμισαν
χρυσὸν ἄνθρωποι περιώσιον ἄλλων·

[8] Anm. d. Hg.: Heidegger legt im Folgenden einige wesentliche Worte der Verse 1–3 aus (περώσιον, χρυσόν, νομίσαν, μεγασθενῆ). Vgl. dazu den Haupttext S. 67–75. Zu περιώσιον, vgl. den Haupttext S. 60 ff., S. 67 ff. und S. 71 f.

Die drei ersten Verse, die den Schlüssel zum ganzen Eingang enthalten, klingen nämlich in dieses Wort περιώσιον aus, das noch durch das nachfolgende ἄλλων verdeutlicht und verstärkt wird. περιώσιος ist hier vom χρυσός, vom Gold, gesagt. Das Gold steht demnach in einem irgendwie ausgezeichneten, wenngleich unausgesprochenen Bezug zum εἶναι. Dessen Bedeutung könnte sich uns verdeutlichen, wenn es glückte, dem nachzudenken, was Pindar vom Gold sagt: ὁ χρυσός περιούσιος ἄλλων, das Gold ragt hervor vor dem Anderen. Was »das Andere« ist, bleibt zunächst ebenso unbestimmt wie das Hervorragen. Aber vermutlich liegt es an seinem Hervorragen, daß sich das Gold in einer auffallenden Weise öfter dem dichtenden Sagen des griechischen Dichters zuspricht. Ein früherer Gesang, die erste olympische Ode, beginnt:

Ἄριστον μὲν ὕδωρ, ὁ δὲ
χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ
ἅτε διαπρέπει
νυκτὶ μεγάνορος ἔξοχα πλούτου.[9]

Bestes wohl [ist] Wasser, das
Gold aber, entflammtes Feuer
so, hindurch leuchtet,
bei Nacht, unter der mann-heraushebenden hervorragend der Fülle.

Ὁ χρυσός ... διαπρέπει.[10] Die ursprüngliche Bedeutung von πρέπειν meint das Hervorkommen. Das kann in verschiedener Weise geschehen: als Leuchten, als Tönen, als Andrängen eines Geruchs. Das Wesentliche des πρέπειν liegt jedoch nicht im »Sinnlichen«, sondern im Hervorkommen; ein Wind z. B. kommt auf. Das dergestalt Ankommende und Angekommene breitet sich zugleich aus.

[9] Pindar, *Olympia* I, 1–2. *Pindari Carmina cum fragmentis selectis* iterum edidit Otto Schroeder. Teubner, Leipzig 1914, S. 4.

[10] Anm. d. Hg.: Vgl. Anhang II, Nr. 39.

διαπρέπειν, vom Gold gesagt, nennt dessen Hervorleuchten, das durch das Andere insofern »hindurch« sich entfaltet, als es dieses in gewisser Weise hinter sich läßt und doch zugleich mit seinem Glanz umstrahlt und überstrahlt: ἅτε αἰθόμενον πῦρ νυκτί, »in der Art wie entflammtes Feuer bei Nacht«. Dieses lodert nicht nur auf, ist nicht wie ein abgesondertes Ding für sich sichtbar, sondern das entflammte Feuer leuchtet zumal selber, durchleuchtet die Nacht und erleuchtet das Andere. Das sich durchbreitende Hervorkommen bringt, indem es zum Vorschein kommt, und in diesem selbst hervorscheint, das Andere mit zu diesem Vorschein. Ein solches Leuchten ist das Hervorkommen des Goldes. Nicht daß es lediglich unter anderem hervor- und besonders in die Augen sticht und so das Übrige aussticht, ist gemeint, sondern daß das Gold nach der Art des genannten Feuers hervorleuchtend selbst zum Leuchten bringt: μεγάνορος ἔξοχα πλούτου. Das Hervorkommen ist in seiner Weise ἔξοχα, hervorragend[11], nämlich in Beziehung auf den »Reichtum«. Dieser meint die Fülle (πλέον) dessen, was den Mann selbst zum Vorschein bringt, nicht als bloßen Besitzer, sondern als den, dem es gemäß ist, durch das, was als ihm zugehörig um ihn ist, in seinem eigenen Wesen geehrt und herausgehoben zu sein. Dem Gold eignet ein Hervorkommen, das in einer hervorragenden Weise heraushebt, d. h. zum Vorschein bringt.

Die wenigen, unnachahmlich gefügten Worte vom Gold nennen nur dieses Hervorkommen unter dem Anderen und vor dem Anderen. Die beiden Verse geben die einfache Auslegung des περιώσιος. Wenn in diesem Wort, das eigens vom Gold gesagt wird, das εἶναι anklingt, dann erhalten wir jetzt einen Hinweis darauf, daß wir das im Sinne des erläuterten »Hervorkommens« zu denken haben. Dieses ergab von sich aus bereits die Momente, daß das zum Vorschein Kommende das Andere umleuchtet (περί: um herum) und zugleich überstrahlt (περί: über hinaus).[12] Das zum Vorschein bringende Hervorkommen des Goldes hellt uns

[11] Anm. d. Hg.: Vgl. Haupttext S. 62 und S. 83. Vgl. auch Anhang II, Nr. 20 (und die Anm. d. Hg.)

[12] Anm. d. Hg.: Vgl. Haupttext S. 62 f., S. 72 f. und Anhang II, Nr. 39.

auf, was das περιεῖναι nannte, aber ungesprochen läßt. Es gilt, diesem Wink in dieses Unausgesprochene zu folgen. Wir folgen, wenn wir versuchen, das, was dichterisch in den Eingangsversen zu *Isthmia* V vom Gold gesagt ist, deutlicher zu denken.

Noch bleibt aber in den beiden ersten Versen von *Olympia* I, denen wir einen ersten Wink verdanken, etwas ungeklärt. ὁ χρυσός, das Gold, ist mit ὕδωρ (Wasser) zusammen genannt und zwar in einer Entgegensetzung: ἄριστον μὲν ὕδωρ, ὁ δὲ χρυσὸς ... διαπρέπει ... ἔξοχα. Was haben »Wasser« und »das Gold« miteinander zu schaffen, daß sie hier zusammen genannt sind? Auch wenn sie und gerade wenn sie gegeneinander abgehoben werden durch μὲν ... δέ, müssen sie doch in einer Hinsicht gedacht sein, nach der sie sich gleichen. Beide sind Einfaches, Insichberuhendes. »Wasser« gibt den einfachen erfrischenden Trunk. »Wasser« ist in seiner Art das »Beste«, wo es darauf ankommt, etwas zum »Kosten« zu finden, d. h. zum Genuß. Das Köstlichste zwar, wo es darauf ankommt, etwas zu sich zu nehmen, ist Wasser. Das Gold aber ist das Kostbarste.

Worauf kommt es jetzt an? Nach dem Wort des Dichters auf das διαπρέπειν ἔξοχα – auf das hervorragende in den Vorschein bringende Hervorkommen. Dieses besteht beim Gold gleich dem Feuer im Leuchten, das zumal das Leuchtende selber und dieses als erleuchtendes und um- und überleuchtendes hervorbringt. In solchem Leuchten ist das Kommen des Goldes in einem hervorragenden Sinne bringend. Was das Gold in solcher Weise bringt, ist die »Bracht« selbst. Das Gold ist das Kostbarste im Sinne des »Prächtigen«[13]. »Kostbar« meint hier also nicht »kostspielig«, teuer im Preis. Nicht gedacht ist an den Aufwand, den die Beschaffung von Gold nötig macht. Nicht gedacht ist an die Art, wie Menschen zu Gold kommen und es entsprechend wie im Genuß von Wasser zu sich und an sich nehmen. Gedacht ist im Unterschied zum Wasser solches, das in seinem Hervorkommen kostbar ist dergestalt, daß das Kostbare, d. h. Prächtige in eben diesem Hervor-

[13] Anm. d. Hg.: Vgl. Haupttext S. 61 und Anhang II, Nr. 39.

kommen beruht. Wasser ist das Köstliche, solches im Hinblick auf das Zusichnehmen von Seiten des Menschen, Gold ist das Kostbarste, solches, was verlangt, daß der Mensch es gerade auf sich beruhen, rein in seiner Pracht leuchten läßt. Dürfen wir sagen: einfach »sein« läßt, um so die Bedeutung des εἶναι im περιώσιος des χρυσός zu vernehmen?

Das zum Vorschein bringende Hervorkommen des Goldes ist das unausgesprochen Genannte in der Bedeutung von εἶναι. So ist es genannt im Namen des Goldes. Und zwar ist das Gold hier offenbar nicht irgend ein beliebiger »Fall« von Seiendem. Das Wasser ist auch Seiendes und kann auch, denken wir an das Meer, ὁ πέλαγος, als solches erfahren werden. Aber wo Solches eigens zu denken ist, nennt dieser Dichter der Griechen das Gold. Und eben dieses Gold nennt er im anderen Gesang περιώσιος ἄλλων. Dem Dichter der Griechen ist ὁ χρυσός περιώσιος ἄλλων, hervorkommender und also zum Vorschein bringender denn Anderes. Das Gold ist nach der griechischen Erfahrung, die der Dichter für die Griechen eigens zur Sprache bringt, »seiender« denn Anderes, nämlich »Seiendes«.

Jetzt erst ist der Wink, den wir dem dichterischen Sagen von Wasser und Gold entnehmen, ganz deutlich – nach der Hinsicht nämlich, in der Pindar das Gold nennt. Das Gold steht irgendwie für das eigentlich »Seiende«. Wir verstehen jetzt dieses Wort »seiend«, das uns das griechische ὄν übersetzt, in dem Sinn von »sein«, der sich uns aus dem εἶναι im περιούσιος des Goldes andeutet. Nur eine Andeutung gibt das χρυσὸς διαπρέπει in *Olympia* I für das χρυσὸς περιούσιος in *Isthmia* V. Die acht Verse des Eingangs zu dieser Ode dichten das Wesen des Goldes. Zuvor wird das Gold ausdrücklich nur im zweiten und dritten Vers genannt. Aber das Gold ist in seinem dichterisch gesagten Wesen das Beispiel für die ungesprochene Bedeutung des εἶναι. »Das« Beispiel deshalb, weil das Gold als dasjenige ὄν genannt ist, das uns das ungesagte Wesen des griechisch erfahrenen Seins zuspielt. Wenn es zutrifft, daß der Eingang zu diesem Gesang das Wesen des Goldes dichtet, dann sagt dies: Pindar dichtet das Wesen des Seins. Dieses kann

sich dann nur aus dem Ungesprochenen, außerhalb jedes Begriffes und auch nicht unter dem Namen von εἶναι enthüllen.

Den Wink in dieses »Wesen« des εἶναι gibt *Olympia* I durch das χρυσὸς διαπρέπει. Mit dem Wort πρέπει schließt auch der letzte Vers des Eingangs zu *Isthmia* V, der lautet: θνατὰ θνατοῖσι πρέπει. Wir sind allerdings gewohnt, πρέπει durch »es ziemt«, »es gebührt« zu übersetzen. Das ist lexikalisch richtig. Die Übersetzung: »Sterblichen Sterbliches ziemt« gibt einen richtigen Sinn. Der Vers enthält eine »Lebensweisheit«, die uns verständlich ist. Sie geht das Sein des Menschen an und das, was seinem Sein gemäß ist.

Wie erfahren die Griechen das Sein des Menschen? Das vermögen wir überhaupt nur zu denken, wenn wir denken, was εἶναι bedeutet und wie aus ihm jegliches ὄν erfahren wird, also auch der Mensch als ein Seiender. Warum nennen die Griechen den Menschen θνητός? Geht dies, daß der Bezug zum Tod so wesentlich im Menschsein erfahren wird, auf das Wesen des εἶναι zurück? In der Übersetzung »Sterblichen Sterbliches ziemt« ist viel Richtiges und nichts Griechisches gesagt, wenn anders im πρέπειν das διαπρέπειν spricht, wodurch das εἶναι des Goldes sich auszeichnet. Dann wäre das Wesen des Goldes so wesentlich, daß wir nur aus ihm das Wesen des Menschseins zu denken vermöchten. In der Tat, das Wesen des Goldes leuchtet durch das Sagen aller Verse des Eingangs.

Allein, wenn wir achtsamer hinhören, finden wir, daß Pindar auch im zweiten und dritten Vers, wo allein er ausdrücklich das Gold nennt, nicht so sehr vom Gold selbst spricht als vielmehr vom »Glauben« der Menschen an das Gold. Er sagt:

μεγασθενῆ νόμισαν
χρυσὸν ἄνθρωποι περιώσιον ἄλλων.

Man übersetzt: »großmächtig glauben das Gold die Menschen, überschwänglicher vor allem anderen« (Dornseiff)[14]; oder: »den

[14] Vgl. Franz Dornseiff, *Pindar*. Übersetzt und erläutert von Franz Dornseiff. Inselverlag, Leipzig 1921, S. 56.

Menschen dünkt das Gold herrlich und mächt'ger als Anderes« (Wolde).[15] Nach diesen Übersetzungen spricht Pindar von dem, was die Menschen über das Gold meinen.[16] Ob das menschliche Gutdünken aber das Wesen des Goldes trifft, ist nicht entschieden. Darum bleibt es auch fraglich, ob wir aus dem, was nur die Ansicht der Menschen ergibt, etwas über das Wesen des Goldes entnehmen dürfen.

Allein, Pindar nennt doch das νομίζειν, »glauben« und »gutdünken« der ἄνθρωποι, der griechischen Menschen zu seiner Zeit. Wir aber suchen doch aus seinen Werken eben dieses zu hören, wie der griechische Mensch das Seiende erfährt. Suchen wir dieses? Nein. Wir fragen weder, welche Ansichten der griechische Mensch über das von uns so genannte »Seiende« hat, noch fragen wir nur, wie überhaupt das Verhältnis des griechischen Menschen zum Seienden aussehe, sondern wir fragen, welchen Wesens das von [den] Griechen so genannte εἶναι selbst sei, so daß aus ihm auch erst das Sein des Menschen als eines griechischen sich bestimmt. Wir sind nicht anthropologisch neugierig auf den »griechischen Menschen«, sondern wir suchen das »Sein« selbst, das zur Zeit der Griechen das Seiende und mit ihm die Griechen selbst und ihre Zeit durchwaltet. Wir suchen nur dies. Und finden es auch in den Worten Pindars über das νομίζειν der ἄνθρωποι hinsichtlich des χρυσός.

Νομίζειν besagt: sich an den νόμος halten. νόμος ist das Zugewiesene, das, was aus dem Hervorkommen herkommt. νομίζειν ist das Sichhalten an das, was sich zuweist; dieses Herkommende anerkennen, es achten, d. h. im Achten das Herkommende sich zeigen lassen und so gerade erst zu dem gelangen, was zum Vorschein kommt. Um dieses Moment im νομίζειν, achten, festzuhalten, daß in ihm der Mensch zur Sache selbst hingelangt, indem er

[15] Vgl. Ludwig Wolde, *Pindar*. Die Dichtungen und Fragmente. Verdeutscht und erläutert von Ludwig Wolde. Sammlung Dieterich, Herausgeber: Rudolf Marx, Band 62. In der Dieterich'schen Verlagsbuchhandlung zu Leipzig 1942, S. 182. Siehe das Nachwort der Hg., S. 342.

[16] Anm. d. Hg.: Vgl. Haupttext S. 74f.

sie selbst auf sich zukommen läßt, übersetzen wir νομίζειν durch »er-achten«. Zwar hat gerade dieses Wort in unserer Sprache auch die abfallende Bedeutung: »meines Erachtens« bedeutet: »nach meiner Ansicht und Meinung«. »Erachten« als Übersetzung der eigentlichen Bedeutung von νομίζειν sagt jedoch: in Acht haben [, Acht haben] auf etwas, dieses in seinem Wesen sich zuteilen lassen.

Mag nun auch νομίζειν diese Bedeutung haben neben und vor den zumeist bekannten von »glauben« und »meinen«, die Frage bleibt doch, welche Bedeutung νόμισαν in Vers 2 hat. Es hat nur diejenige, die es nach dem Zusammenhang haben kann. Nach dem Zusammenhang spricht allerdings Pindar nicht von einem »Meinen« und »Glauben«, das sich die Menschen zurechtlegen, sondern bevor der Dichter noch das νόμισαν, bevor er »die Menschen« und das Gold nennt, nennt er zuerst Jenes, von woher gerade das νομίζειν der Menschen über das Gold bestimmt ist. Das νόμισαν am Ende des zweiten Verses hängt in dem, was der Beginn desselben Verses nennt: σέο ἕκατι – man übersetzt »deinetwegen«. Diese Übersetzung genügt schon, um anzudeuten, daß das νομίζειν der Menschen über das Gold durch das bestimmt ist, worauf σέο ἕκατι verweist. Dieses nennt der erste Vers, der nicht nur der erste ist in der Abfolge, sondern der Erste als der, der alles im folgenden Eingang Gesagte durchwaltet. Genannt ist, d. h. angerufen, Μᾶτηρ Ἁλίου, die »Mutter des Helios«. Ihretwegen halten die Menschen das Gold für μεγασθένη und περιώσιον ἄλλων. Wie immer wir diese Bestimmungen des Goldes und ihren Zusammenhang zu denken haben, dies wird klar: wenn das νόμισαν der Mutter des Helios wegen geschieht, kann es kein bloßes Meinen und vollends kein »Glauben« sein, das möglicherweise nur eine irrige Ansicht der Menschen bleibt. νόμισαν ἄνθρωποι kann nur heißen: »die Menschen erachten nämlich das Gold als das und das, was es ist«. In diesem »erachten« lassen die Menschen das Gold rein Gold sein. Durch »erachten« hindurch gelangen sie an das, als was uns das Gold west.

Aus *Olympia* I wissen wir: das Gold ist Gold in der Weise des διαπρέπειν. Dies bedeutet das Hervorkommen und zum Vorschein

Bringen, das durch den Hinweis auf das entflammte Feuer bei Nacht verdeutlicht wird. Das διαπρέπειν des Goldes ist sein Leuchten. Das Gold als das Hervorleuchtende leuchtet aber nur im Leuchten des Lichtes des Helios. Darum müssen die Menschen auf das Licht achten, wenn sie das Gold als Gold erachten. Das Licht können sie aber nur in Acht nehmen, wenn sie die Μάτηρ Ἁλίου, die Mutter des Sonnenlichtes, in der Acht haben: σέο ἕκατι. Daß die Menschen das Gold in der genannten Weise erachten, bezeugt: sie sind, und das vermutlich in ihrem Wesen, zu solcher Acht veranlaßt.

σέο ἕκατι καὶ μεγασθενῆ νόμισαν
χρυσὸν ἄνθρωποι περιώσιον ἄλλων·

»Dich in der Acht denn auch großmächtig erachten
das Gold die Menschen hervorragender denn Anderes.«

Zuerst ist das Gold μεγασθενής genannt und dann folgt περιώσιος. Ist darum dieses Folgende auch in seinem sachhaltigen Wesen die Folge des Erstgenannten? Wenn μεγασθενής richtig durch großmächtig übersetzt wird und περιούσιος durch »überschwänglich«, könnte man sich das Verhältnis zwischen beiden in folgender Weise festlegen: Was groß ist an Macht, überragt alles andere Kleine und ist darum überschwänglich. Das Gold ist περιώσιος, weil es μεγασθενής ist.

Allein, bei dieser Erklärung denken wir gar nicht an das Gold und an dessen Art zu »sein«. Wir denken noch weniger daran, daß in περιώσιος eigens das εἶναι gedacht ist. Wir argumentieren blindlings aus den lexikalisch richtigen Bedeutungen von μεγασθενής und περιώσιος. Aber μέγας, »groß« an σθένος, »Vermögen«, geht hier das Gold als Gold an. Dieses ist in der Weise des Hervorleuchtens, das sich und damit in einem Anderes zum Vorschein bringt. Auch wenn wir davon durch die ersten beiden Verse von *Olympia* I nichts wüßten, wäre inzwischen klar geworden, daß dasjenige, als was das Gold erachtet wird von den Menschen, in Bezug steht zum Licht und nur durch dieses gewährt,

und d. h. ein Leuchten ist. Von diesem wird μεγασθενής gesagt.[17] μέγα nennt überhaupt die Erstreckung in Dimensionen: das Weite, und bestimmt im μεγασθενής die Weite des Vermögens, d. h. des Hervorkommens und zum Vorschein Bringens. Das Gold »ist« aus seinem διαπρέπειν weit auslangend. Es ist nicht nur für sich prächtig, sondern »macht« das Andere mit prächtig und läßt es durch seine Pracht leuchten. Das Gold leuchtet nicht nur selbst, sondern dieses sein Leuchten vergoldet das Andere. Das μεγασθενής, das also »weitwaltende«, eignet aber dem Gold nur, weil es in der Weise des Hervorkommens und des hervorragenden Zum-Vorschein-Bringens ist. Das μεγασθενής ist nicht der Grund, sondern die Folge des περιώσιος.

Diese Folge kann jedoch umgekehrt für unser Denken der zunächst gegebene Hinweis sein auf das, was περιώσιος sagt. Wenn aber das Gold in seinem εἶναι als Gold περί, um das Andere herum und über es hinaus »seiend« ist, wenn es im Wesen des Goldes liegt, »seiender« zu sein als das Andere, dann muß das ungesagte Wesen des εἶναι im Wesen des διαπρέπειν, im Hervorkommen und Zum-Vorschein-Bringen beruhen. Das Goldsein besteht im weitwaltenden Leuchten. Dieses erleuchtend-umleuchtende Leuchten gibt uns den Wink auf das εἶναι.

Daß es mit dem Gold diese Bewandtnis hat, sagt uns zugleich etwas über das Wesen der ἄνθρωποι. Aus diesem Wesen des Menschen erfahren wir erst, worin das Griechische des »griechischen Menschen« beruht. Nicht »der griechische Mensch« gibt das Maß für die Auffassung des »Seins«, sondern die Weise, wie das »Sein« sich als εἶναι lichtet, bestimmt das Wesen des Menschen. Die Lichtung selbst ruft den Menschen in das Geschick seines Wesens. Dieses Menschengeschick birgt und trägt dasjenige Menschentum, das als Griechentum geschichtlich geworden ist.

Wie aber das εἶναι in seinem ungesprochenen Wesen sich lichtet, das wird uns durch das dichterisch gesagte εἶναι des Goldes zugespielt. Gedichtet aber ist es nicht nur in den wenigen Worten,

[17] Anm. d. Hg.: Vgl. Haupttext S. 73 und Anhang II, Nr. 41.

die über das Gold eigens gesprochen sind, sondern erst im Ganzen der achtzehn Verse des Eingangs. Weil jedoch das εἶναι des Goldes den Wink gibt in das ungesprochene Wesen des εἶναι, ist es nötig, vor dem Übergang zur Erläuterung des voraufgehenden ersten Verses und der nachfolgenden Verse 4–18, das Goldsein des Goldes noch deutlicher zu denken. Am besten geschieht dies durch eine Abhebung der Weise, wie das Gold für uns Gold ist.[18]

[18] Anm. d. Hg.: Vgl. S. 69 ff.

# ANHANG II

# BEILAGEN

# A. ZUR DIMENSION DER AUSLEGUNG DES SPRUCHES DES ANAXIMANDER

Destruktion der Subjekt-Objekt-Beziehung und
Einkehr des Menschen
in die Ek-sistenz in der Er-fahrung des Seyns
im Hören auf das Wort des Seyns
(Beilagen Nr. 1–10)

1.
*(vgl. Nr. 2)*

*Helle*

»Der helle Kopf« – gelichtet für das Wesenhafte – nicht nur klar, sondern weitblickend, [...]* und wesend.

Von einem aufgeweckten Kind [...]**, es ist eine »Heitere«, d. h. hier nicht fröhlichen Gemüts, sondern *hell*, gelichtet für das Wesenhafte. Zugehörig – nicht nur »erkenntnismäßig«.

2.
*(zu S. 155. Vgl. Nr. 44 und 45)*

*Seyn*

Daß der geschichtliche Mensch zunächst und langher das Sein *zu kurz* denkt und deshalb zugleich das Denken in seinem Wesen *unentfaltet* läßt. (Zuerst nur so; Geschick!)

Das Sein als εἶναι – Gegenüber – dieses sogar
auch schon im Anwesen – Λόγος.

Das Denken als νοεῖν – Vernehmen – zwar Hin-nehmen
und doch noch nicht *Lassen.*

* [Zwei Wörter unleserlich].

** [Ein Wort unleserlich].

Das Er-fahren des Ereignisses.
Das Nötigste, daß wir in die Erfahrung gelangen; daß wir dessen ledig werden, sowohl das Sein als auch den Menschen zu »kurz«, zu eigensinnig, zu »anwesend« nur, zu denken und so auf das Erklären zu verfallen oder den »Grund« – | ursprüngliche Herkunft |.
Der ungegenständliche Be-zug im Ereignis.
Das Wort als die EK-sistenz.
Die EK-sistenz als Wort.
EK-sistere.

3.
*(zu S. 33, S. 120 und S. 151. Vgl. Nr. 5)*

*Anschein des Nächsten*

Aber der *Anschein des Nächsten* – vom Vorrang des Seienden her und des Vor-stellens:
1. *Das Ding* – aber sogleich wie? Objektiv.
2. *Das Ich* – als subjektiv – ego cogito.
3. Der »Mensch« und die »Welt«.
*Aus diesem Anschein erst uns losmachen.*
Aber wie!? Nicht Reduktion auf Bewußtsein – in Gegenständlichkeit zu verlegen, sondern gerade aus dem Rückzug auf Ich und Gegenstand heraus in die | Er-fahrung |.

4.
*(zu S. 149. Vgl. Nr. 20)*

*Anwesen zu Anwesen*

[Anwesen zu Anwesen]
| [...]* Frage |
nicht »Innen« – nicht »Außen«,

* [Ein Wort unleserlich].

nicht Dialektik beider.
nicht *Diesseits* – nicht *Jenseits*,
|| Ζῷα
nicht »Ding« – und »Mensch« in *unserem* Sinne von *Objekt* – *Subjekt*.

5.
*(zu S. 114. Vgl. Nr. 3, Nr. 6 und Nr. 64)*

*Die Er-fahrung*
Die *Er-fahrung* als die Einkehr in die *EK-sistenz*.
Der Mensch findet sein Selbst
nicht im »Ich« und auf dem Weg über dieses,
auch nicht im Ding und dessen Ursache,
auch nicht in Gott,
weder im »Ich« noch »Du«,
sondern: | Ereignis | *Wort*
| Ereignis | die [Sache]* selbst.

6.
*(zu S. 121. Vgl. Nr. 5 und Nr. 7)*

*[Die Er-fahrung]*
Welt, Gott – werden nicht nur vom Menschen mit seinem Wesen mit erfahren, sondern in der ›Seyns‹erfahrung ist:
U[nverborgenheit] [?]** – Gottheit – Menschsein.
*Wahrheit – Ereignis erfahren.* | *Erfahrung des Ereignisses* |
| ὑπεικτέον[1] |

* [Ein Wort unleserlich: Sache? Sprache?].
** U[nverborgenheit][?], U[nterscheidung][?].
[1] Anm. d. Hg.: ὑπεικτέον aus Sophokles, *Aias* 668. Vgl. die zitierten Verse *Aias* 666–667 in Nr. 11. Zur Bedeutung von ὑπεικτέον / εἴκειν vgl. Nr. 10, Nr. 12, Nr. 14, Nr. 15, Nr. 16, Nr. 20 und vor allem Nr. 22.

Die *Er-fahrung*
»fahren« – »ziehen« – hin und her
\ *scheiden* – wegziehen,
in das Ziehen des Bezugs (Anfang – Ereignis) gelangen
und gelangend innebleiben,
innebleibend – innestehen.

7.
*(zu S. 121. Vgl. Nr. 3 und Nr. 6)*

*[Sein als Seyn seynlich erfahren]*
*Ob wir das Sein als Seyn seynlich erfahren,*
statt nur vom Seienden her,
d. h. auf *dieses zu* – (Ermöglichung, Apriorität,
Idea) – ποίησις.

8.

*[Je reiner, um so freier ... ]*
*Je reiner dein Denken* (d. h. Seyn-lassen das Seyn), *um so freier wirst du von allen »Gedanken«,* d. h. Vorstellungen, die dich an Gegenständliches binden und an das Meinen.

9.
*(vgl. Nr. 10)*

*Menschen-wesen und Seyn*
Unterscheide wohl: den Menschen, den wir in mannigfacher Gestalt auf vielen Wegen des Vorstellens vorfinden,
und das Menschsein, als das Innestehen im Wesen des Menschen; dieses Wesen bestimmt sich aus dem Seyn selbst.

Wogegen »der Mensch« als ein Seiendes je schon inmitten des Seienden aus diesem und dessen nicht näher gedachtem Sein bestimmt ist. Aus dem *Vergleich zwischen Seiendem* – und dabei »Sein« ungedacht als solches.

Was ist »der Mensch«, den wir in die Befragung nehmen, wenn wir anscheinend radikal fragen, was oder wer er sei. *Vor* solcher Befragung haben wir ihn schon gefaßt und so, daß diese Fassung bereits unser Fragen und zwar dies in seinen Möglichkeiten bestimmt; auch: das »was?«, das »wer?«, das »Was oder Wer?«

Der wesende Mensch und das Seyn sind eins –

die Einheit aber aus ihrem »sind« – aus dem Seyn des Seyns selber sich ereignet.

Dagegen sind »der Mensch« und »das Sein« ganz und gar nicht das Gleiche.

## 10.

*(vgl. Nr. 15, Nr. 16, Nr. 19, Nr. 20 und Nr. 22)*

### *Die EK-sistenz*

In ihr, die das Seyn selbst ist, west der Mensch. Daß der Mensch dergestalt west, sagt, daß er, im Seyn ereignet, zu diesem gehört.

Seyn (ver[gessen][?]) nennt, obzwar noch und schon nachhinkend der unerfahrenen Unterscheidung von Seiendem und Sein, den Unterschied, das ist der Schied aus dem Ereignis als dem Ereignis der T[eilung][?], welcher Schied das »Inter« ist, das Inzwischen, aus dem und in das Seiendes (und) Sein, d. h. »Seiendes« scheinen.

*EK-sistenz* bedeutet, ereignishaft gedacht:

1. Hinausstehen (wie?) in die Lichtung;
2. das weichende, ein-räumende Heraustreten (das *L[ichten]*), dessen Wesen)[2]. Ausgehen aus ... ; nur bei – | I[nständigkeit]|;

[2] Anm. d. Hg.: Zu »weichen« (εἴκειν, ὑπείκειν), »einräumen« (ἐκχωρεῖν), »heraustreten« (ἐκίστασθαι), vgl. die von Heidegger zitierten Verse *Aias* 666–667 (s. Beilage Nr. 11).

3. das Aus-stehen der Lichtung und der Übereignung an das *Geschick*.

(*EK-sistenz* für »Da-sein«, um »sein« – Titel – zu vermeiden.)
Die *Inständigkeit* ist das Wesen des Schicklichen, und das Geschick ist das Wesen des Menschen – als Sein »in« der EK-sistenz.

## B. AUS SOPHOKLES, *AIAS* 131–133 UND 666–677

### Das ek-statische Wesen des Menschen gemäß der gefügten Einheit von εἶναι (»sein«, »an-wesen«) und εἴκειν (»weichen«) (Beilagen Nr. 11–24)[3]

### 11.

*Aus Sophokles, Aias 131–133, 666–677*[4]

ὡς ἡμέρα κλίνει τε κἀνάγει πάλιν
ἅπαντα τἀνθρώπεια· τοὺς δὲ σώφρονας
θεοὶ φιλοῦσι καὶ στυγοῦσι τοὺς κακούς.

Ein Tag beugt nieder und erhebt es wieder
alles menschlich Ding. Doch, die Heiles sinnen,
Götter lieben sie und scheuen ab die Unheil [Sinnenden].

τοιγὰρ τὸ λοιπὸν εἰσόμεσθα μὲν θεοῖς
εἴκειν, μαθησόμεσθα δ' Ἀτρείδας σέβειν.
ἄρχοντές εἰσιν, ὥσθ' ὑπεικτέον. τί μήν;

[3] Anm. d. Hg.: In den folgenden Beilagen zu den *Aias*-Zitaten skizziert Heidegger eine primär *existenzial-ontologisch* orientierte Auslegung der Einheit des εἶναι mit dem εἴκειν (»weichen«) (bzw. ἐκχωρεῖν, »einräumen«; ἐκιστάναι, »heraustreten«), dergemäß diese Einheit konstitutiv für das ek-statische Sein des Menschen als »Ek-sistenz« ist. Die skizzierte Auslegung ist erhellend für die *seynsgeschichtliche* Auslegung der Einheit von γένεσις (»Ent-stehen«, »Her-anwesen«) und φθορά (»Entgehen«, »Ab-wesen«) als des einigen Wesens des Seyns qua An-wesen im Spruch des Anaximander (vgl. S. 117 f. und die vorangehenden Seiten 109 ff.). Wenn Heidegger die Auslegung der *Aias*-Zitate auch nicht selbst thematisch in den Vorlesungstext aufgenommen hat, so ist sie doch indirekt in verwandeltem Sinne in sie mit eingegangen.

[4] *Sophoclis Fabulae.* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit A. C. Pearson. Impressio altera, nonnullis locis correctior. Oxonii E Typographeo Clarendoniano (ohne Jahreszahl).

καὶ γὰρ τὰ δεινὰ καὶ τὰ καρτερώτατα
τιμαῖς ὑπείκει· τοῦτο μὲν νιφοστιβεῖς
χειμῶνες ἐκχωροῦσιν εὐκάρπῳ θέρει·
ἐξίσταται δὲ νυκτὸς αἰανὴς κύκλος
τῇ λευκοπώλῳ φέγγος ἡμέρᾳ φλέγειν·
δεινῶν τ᾽ ἄημα πνευμάτων ἐκοίμισε
στένοντα πόντον· ἐν δ᾽ ὁ παγκρατὴς ὕπνος
λύει πεδήσας, οὐδ᾽ ἀεὶ λαβὼν ἔχει.
ἡμεῖς δὲ πῶς οὐ γνωσόμεσθα σωφρονεῖν;

So denn insküntig werden wir wissen, Göttern
zu weichen, werden wir lernen, Atriden zu ehren.
Anfänglich waltend sind die, drum bleibt, denn zu weichen. Was anderes sonst?
Denn auch das Unheimliche, auch das Gewaltigste,
Hehrem es weicht. So denn schneetreibende
Winter doch ausziehn vor zeitigen Sommern;
enttritt auch der Nacht zerquälendes Rund
lichtauffahrendem Tag, der entflamme den Glanz;
und furchtbares Wehen des Winds sich sänftigend stillt
aufstöhnendes Meer. Sogar der allmächtige Schlaf
löst, was er band; nicht stets, was er griff, hält er nur fest.
Wir aber wie, wie sollten erst wir nicht verstehn, zu sinnen das Heile?

## 12.
*(vgl. Nr. 13)*

*[ὑπείκειν und σωφρονεῖν]*

*εἴκειν*
*ὑπείκειν | ὑποκείμενον*
Inwiefern ist das *σωφρονεῖν*
das menschliche ὑπείκειν
und inwiefern gehört zum Menschenwesen das

ὑπείκειν | γνώσις
Ek-sistenz | Wissen.

Der *Mensch*: θνητός – βροτοί
θανατός – μέρος
vor *sich* – *Zuweisung*
und so erst *νοεῖν* – | *εἶναι*
σάο – das *Heile*, *Hehre* – *(Ereignis)* – und darin *Un*heil –
sinnen – im *Sinn* haben – bestimmt durch *εἶναι* – Lassen –
*gelichtet – sich lichtend –*
| *An-kunft* |
| vgl. Heraklit *ἀκούειν* |

13.
*(Vgl. Nr. 12)*

*φρόνησις – σωφρονεῖν*
*φρόνησις*
(σάος) – heil
σαόζω – retten, heil bewahren
σαοφρονεῖν | das Heile sinnen, das Heile im Sinn haben,
*heilen* Sinnes sein
*σώφρων* ↔ κακός
der Bösartige, *Unheilsinnende.*
Sophokles, *Aias* 132 sq.

*φρονεῖν*
φρόνησις | *Gesinnung* | »Denken«
ἡ φρῆν | Gemütsbewegung,
*Stimmung.*
*Gestimmt – angesprochen,*
Ge*sinnt*
Gelassen – *Denken*

14.
*(Vgl. Nr. 15)*

*εἴκω*

Vgl. *Antigone* 472: εἴκειν δ' οὐκ ἐπίσταται κακοῖς.
[*εἴκω*]
weichen, zurücktreten vor, überlassen, Platz ein-räumen;
sich *einer Sache fügen*, sich durch sie bestimmen lassen und sie so wieder-geben und überhaupt ver-fügen.
*εἴκω – ἔοικα*
εἰκών ὁ || »Bild«, *Eben-bild*
εἰκός – schickl[ich]
vgl. *πρέπον*[5]
EIKΩ– nicht verschiedene Wörter
für »scheinen« – es scheint
und zurück*weichen* vor.
hervorkommen als
sich fügen, zurücktreten *vor*,
vom An-*wesen* her.
*εἶκε | σφίσιν*
vgl. πρέπει

15.
*(vgl. Nr. 14)*

*εἴκειν und εἰκών*

Zurückweichen vor und so etwas Ankommen- und Anwesenlassen.
ὁ εἰκών – ist das, was anderes in dem, was es ist, anwesen läßt.
Indem es weicht, räumt es
den Ort des Erscheinens ein,
ent-steht diesem und ist
so ein *Bringen*.

[5] Anm. d. Hg.: πρέπον – Pindar, *Isthmia V*, 18; vgl. Haupttext, S. 65 und Anhang I, S. 291. *Pythia* X, 67; vgl. Beilage Nr. 40.

16.

*(Zu S. 114 und 116. Vgl. Nr. 10 und Nr. 19)*

*εἶκειν und Ek-sistenz*

Vgl. Sophokles, *Aias*, 666 sqq.

*ἐκχωρφέω* – aus dem Ort und Aufenthalt gehen und so *An-kommen lassen*,
*ein räumen.*

*ἐξίσταται* – *heraus treten – auf geben.* z. B. vom finsteren Gewölbe der Nacht (kreisend)[6]

*EK-sistenz* – Hinaus in und zugleich
*Lassen – zurück.*

17.

[*τίω – τιμάω*]

[Vgl. *Aias* 670]

*τίω* | *τιμάω*

ehren | achten | *Wesen*-lassen,
das *Ansehen lassen*
*δόξα*

τιμαί – »Würden«

das *Hehre* – *hehr und heilig*

*hehr* – harr, har (altnordisch)
alt, grau, ehrwürdig;

*»her – lich«* – Hehr und Ehr.

[6] Anm. d. Hg.: Vgl. *Aias* 672.

18.

*[λευκόπωλος – φέγγος]*

[Vgl. *Aias* 673]
λευκόπωλος
πώλος – Fohlen, junges Pferd
[λευκός – hell, leuchtend]
λευκόπωλος – mit hellen, leuchtenden Rossen fahrend.

φέγγος – *Glanz*
φλέγειν – in *Brand* stecken, entflammen (transitiv)
leuchten, glänzen, strahlen (intransitiv)
[φέγγος ἡμέρᾳ φλέγειν]: *»daß der Tag entflamme den Glanz.« [Aias* 673]

19.
*(zu S. 114, S. 116 und S. 149. Vgl. Nr. 16)*

*EK-sistenz* | ↔
EK-: hinaus in das Offene,
Lichtung – als | Seyn |
EK-[7]: *heraus* aus ihm, weichend
vor *ihm* – und ἐπιστήμη[8];
das *EK-statische* als *Lassen* – ἦθος;
die höchste Weise der Einräumung des Seins: *der Tod*;
das »Re«: δεῦρο – zurück
*re-garder* – wardon, warten.

[7] Anm. d. Hg.: Zum Präfix ἐκ- (in der zweiten Bedeutung), vgl. *Aias* 671 (ἐκχωροῦσι) und 672 (ἐξίσταται).
[8] Anm. d. Hg.: Vgl. Sophokles, *Antigone* 472.

## 20.
*(zu S. 83 und S. 149. Vgl. Nr. 4, Nr. 14 und Nr. 17)*

*εἶναι und εἴκειν*

An-wesen zu An-wesen
*Weichen vor* – Ankommenlassen
ἐξίστασθαι und so zu-gehören;
und so das Lichte, Freie,
*Ragen* *Zwischen wahren.*
Auseinanderhalten
πρέπειν[9] das Da-sein
εἴκειν inständig bestehen.

*Dichtend* – die Wahrheit
des Seins wahren.

und so im *Licht stehen*,
im *Hehren der Heiteren.*
»ehre«, *Hehr und Ehr.*

## 21.

*[ergezzen]*

*ergezzen*
in der *älteren Sprache*
für die edle Art des Vergnügens
hohe Freude – *Er-heiterung.*
*Aufgeschlossenheit*

[9] Anm. d. Hg.: Zu πρέπειν, διαπρέπειν, »ragen«, »hervorragen«, siehe Anhang I, S. 287 ff., wo Heidegger Pindar, *Olympia I*, 1–2 auslegt (insbes.: πῦρ ... διαπρέπει ... ἔξοχα). Zu διαπρέπειν, vgl. Anhang II, Nr. 39. Zu πρέπειν als »ragen«, vgl. Haupttext S. 62. Vgl. auch Haupttext S. 83, wo Heidegger gr. πέλειν (*Isthmia V*, 7) als »ragen« auslegt. Das Ragen als Grundzug des An- bzw. Hervor-wesens kehrt im Haupttext S. 252 wieder.

*ver-gezzen* — *Verheiteren, Wahren.*
*[Aufgeschlossenheit]* — *Verdunkelen*
»Lichtsein«
nicht behalten,
fallen lassen.

(Nicht ergötzen – von »vergessen« als nicht mehr daran denken, sich aus dem Sinn schlagen, als sei *dies* die *primäre Bedeutung*.)

22.
*(zu S. 149. Vgl. Nr. 4 und Nr. 20)*

*[εἶναι und ὑπεικτέον]*

*εἶναι*
*und*
*ὑπεικτέον* – davor zu weichen ist

An-wesen
und
An-wesen lassen

das Lassen selbst als ein
An-wesen des An- und Dabei-Wesens.

23.

*[Odyssee, Achter Gesang, 579f.]*
... ἐπεκλώσαντο δ' ὄλεθρον
ἀνθρώποις, ἵνα ἦσι καὶ ἐσσομένοισιν ἀοιδή.

Die Götter – sie spannen aber das Verderben
den Menschen, daß es sei, auch den Künftigen, als Gesang.
Od. 8, 579

24.

*Möglichkeit – valeur*

δύω, δύνω, δύνομαι – hineingehen in, eintauchen, sich einlassen auf;
χθόνα δῦναι – unter die Erde gehen, sterben; *Ilias* 6, 411; *Odyssee* 24, 106.[10]
subire – sich unterziehen, sich hingeben unter das Joch;
an-legen – an-ziehen
δύνειν ἄλκην – Kraft annehmen
sich *einschleichen* – durchdringen.

[10] Anm. d. Hg.: *Odyssee* XXIV, 106: … ἐρεμνὴν γαῖαν ἔδυτε, »… ihr gingt unter die dunkle Erde«. *Homeri Opera.* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Thomas W. Allen. Tomus IV Odysseae libros XIII–XXIV continens. Editio Altera. Oxonii E Typographeo Clarendoniano.

## C. ZUR PHILOLOGIE

### Übersetzungen des Spruches des Anaximander (und anderes) (Beilagen Nr. 25–29)

25.
*(zu S. 3)*

*Anaximander: Stenzel, Metaphysik des Altertums. 1929. S. 31*

»(Anfang der Dinge ist das Unendliche.) Woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Widerrechtlichkeit nach der Zeit der Ordnung.«[11]

26.
*(zu S. 3)*

*H. Fränkel, Parmenidesstudien 1930, S. 183*

»Aus welchem das Werden ist dem Seienden, zu diesem wird auch das Vergehn*, wie es in der Ordnung ist. Denn sie geben einander Rechtsbuße und Ersatz für ihr Übergreifen nach der Zeit Geheiß.« [12]

[11] Julius Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, S. 31, in *Handbuch der Philosophie*, hrsg. von Alfred Baeumler und Manfred Schröter, 26. Lieferung, Druck und Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin 1929.

[12] Hermann Fränkel, *Parmenidesstudien*, in: *Nachrichten* von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen aus dem Jahre 1930. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1930, S. 183.

* In der Hs: Vergehen.

27.
*(zu S. 3)*

*Kranz-Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, 5. Aufl. 1934*
[*Kranz*-Diels:]
»Anfang und Ursprung der seienden Dinge ist das Apeiron (das grenzenlos-Unbestimmbare). Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.«[13]

28.
*(zu S. 12)*

*»Platonismus« – Metaphysik*
Sein des Seienden – ausgelegt als ἰδέα,
Mensch – als animal *rationale*.
Aber εἶναι – als solches?
Aber εἶναι – zu ὄν?
Aber εἶναι des ὄν zu ἄνθρωπος?

Nicht *Ir-rationalismus* im Sinne der Verwehrung der *ratio*,
sondern weil ratio noch nicht hinreichend
*ratio* (eigentliches *Denken*)! sondern als dafür-halten –
fest gemacht auf ἰδέα und
Mensch als – *Macher – Vor-geher – Unter-nehmer!*
Insgleichen *Humanismus*.

[13] Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. 5. Aufl. hrsg. von Walther Kranz. 3 Bde, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1934–1937. Bd. I (1934), S. 89.

29.
*(zu S. 5 und S. 150)*

*εἶναι – die Griechen*

[εἶναι – die Griechen]
Zur Antike? Weil zum Griechentum?
Aber nicht, weil es die Griechen sind – und diese ein mögliches Ideal von Menschentum abgeben.
Sondern einzig des Seins wegen, das als Geschick in seine Geschichte das Denken der Griechen in den Anspruch nimmt.
‖ Nicht weil dort der Anfang des Abendlandes,
‖ sondern das Abend-land die Folge jenes seynsgeschichtlichen
‖ Anfangs.

## D. DAS ὄν ALS PARTIZIP, DIE IN IHM LIEGENDE UNTERSCHEIDUNG VON SEIN UND SEIENDEM UND DIE FRAGE NACH DER GRIECHISCHEN BEDEUTUNG VON »SEIN«
(Beilagen Nr. 30–36)

### 30.
*(zu S. 41 f. und S. 211)*

*[Die Unterscheidung]*

*Die Unter*-scheidung
»Seiendes«: »es« an ihm selbst – »nomen«
»Seiendes«: »es« in seinem »Sein«, »ist« – »verbum«

»Sein« [dem Seienden]*

Seiendes (: »im« Sein)
↕
Sein (dem Seienden)

Wie überhaupt *unterscheidbar?*

### 31.
*(zu S. 44, S. 211 und S. 271)*

*εἶναι – ὄντα*
ὄν < | zweideutig – wesenhaft,
das schon Geschiedene einig, ohne das Einfache des Schieds,
ohne die *Scheidung* des Schieds.

* [Eckige Klammern in der Hs.].

32.
*(zu S. 45 f. und S. 211 f. Vgl. Nr. 49)*

*[ὂν ἧ ὄν]*

Das Eigentümliche der Frage nach dem *ὂν ἧ ὄν*
und die *Zweideutigkeit* des *ὄν*. Sein nur als ὂν ἧ ὄν.
ὄν – qua substantivum
ἧ ———|——— ? | insofern
gedacht? als
oder
ὄν – qua verbum | »seiend« *als*
oder?

*innerhalb* der *Unterscheidung* – | Sein |
ohne diese als solche
aber der χωρισμός –
doch im Beginn der *Metaphysik*
der [der χωρισμός] aber | *Trennung* |, *[Plazierung][?]**!

33.
*(zu Anhang I, S. 282 f.)*

*εἶναι – ens – Sein*
ist nicht der Name für das Zu-denkende.
Aus dem *Namen-losen* denken.
Obzwar geschicklich gefügt, doch nicht in das Gesprochene
als dieses gebunden: denn dieses vieldeutig aus der Umgebung
dessen, worin es ausgesprochen.

* [Ein Wort unleserlich].

34.

εἶναι

[34.a.]
*(zu S. 100)*

εἶναι
der Spruch des Anaximander
aus dem Spruch des Parmenides
aus dem Spruch des Heraklit
Ἀλήθεια

[34.b.]
*(zu S. 56 und zu Anhang I, S. 282ff. Vgl. Nr. 36 und Nr. 37)*
εἶναι
Was denken die Griechen, wenn sie εἶναι sagen und ἔστιν?
Das, was unsere Übersetzung sagt. Aber was denken wir, wenn …

---

Bloße Wortbedeutung
oder nur Auffassungen
oder »Sein« selbst – Geschichte.

35.
*(zu S. 56 und zu Anhang I, S. 282ff. Vgl. Nr. 34.b und Nr. 36)*

*[εἶναι – ἔστιν]*
*Was denken die Griechen, wenn sie εἶναι sagen und ἔστιν?*
Als die »*Grund*frage« nach der Sprache! | *Frage* |
»Griechen« – | »Anfang« |
»sagen«? Aussprechen – oder?
*Ungesprochenlassen*
in der Verbalform
und in jedem Wort.
Wie das – *was ist* das – *Sage?*

Entspricht ihr überhaupt »das Denken«? Wie hier »Denken« gemeint?

*Dichten.* Dichtend aufweisen. Sich – »sagen« lassen, sich auf das Nennen des *Wortes ein-lassen.*

*Ek-sistenz.*

Alles zu kurz – immer noch im Gesichtskreis der »Logik«, wenn so nach
»Bedeutungen« gefragt [wird].

36.
*(zu S. 51. Vgl. Nr. 34.b und Nr. 35)*

*Die Unterscheidung*
*Vom Wesen des »Seins«*

[Vom *Wesen des »Seins«*]
Was wir suchen, nennen wir –
‖ steht | im Wort und Sagen.

So wie alles ?

Oder?

Suchen wir eine *Wortbedeutung* und das, was Wörter – entsprechend bedeuten – εἶναι, esse, être.
Oder – ? Sein und *»Wort«.*

## E. ZUR BEDEUTUNG VON εἶναι IN DER GRIECHISCHEN DICHTUNG: HOMER, PINDAR, SOPHOKLES (Beilagen Nr. 37–42)

*

## ZUSATZ: DER MENSCH ALS »TAGWESEN« – PINDAR, *PYTHIA VIII*, 92–97 (BEILAGE NR. 43)

*

### 37.[14]

*(zu S. 33, S. 57ff., S. 60, S. 212ff. Vgl. Nr. 53)*

*Spruch des Anaximander*
*[εἶναι]*

Pindar
περιώσιον – | Homer
*εἶναι* – »An-wesen« ≠ | Gegenwart |.
?

Homer – [εἶναι]: Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges [*Ilias* I 70];
ἐσσόμενοι – die künftigen (Menschen), *Ilias* 22, 304 sq.

ὄν – als | »Partizip« | – noch nicht so benannt und vollends nicht
| »die« Unterscheidung |
»eine«?
sondern: ungedacht – das Ungesprochene.

τὰ ὄντα ≠ Dinge.

[14] Anm. d. Hg.: Es handelt sich um einen (vom Ende her skizzierten) Aufriß des Ganges der Vorlesung von τὰ ὄντα ≠ Dinge bis zur »Bedeutung« von Sein bei den Dichtern (περιώσιον etc.). (§§ 6–8 a)α), S. 33–69).

## 38.
*(zu S. 60 und S. 111)*

*[περι – εἶναι – παρ – εἶναι]*

*περι-εἶναι* – *παρ-εἶναι*

παρά – von her (Genitiv)

*An-wesen* παρά – bei (Dativ)

παρά – hin zu

*die Nähe*

»an-«, »neben«

παρὰ πάντα τὸν χρόνον, βίον

durch das ganze Leben hindurch,

*Jahr um Jahr.*

Später: (attisch) »daran vorbei« – »darüber weg«

*weg* – wider – *gegen.*

[die Nähe:] παρά: *»Anliegen«*, »liegen an«

τοῦδε τοῦ μόρου τυχεῖν παρ' οὐδὲν ἄλγος (ἐστι). (Sophokles, *Antigone*, 465 f.[15]) – »ist kein Schmerz«.

[παρ' οὐδέν:] *nichts ist an dem*

παρὰ τοῦτο: darauf kommt es an – *»Ankommen auf«*

[παρ' οὐδέν:] es kommt auf nichts an – kein *»An-wesen«*

ἔστιν | *»es kommt«* an.

[15] *Sophoclis Fabulae.* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit A. C. Pearson. Impressio altera. Nonnullis locis correctior. Oxonii E Typographeo Clarendoniano. (Ohne Jahresangabe).

39.
*(zu Anhang I, S. 287ff., auch zu Haupttext, S. 61)*

διαπρέπειν

[Vgl. Pindar, *Olympia* I, 2]

[διαπρέπειν]: *Hervorkommen* in der Weise des Leuchtens (S. 287)*

a) selbst leuchten
b) durchleuchten – durchhellen
c) anleuchten – erhellen anderes
α) umleuchten
β) überleuchten

*Hervorkommen: das sich und anderes vor-bringt* – die *Bracht.*
(wohin *vor*?)

demgemäß[:] *an*-kommen,
| *an*-»wesen« (weilen) |
(Homer, *Ilias* 1,70).

[zu a) b) c):] *Das Scheinen.*

40.
*(zu S. 67ff.)*

*[Goldsein und Glanz]*

Unsere Sprache kennt das Wort: »Es ist nicht alles Gold, was glänzt.« Demnach eignet dem Gold ein besonderer Glanz, so zwar, daß auch Gold sein [kann], was nicht glänzt, und nicht Gold ist, was wie Gold glänzt; also kommt es überhaupt nicht auf das bloße Glänzen und Glanz an.

Gold glänzt zwar – aber? Das glanzlose matte Gold ist überdies auch Gold. Der Glanz ist nur eine Beschaffenheit des Goldes unter anderen. Das Goldsein beruht nicht und kann nicht beruhen im Glanz. Der Glanz macht nicht das Goldsein aus. Das ist

* Verweis Heideggers auf das διαπρέπειν in Anhang I, S. 287.

schon deshalb unmöglich, weil diese dem Gold nicht wesentliche Qualität überhaupt nur wirklich ist als Wirkung auf unsere Sinne. Diese Wirkung beruht auf einem Eindruck. Das Glitzern und Flimmern sticht und fällt in die Augen und kann deshalb blenden. Der Glanz kann ein bloßes Blendwerk sein.

Wohl kann der Glanz des Goldes benutzt werden, um einen Prunk zu entfalten und Eindruck zu machen. Das Goldsein beruht aber weder im Glanz, noch in der Wirkung, die er auf unsere Sinne ausübt[, – ] wenn[gleich] für uns das Sein des Goldes in seiner Wirklichkeit [besteht], wenn gleich wir das Sein als Wirklichkeit denken und die Wirklichkeit aus der Wirksamkeit verstehen.

Das Goldsein besteht nicht im Glänzen,
Glanz als Qualität – Oberfläche.
Wirklichkeit von Gold nicht nur nicht im Glanz.

Die Griechen dagegen *so auf Eindruck? Oberfläche!*
Oder Glanz von Gold,

vgl. *Pythia* X[16]; wieder *πρέπει.*

[Gold] *im* Glanz, *anders*

und zwar es *selbst* – διαπρέπει.[17] κόσμος – Schmuck, Zier.[18]

*Zuspruch.*

[16] Anm. d. Hg.: Vers 67.

[17] Anm. d. Hg.: Pindar, *Olympia* I, Vers 2. Vgl. Anhang I, S. 287 f. und Anhang II, Nr. 39.

[18] Anm. d. Hg.: Vgl. Haupttext S. 73.

41.
*(zu S. 73 und Anhang I, S. 295)*

*[μεγασθενής]*

[Vgl. Pindar, *Isthmia* V, 2]
μεγαλήθωρ
μεγάθυμος
Großherzig
Großmütig
*Weit* – auch das *Hohe*, *Herkünftige*, *Edle.*

42.
*(zu S. 68, S. 74 und S. 77ff.)*

*[Scheinen – Hervorkommen]*

*das Scheinen* – U[nverborgenheit][?]*
1. [Das Scheinen] am Gold | – als *Gold»sein«* – | μεγασθενής
2. wie *das Scheinen* | *als solches* | *vernehmbar*

σέο ἔκατι
Α.– Μ. – Θ.** Scheinen: *An-kunft*
Leuchten – Helle, Schönheit
*Klarheit* – Gefüge
| als *Bringen* |

*der Schein* – nicht von Erscheinen als Sich zeigen und dieses als Sichtbarwerden,
sondern Erscheinen als *Hervor*kommen – bringendes. Holen – Zurücklangen; das Hervorkommen ein *Zurückgehen.*

Insgleichen: »Licht« und Lichtung. Α.– Μ.– Θ.

* Vgl. Haupttext, S. 71.

** Α. – Μ. – Θ.: Anfangsbuchstaben der drei Hauptworte in Vers 1 von *Isthmia* V: Ἄλιος, Μᾶτερ, Θεία (in veränderter Reihenfolge).

Schein und »Blick«
Blick und || Θεία || | θέα – δαίω |
her-*ein* – »in« das Lichte und so – *zu dem An-wesenden.*
her- | vor |

## 43.[19]

*(zu S. 79f. und S. 144)*

### *Pindar, Pythia VIII, Vers 92–97*

92 ἐν δ᾽ ὀλίγῳ βροτῶν
τὸ τερπνὸν αὔξεται· οὕ-
τω δὲ καὶ πίτνει χαμαί,
ἀποτρόπῳ γνώμᾳ σεσεισμένον.
95 ἐπάμεροι· τί δέ τις;
τί δ᾽ οὔ τις; σκιᾶς ὄναρ
ἄνθρωπος. ἀλλ᾽ ὅταν αἴ-
γλα διόσδοτος ἔλθῃ,
λαμπρὸν ἔπεστι φέγγος ἀν-
δρῶν καὶ μείλιχος αἰών.

92 in kleiner Weile den Menschen wohl
das Erfreuliche aufgeht; so
aber auch fällt es zu Boden
aus widriger Fügung erschüttert,
95 Tagwesen! Was aber ist einer?
Was aber ist einer nicht? *Eines Schattens ein Traum*
*ist der Mensch.* Aber wenn Glanz
gottgegebener kommt,
lichtend anwest der Strahl den Männern,
daß huldvoll die Welt.

---

[19] Anm. d. Hg.: Zettel aus Heideggers Handexemplar. *Pindari Carmina cum fragmentis selectis* iterum edidit Otto Schroeder. Teubner, Leipzig 1914.

ἐπάμεροι – dem Tag, d. h. dem, was er bringt, dem Geschick, ausgesetzt.
Der Tag – der lichtend ankünftig anwesen läßt.
*Nicht* »ephemer« – was am nächsten Tag schon bedeutungslos, weil nur für den Tag giltig.

## F. DIE UNTERSCHEIDUNG VON SEIN UND SEIENDEM (Beilagen 44–58)

### a) Die »Unterscheidung« als das ungedachte Worin der abendländischen Philosophie (Beilagen Nr. 44–47)

#### 44.
*(zu S. 152 f. Vgl. Nr. 2 und Nr. 45)*

ἐόν
/ \
εἶναι – ὄντα

Was wir »Unter-Schied« nennen – schon »geschehen«, schon »Geschick« – unerfahrenes, weil selbst *»Aufenthalt«* – des Erfahrens.
Und dann ist schon dieses als νοεῖν – λέγειν auf die eine Seite gestellt und εἶναι *beschränkt*. ὄντα – das An-wesen auf den Menschen zu und dieser gleich auch *An-wesender*. Aber wie?
δόξα – Ἀλήθεια

#### 45.
*(zu S. 100 und S. 152 f. Vgl. Nr. 2 und Nr. 44)*

*Die Unterscheidung*
εἶναι – ὄν

*[εἶναι – ὄν]*
\
Ἕν – Λόγος
Φύσις
Ἀλήθεια

nicht »logisch«! Sondern: *An-wesen* zu *Anwesen.*
Aber: νοεῖν – λέγειν – εἶναι.
Die *Unter*scheidung in *der* Gestalt, daß εἶναι und An-wesen – *schon beschränkt* und *ohne* Einbezug der *Ver-sammlung.*
Was geschieht hier? Was ist geschehen?

46.
*(zu S. 43, S. 153, S. 192 und S. 259. Vgl. Nr. 47)*

*Die Unterscheidung*
εἶναι – ἐόν

Was ist geschehen mit εἶναι – ὄν?
Die Unterscheidung und damit der Vor-hang der Unterschiedenen.
In sie alles aus-gesprochen – bei Verhüllung und Verweigerung der »Unterscheidung« selbst als Wahr-heit, als Ereignis.

47.
*(zu S. 43, S. 45 und S. 192. Vgl. Nr. 46)*

*Die Unterscheidung*
»Sein« – d. h. Wahrheit, d. h. Lichtung des »Seins« ist die *Unterscheidung* zu Seiendem und Sein –

Die *Unterscheidung selber*,
Lichtung nicht »über«
und hinter »Sein«,
sondern »zwischen«
und davor.
| Ereignis |
die Seiendes zu ihm und Sein zu sich
»wahrlos« zurück-stellt
und selbst *verhüllt* bleibt und durch diese *Verweigerung* das Wahr-*-lose schickt* und d. h. in die Verwahr-*losung.*

## b) Die Übergängigkeit der »Unterscheidung«: ihre Herkunft aus der Metaphysik (und Logik) und ihre Rücknahme in das »Ereignis« (Beilagen Nr. 48–58)

### 48.
*(vgl. Nr. 49)*

*Die Unterscheidung*

Die Wahr-heit als Lichtung »ist«
*Gewähr* der *Unterscheidung*.
Ist diese selbst nicht *noch* und nicht nur botmäßig dem Vorrang des »Seienden« und dessen Anspruch auf *Er-fahrenheit*.
Die Lichtung.

### 49.
*(vgl. Nr. 32 und Nr. 48)*

*Sein!*

Doch läßt sich überhaupt anders das Sein denken denn im Ausgang vom Seienden, ja vom Seienden als solchem?
Gewiß: stets Seiendes »in« seinem Sein und Sein des Seienden.
κεχωρισμένον – | χωρισμός | – *gerade deshalb*.
Ausgang ist nicht Bahn und Bereich und Element.
Was dann? »Seyn« selbst – weder Seiendes noch Sein – noch beides, sondern: »Wahrheit«!
Inwiefern?

50.
*(zu S. 262. Vgl. Nr. 2, Nr. 10, Nr. 44, Nr. 49, Nr. 56)*

*Die Unterscheidung.*
*Das ἦ und die Unterscheidung*

|| *Vom ὄν her über das (εἶναι) des ὄν* – auf das ὄν zu
und so durch die (Unterscheidung) – (Ἀλήθεια) – *hindurch.*
\
die Be-schränkung des *εἶναι.*

Der Weg durch die (Unterscheidung), d. h. im Hinblick auf die (Unterscheidung) und das [in] ihr *Unterschiedene.*
Der entsprechende Irrgang – wie Metaphysik von ὄν zu ὄν (ἦ) –, *so jetzt* Sein! als solches und Wahrheit des Seins.
Dagegen: die *Unterscheidung.*
(E[k-sistenz] d[es] M[enschen] [?]*) | Ereignis |.

51.
*(Vgl. Nr. 56)*

→
εἶναι ↔ ἐόν

εἶναι nur aus ἐόν hervor-gehoben? Oder mit ἐόν – beide [:] εἶναι – ὄντα genannt [?]
Nennen? Weshalb? Schon aus *Unterscheidung.*
|| Ist die Benennung »Unterscheidung« eine gemäße? Kommt sie nicht aus
|| dem »logischen« Erfassen – διαίρεσις?
Unterscheidung wandelt sich – vom Titel des Erfassens zum ungedachten Nennen für das unerfahrene (Ereignis).

* Vgl. Nr. 56 (Zeile 4 und 8).

52.

*Ereignis und die Unterscheidung*

Sein »ist«, Seiendes »ist«; das »ist« nicht aus Sein, nicht aus Seiendem, sondern aus der *Unterscheidung*.
Sie selber – und *so* »ist« *ver-schieden*.

53.
*(zu S. 212, S. 251 und S. 257)*

*Die Unterscheidung*
*Schied – Unter-schied*

unter – 1. inter – zwischen
2. infra – Gegensatz zu »über«
[Alte Form][?]: *Unterscheid*
ein trennender Gegenstand –
was *scheidend dazwischen* tritt.
*Dazwischen kommen*, *aus*-einander-tragen und -halten.
*Das Zwischen ereignen – Die Frage.*
Ursprünglich erst das Zwischen ereignen, in das ein *Geschiedenes* eingeht.

54.
*(zu S. 114 und S. 116. Vgl. auch Nr. 19)*

*Die Unterscheidung*
*Die Unterscheidung und die Ent-scheidung*

*Aus* heraus – *zu* hin
| *geschieden*
← ent- →
*Anfänglich – Gegangen*
*Gehörig*

Das Seiende und das Sein nennen je ungesprochen und anders die *Unterscheidung*.

*Unter – Scheidung*:
die *Scheidung* – als Ent-scheidung im und als Ereignis,
die (unter-liegt), *darunter*, *unter* Seiendem und Sein.

55.
*(zu S. 251. Vgl. Nr. 56)*

*»Die Wahrheit des Seins«*
»Die Wahrheit des *Seins*« ist die *Unterscheidung* – nämlich zu Sein und Seiendem.
»Sein« »zurückgenommen« – besser! Nicht »Sein« selber.
Sein selber ist Unterscheidung als Unterscheidung von Seiendem und Sein, aber zurück*geholt*;
»zurück« – wohin?

56.
*(zu S. 251. Vgl. Nr. 10, Nr. 51 und Nr. 55)*

*Ereignis (Unterscheidung) – Mensch und Sein*
»Sein« – in die Unterscheidung zurücknehmen.
Die Unterscheidung selbst als das Ereignis.
In das Ereignis hineinnehmen den *Menschen*.
*Mensch und Sein* wandelt sich so:
*Anderes* als zunächst – transzendental;
versucht doch: *Sein des Seienden*, *Wahrheit des Seins*, *Sein der Wahrheit*, und Mensch auf *Wahrheit* beziehen als *Ek-sistenz*.

---

Sein des Seienden *als* Unterschied.
Der Unterschied *selbst* als Ereignis.
*Ereignis* als [...]* – [...]**

* [Eine aus drei Buchstaben bestehende Abkürzung unleserlich. Geschick[?]].
** [Eine aus zwei Buchstaben bestehende Abkürzung unleserlich. Freyheit[?]].

57.
*(Vgl. Nr. 58)*

*Wie gehören zusammen*
1. die ontologische – Ontologie tragende – *Differenz*,
   – alles Verhalten *onto-logisch* –
2. die Unterscheidung von *πρώτη und δευτέρα οὐσία*?
3. Unterschied qua Differenz – der Mensch?

58.

*[Ontologische Differenz]*
»Der Grund der ontologischen Differenz« sei die Transzendenz des Da-seins. Ja! – und doch nein.
Die ontologische Differenz »ist« *aus* der *Wahrheit als Lichtung*, der *Freyheit des Ereignisses*, welches Ereignis Anfang des Menschen –
nicht »Grund«.

## G. EREIGNIS, SPRACHE UND GESPRÄCH (Beilagen Nr. 59–67)

### 59.

*(zu S. 92. Vgl. Nr. 10, Nr. 58 und Nr. 64)*

*»Sein und Zeit« – Ereignis*

Der Mensch – Eksistenz – geworfener Entwurf.
Entwurf: Sorge der Wahrheit des *Seins*.
Sein – das *transzendens* schlechthin.
*Seinsverständnis*
Geworfen – nicht aus sich.
Woher anders denn aus Seyn selber?
*Ereignis*
Mensch im Gegenschwung des »Wurfes« des | *Ereignisses* |.
Hirt der Wahrheit des Seins und *Wahrer im Geschick des Schicklichen.*

### 60.

*(Zu S. 77ff. Vgl. Nr. 39, Nr. 42 und Nr. 61)*

*Ereignis*

*[Ereignis]*
*An-fang*
*Ent-fang*
fangen – greifen nach …
ergreifen …
fassen …
»fähig« fassen können
*auslangend – nach …,*
*zu sich einholen*
*er-leuchtend*
| *er-eignen* | – | *Er-blicken* |

61.
*(zu S. 77 ff. Vgl. Nr. 39, Nr. 42 und Nr. 60)*

*Ereignis*

Das Ereignis – »gibt«.
An-fänglich – abschiedlich.
»Ereignis« »ist« das »Es«, das »eignend« gibt.
Ereignis »ist« – *»gebend«.*
»Lassend«.
*Er-blicken – »blitzen«*;
er-lichten und zugänglich *machen*;
*er-lichtend – an-fangen*
\
*em-pfangen.* in den Ent-gang.

62.
*(Vgl. Nr. 61 und 63)*

*Ereignis*

*Ereignis* ist An-fang in den Abschied;
als An-fang – das Ereignis des »Mensch«seins.
Ereignis ist | Ereignis | des Menschen in den An-fang
zum *Gedächtnis* im Ereignis.

63.
*(zu S. 260. Vgl. Nr. 62)*

*Die Unterscheidung*
*Ereignis – die Unterscheidung*

A) *das Stillste des Stillen*
a) das *Leichteste*, d. h. Sanfteste – Wirkunglos[es]te,
b) das Insich Beruhende – Ruhigste
c) das Geräusch-lose – Wort

B) rein ihm selbst *zu*-denken.
als der *Gebrauchte* – Mensch,
↕ *Gedächtnis*
zur *Sprache* bringen.

64.
*(Vgl. Nr. 5 und Nr. 59)*

*Ereignis*
Geworfenheit – Wurf – das Werfende
im Ent*wurf* – | Schwung |.
Ereignis und *An-fang*
Entwurf – *sich los* werfen in den *Wurfschwung*,
der in der Geworfenheit *geborgen*.
Geworfen: *er-eignet* als *An-wort*,
/
*an-gefangen* als *An-wort*
zum Ereignis als *Wort*,
deshalb *verantwortlich* – dem *Ereignis* im Ereignis.
*Dichtung*.

65.
*(zu S. 260 und S. 266. Vgl. Nr. 52)*

*Unterscheidung und Ereignis*
Einfach – geschicklich –
zur Sprache bringen: *was* zur Sprache kommt,
was als dieses Kommen ist und alles »ist« schon einbehält.
*An das Un-gedachte denken.*
Das Ungesprochene sagen –
aber dieses schon Geschick des Ereignisses.

66.
*(zu S. 269. Vgl. Nr. 67)*

*Das Gespräch*
*[Das Gespräch]* zwischen *den Denkern* – als Hirtentum der Sage (die *Unterscheidung*).
*Das Selbe*: εἶναι *des* ὄν, *Sein des Seienden*,
*daß* dieses zur Sprache gekommen und *selbst* die *Sprache spricht*, dieses das »daß« des Ereignisses.
Das *geschichtliche Gespräch* – eigentlich das Gespräch des *Ereignisses*.

67.
*(zu S. 268. Vgl. Nr. 66)*

*[Die Sage des Ereignisses]*
1. Das *Einfache*: *daß* der Sage des Ereignisses,
voll-*bringen*,
*ganz* | *schlicht*.
2. *Nicht* verständlich zu machen *der Öffentlichkeit*, sondern im geschichtlichen Gespräch – als dieses gebraucht.
3. *Gering – ohne jedes Beiwerk*.
4. Rein als *Zu-gesprochenes*.

# NACHWORT DER HERAUSGEBERIN

Der in diesem Band veröffentlichte Text gibt vor allem das Manuskript wieder, das Heidegger unter dem Titel »Der Spruch des Anaximander« abgefaßt hat. Der Erstellung des Textes liegen die Marbacher Kopien der folgenden Manuskripte Heideggers zugrunde:

1) ein Konvolut von 114 Blättern, das den Haupttext enthält und den Titel »Der Spruch des Anaximander« trägt;
2) ein Konvolut von 16 Blättern, das eine abgebrochene Fassung unter demselben Titel enthält;
3) ein Bündel von 22 Zetteln, das beim Haupttext lag;
4) ein Bündel von 49 Zetteln, das bei der abgebrochenen Fassung lag.

Heidegger hat die Blätter der Konvolute in kleiner gotischer Schrift auf der linken Hälfte in Breitformat beschrieben und die rechte Seite freigelassen, auf der er zahlreiche Ergänzungen und weiterführende Bemerkungen sowie einige Verweise vor allem auf Blätter seines Manuskriptes eingetragen hat.

Die Manuskripte Heideggers wurden von Herrn Dr. Hartmut Tietjen entziffert und maschinenschriftlich transkribiert. Die maschinenschriftliche Abschrift wurde von der Herausgeberin mehrfach kollationiert. Nach seiner Pensionierung konnte Herr Dr. Tietjen bedauerlicherweise die letzten Arbeiten an der Erstellung des Druckmanuskriptes aufgrund einer Erkrankung trotz seiner Bemühungen nicht mehr durchführen. Auch waren die bereits zweimal durchkorrigierten elektronischen Dateien im Computer von Herrn Dr. Tietjen verloren gegangen. Da indes die Papierauszüge derselben vorlagen, konnte die Herausgeberin die gerettete Datei der ersten Transkription (in der freilich alle griechischen Eintragungen verschwunden waren) auf ihrem Computer wieder auf den Stand der verlorengegangenen Dateien bringen und die Arbeit an der Edition auf dieser Basis fortsetzen.

Die Herausgeberin hat Heideggers Willen entsprochen, demgemäß die Gesamtausgabe keine historisch-kritische, sondern eine *»Ausgabe letzter Hand«* sein soll.[1] Geringfügige Verschreibungen wurden stillschweigend korrigiert. Fehlende Satzzeichen wurden ergänzt. Grammatisch bedingte und für das Verständnis notwendige Zusätze wurden in eckigen Klammern hinzugefügt. Die wenigen problematischen Lesarten, die bisweilen auch durch Abkürzungen Heideggers bedingt sind, wurden in Klammern gesetzt und mit einem Fragezeichen versehen (z. B. U[nterschied] [?]). Unleserliche Worte, die nicht entziffert werden konnten, wurden durch drei in Klammern gesetzte Punkte kenntlich gemacht und mit einem Sternchen versehen ([...]*), das auf die Fußnote der Herausgeberin verweist. Die Absätze in Heideggers Manuskript wurden beibehalten und durch weitere Absätze bei längeren Textpassagen dem Sinn gemäß ergänzt. Die bibliographischen Verweise Heideggers wurden durch seine Handexemplare, soweit sie vorhanden sind, verifiziert und fehlende Verweise ergänzt. Das Inhaltsverzeichnis wurde durch die Herausgeberin erstellt und in den von Heidegger zwar fortlaufend geschriebenen, aber gedanklich klar durchgegliederten Text eingefügt. Es wurde in dem Sinne konzipiert, daß es einen Leitfaden durch den gedanklichen Gang des Textes bildet und den von Heidegger nicht gewünschten Sachindex ersetzen kann.

Bei der Bearbeitung des Manuskriptes stellte sich heraus, daß es sich nicht um eine Abhandlung im Stile der Abhandlungen der Bände der III. Abteilung der *Gesamtausgabe*[2], sondern um den vollständig durchformulierten Text einer *Vorlesung* handelt, die

[1] Zu den Editionsanweisungen Heideggers, vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann: »Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand«, in *Freiburger Universitätsblätter, Edition und Interpretation*, Heft 78, Dezember 1982, S. 85–102. »[...] es war der entschiedene Wille Heideggers, seine Gesamtausgabe nicht als eine historisch-kritische, sondern als eine Ausgabe letzter Hand dem Leser zu übergeben.« (Op. cit., loc. cit., S. 90).

[2] wie z. B. die *Beiträge zur Philosophie* (Band 65) oder die beiden Schriften zu *Hegel* (Band 68).

Heidegger offenbar nicht vorgetragen hat.[3] Das geht u. a. daraus hervor, daß Heidegger seinen Text im Verlauf des Manuskriptes selbst mehrfach »Vorlesung« nennt.[4] Zwar wurde bei der ersten Ordnung des Nachlasses im Deutschen Literaturarchiv Marbach das damals noch nicht entzifferte Manuskript aufgrund seines Titels für die »Abhandlung« gehalten, auf die sich Heidegger selbst in den »Nachweisen« der von ihm in den *Holzwegen* zusammengestellten »Stücke« beruft: »Das Stück [d. i. der Aufsatz »Der Spruch des Anaximander«] ist einer im Jahre 1946 niedergeschriebenen Abhandlung entnommen.«[5] Dagegen sprechen jedoch die folgenden Argumente:

1) Der Holzwegeaufsatz enthält schon selbst – in abgewandelter Akzentsetzung und anderer Reihenfolge – alle wesentlichen Gedanken des Manuskriptes und fügt noch einige Gedanken und textkritische Überlegungen hinzu, die in ihm nicht enthalten sind. Er ist also kein bloßes »Stück« des vorliegenden Manuskriptes, so daß dieses schwerlich die »Abhandlung« sein dürfte, aus der er entnommen ist.
2) Der Text des Manuskriptes ist seinem Stil und Aufbau nach keine Abhandlung, sondern eine pädagogisch angelegte Vorlesung. Wie in der Vorlesung zu *Platon: Sophistes*[6] bereitet Heidegger auch hier die Auslegung des »Spruches« durch eine längere Einleitung[7] und eine umfangreiche Einführung[8] vor, um sodann in steter Absetzung gegen die der Überlieferung

[3] So hat er z. B. auch die von ihm für das Wintersemester 1941/42 unter dem Titel »Nietzsches Metaphysik« angekündigte Vorlesung zwar niedergeschrieben, aber nicht vorgetragen. Der Text ist in dem von Petra Jaeger herausgegebenen Band 50 der Gesamtausgabe (1990) veröffentlicht. Vgl. das »Nachwort der Herausgeberin«, S. 161 f.

[4] S. 23, S. 24, S. 152, S. 246, S. 247 f. Vgl. auch S. 39, wo Heidegger sich an seine »Hörer« wendet.

[5] In *Holzwege* (1935–1949), hrsg. von F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe* Band 5 (1. Auflage 1977, 2. Auflage 2003), »Nachweise«, S. 376 [Einzelausgabe 345].

[6] Marburger Vorlesung, Wintersemester 1924/25, hrsg. von Ingeborg Schüßler, *Gesamtausgabe* Band 19 (1992).

[7] S. 1–31.

[8] S. 33–101.

verpflichteten, bekannten Übersetzungen und Auslegungen Wort für Wort bis in die Präfixe hinein den »Spruch«[9] sowie das »andere Wort«[10] des Anaximander zu erläutern.

3) Der Text des Manuskriptes ist nicht erst im Jahre 1946, sondern während des zweiten Weltkrieges niedergeschrieben, da in ihm davon die Rede ist, daß »jetzt in den europäischen Ländern ›Kulturdenkmäler‹ in Schutt und Asche sinken«[11].

Da das Manuskript selbst keine Jahresangabe enthält, stellt sich die Frage, in welchem Kriegsjahr Heidegger es verfaßt hat. Hier können die folgenden Indizien zur Datierung beitragen:

1) Heidegger stellt im Haupttext seines Anaximander-Manuskriptes die Auslegung zweier Verse aus Sophokles' *Aias* in Aussicht,[12] die er in seiner im Wintersemester 1942/43 unter dem Titel »Parmenides« gehaltenen Vorlesung vorlegt.[13] Diese bildet also das *ante quem* der Datierung, so daß das Anaximander-Manuskript vor dem Wintersemester 1942/43 redigiert sein müßte.

2) In der abgebrochenen Fassung zitiert Heidegger eine Übersetzung der Verse 2–3 von Pindars *Isthmia* V und gibt als deren Autor kurz »Wolde« an.[14] Und auch im Haupttext der Vorlesung zitiert er partiell – ohne Nennung des Autors – die Wolde'sche Übersetzung.[15] Da Ludwig Woldes Pindarübersetzung im Jahre 1942 bei Dieterich in Leipzig erschienen ist und Wolde sie offenbar bereits im Juli 1941 fertiggestellt hatte,[16] dürfte die Publikation derselben wohl in der ersten Hälfte des Jahres 1942 erfolgt sein. Dieses Datum bildet also das *post quem* der Datierung.

[9] S. 103–216 und S. 242–271.

[10] S. 217–241.

[11] S. 38. Vgl. auch S. 192.

[12] S. 183. Siehe auch die Anm. d. Hg. in Fußnote 116.

[13] Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1942/43, hrsg. von Manfred S. Frings, Gesamtausgabe, Band 54 (1982), S. 209.

[14] Vgl. Anhang I, S. 291.

[15] Vgl. S. 74 (und die Fußnote 58).

[16] Zu den bibliographischen Angaben vgl. S. 292, Fußnote 15. Die vom Autor redigierte »Einleitung« ist unterschrieben: »Berlin, im Juli 1941« (S. XXXIX).

Demnach hat Heidegger den Haupttext des Anaximander-Manuskripts vermutlich in den späteren Sommermonaten bzw. im Herbst des Jahres 1942 redigiert.[17, 18]

So würde das Vorlesungsmanuskript zu *Anaximander* die Reihe der in der ersten Hälfte der vierziger Jahre jeweils *einem* der

[17] Wesentlich für das *post quem* der Datierung des Haupttextes ist also die Tatsache, daß die Wolde'sche Übersetzung in den Haupttext mit eingegangen ist. Was dagegen die Frage betrifft, ob die abgebrochene Fassung von Heidegger vor oder nach dem Haupttext redigiert wurde, so ist diese für die Datierung des Haupttextes irrelevant. Auch konnte sie von der Hg. nicht geklärt werden. Zwar sprechen die folgenden Indizien dafür, daß die abgebrochene Fassung der Hauptfassung vorausgeht:

1) Wie mit der Wolde'schen Übersetzung der Pindarverse verfährt Heidegger mit deren Übersetzung von Franz Dornseiff. Während er sie in der abgebrochenen Fassung zitiert und als deren Autor kurz »Dornseiff« nennt, zitiert er in der Hauptfassung – ohne Namensnennung – nur einige Termini derselben (vgl. S. 291 und Fußnote 14 sowie S. 74 und Fußnote 58). Verkürzt und ohne Namensnennung zitiert man aber eher in der nachfolgenden als in der ersten Version.

2) Innerhalb des beim Haupttext liegenden Zettelbündels fand sich ein Zettel, der auf eine Stelle in der abgebrochenen Fassung verweist (Anhang II, Nr. 39, S. 323 und Anhang I, S. 287). Verweisen läßt sich aber nur auf einen Text, der schon vorliegt. (Die Zettel der beiden Bündel, die jeweils beim Haupttext und bei der abgebrochenen Fassung lagen, wurden von der Hg. neu geordnet; siehe *infra*, S. 349 f. Der nunmehr als Beilage Nr. 39 in Anhang II erscheinende Zettel gehörte dem beim Haupttext liegenden Zettelbündel als dessen letzter Zettel an).

Jedoch spricht das folgende Indiz dafür, daß die abgebrochene Fassung erst nach dem Haupttext entstanden ist. Während Heidegger nämlich im Haupttext die Eingangsverse von Pindars V. *Isthmischer Ode* (Verse 1–18) im griechischen Originaltext zitiert (S. 65), beschränkt er sich in der abgebrochenen Fassung auf einen bloßen Verweis (»vgl.«) auf diesen (Anhang I, S. 284, Fußnote 7). Und während er im Haupttext die von ihm stammende deutsche Übersetzung in zweifacher Ausfertigung, einmal in einer ersten Niederschrift und sodann in einer reinlichen Abschrift, hinzufügt (vgl. S. 65 f. und die Sternchen-Fußnote der Hg.), legt er in der abgebrochenen Fassung lediglich eine erneute Reinschrift vor (ibid.).

Auch aus der Tatsache, daß das umfangreichere Zettelbündel mit den eigentlich »ontologischen« Notizen – merkwürdigerweise – bei der abgebrochenen Fassung lag, läßt sich nicht entnehmen, ob diese vor oder nach dem Haupttext entstanden ist. Denn es ist nicht nur möglich, anzunehmen, daß die abgebrochene Fassung einschließlich des beiliegenden Zettelbündels als Leitfaden für die Redaktion der Hauptfassung gedient hat, sondern auch umgekehrt, daß das ihr beiliegende Zettelbündel als Leitfaden für die weitere – nach der Redaktion des Haupttextes erfolgende – Niederschrift der abgebrochenen Fassung selbst vorgesehen war.

[18] Zur Bestätigung der Datierung des Manuskriptes der Anaximander-Vorlesung, vgl. Fußnote 28.

großen anfänglichen Denker gewidmeten Vorlesungen eröffnen und zusammen mit der im Wintersemester 1942/43 gehaltenen Vorlesung zu *Parmenides* und den in den Sommersemestern 1943 und 1944 gehaltenen Vorlesungen zu *Heraklit*[19] gleichsam eine *Trilogie* bilden.[20]

Zwar hat Heidegger bereits im Sommersemester 1932 eine Vorlesung zu Anaximander und zu Parmenides unter dem Titel »Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)«[21] gehalten, so daß die Anaximander-Vorlesung aus dem Jahre 1942 und die Parmenides-Vorlesung des Wintersemesters 1942/43 eine Wiederaufnahme derselben bilden. Aber wenn auch die Vorlesung des Sommersemesters 1932 bereits im Horizont des Ereignisdenkens steht, wie Heidegger es seit 1932 in Grundlinien entworfen[22] und in seinem – 1936–1938 verfaßten und »Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis« betitelten – Manuskript[23] »vom« Ereignis »her« vorausgedacht und erstmals werkhaft durchgestaltet hat, so würde doch erst jene »Trilogie« der anfänglichen Denker nunmehr ganz im Zeichen des Ereignisdenkens stehen, wie er es in seinem 1941/42 verfaßten und »Das Ereignis« betitelten Manuskript[24] aus dem Wesen des »Ereignisses« selbst weiter geklärt hat. Erst das Ereignis, das den ersten, griechischen Anfang des abendländischen Denkens im heutigen Zeitalter der »Verendung«[25] der »Metaphysik« in seinem »Eige-

[19] *Heraklit, 1. Der Anfang des abendländischen Denkens, 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos.* Freiburger Vorlesung Sommersemester 1943 und Sommersemester 1944. Herausgegeben von Manfred S. Frings, *Gesamtausgabe*, Band 55 (1979).

[20] Bisher als Band 78 in die III. Abteilung der *Gesamtausgabe* eingeordnet, gehört es u. E. eigentlich in die II. Abteilung, die die Vorlesungen 1919-1944 enthält.

[21] Die von Heinrich Hüni begonnene und von Peter Trawny fortgeführte Herausgabe der Vorlesung als Band 35 der Gesamtausgabe steht vor dem Abschluß.

[22] Das geht hervor aus Heideggers Darstellung seines Denkweges in »Ein Rückblick auf den Weg«, in *Besinnung*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Band 66 (1997), insbes. S. 242.

[23] Hrsg. von F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Band 65, 1989 (1. Auflage).

[24] Hrsg. von F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Band 71, 2009.

[25] Vgl. *Das Ereignis*, GA 71, z. B. S. 90 f.

nen« »er-eignet«[26], schließt die in ihm verwahrten, verborgenen (und vergessenen) Möglichkeiten auf und läßt ihn so »eigens« als »anderen Anfang« des abendländischen Denkens aufgehen. So ist das Gedachte der frühen Denker ein in die Zukunft Hinausgedachtes und für diese Aufbehaltenes.

Freilich konnte die Frage, warum Heidegger die Anaximander-Vorlesung nicht gehalten und statt ihrer im Wintersemester 1942/43 sogleich mit der Parmenides-Vorlesung begonnen hat, von der Herausgeberin nicht geklärt werden. Vielleicht liegt der Verzicht auch darin mitbegründet, daß die von ihm im Sommersemester 1941 unter dem Titel »Grundbegriffe« gehaltene Vorlesung in ihrem »Zweiten Teil« bereits eine ebenfalls dem Ereignisdenken zugehörige Auslegung des Anaximander unter dem Titel »Das anfängliche Sagen des Seins im Spruch des Anaximander« enthält.[27] Da diese nur 29 sehr dicht formulierte Seiten umfaßt, der 272 Seiten umfassende Haupttext der Anaximander-Vorlesung aber – abgesehen von der hinzukommenden, der Aufhellung des griechischen Seinsverständnisses gewidmeten »Vorbereitenden Einführung« – in Aufbau und Stil mit ihr übereinkommt und wesentliche Formulierungen derselben übernimmt, mutet dieser in der Tat wie eine zwar viel ausführlichere und phänomenologisch einsichtigere, aber doch wiederholende Fassung der Anaximander-Auslegung der *Grundbegriffe* an. Auch beruft sich Heidegger selbst in seinem »Das Ereignis« betitelten Manuskript von 1941/42 mehrfach auf den Anaximander-Teil der *Grundbegriffe*, und zwar in dem Sinne, daß er hier bereits das Denken des Anaximander als anfängliches – durch das Ereignis erst voll aufzuschließendes – Denken dargelegt habe.[28] Indes kann ihm

[26] Vgl. op. cit., insbes. S. 148.

[27] Freiburger Vorlesung, herausgegeben von Petra Jaeger, *Gesamtausgabe*, Band 51, 1981. Der dem Anaximander gewidmete »Zweite Teil« findet sich S. 94–123.

[28] GA 71, z. B. S. 36, S. 39, S. 69. Da Heidegger im »Ereignis«-Band nur auf den Anaximanderteil der *Grundbegriffe*, nicht aber auf das Manuskript der Anaximander-Vorlesung verweist, dürfte er Letzteres wohl erst nach dem »Ereignis«-Manuskript redigiert haben. Und da das »Ereignis«-Manuskript von Heidegger selbst auf die Jahre 1941/42 datiert wird, er in ihm aber u. a. auch auf die von ihm

gerade dadurch die Bedeutung des Anaximander für das Ereignisdenken erst voll einsichtig geworden sein, so daß das weiter geklärte Ereignisdenken – gerade mit Bezug auf den Anaximander-Teil der *Grundbegriffe* – ihn auch wiederum dazu veranlaßt haben kann, eine eigens dem Anaximander gewidmete Vorlesung zu redigieren.

Was die Redaktion des Haupttextes der Anaximander-Vorlesung betrifft, so dienten Heidegger offenbar nicht nur der Anaximander-Teil der *Grundbegriffe* als Vorlage, sondern er schließt auch – wie schon in diesem – an die Methode an, die von ihm bereits in der Vorlesung des Sommersemesters 1932 geübt wurde,[29] nämlich den »Spruch des Anaximander« am Leitfaden der in ihm enthaltenen Worte *Wort für Wort* auszulegen und in steter »Destruktion« des gewohnten – vor allem durch den Platonismus (aber auch Aristotelismus) bestimmten – »metaphysischen« Verständnisses der griechischen Worte und ihrer dadurch geprägten deutschen Übersetzungen das ursprüngliche (früh-)griechische Verständnis derselben freizulegen. Diese Methode setzt bereits in der »Vorbereitenden Einführung« ein und durchzieht den Haupttext des Anaximandermanuskriptes im Ganzen. Wenn Heidegger die im Spruch gesprochenen Worte in solcher »Destruktion« bzw. *verwindender* Rücknahme in eine *ursprünglichere* Seinserfahrung als die der platonisch geprägten »Metaphysik« zurückzunehmen versucht, so kommt diese ursprüngliche Seinserfahrung doch, ihm gemäß, im »Spruch« (sowie im »anderen« Wort) des Anaximander nur *ansatzhaft* zur Sprache, dergestalt, daß der »Spruch« eigentlich erst dem *einstigen* Denken im »anderen Anfang« zuge-

im Sommersemesters 1942 gehaltene Freiburger Vorlesung *Hölderlins Hymne »Der Ister«* (GA 53) verweist (S. 12), dürfte er das »Ereignis«-Manuskript erst nach dem Sommersemester 1942 fertiggestellt haben. Demnach würde sich unsere Vermutung bestätigen, wonach das Anaximander-Manuskript aus den späteren Sommer- bzw. Herbstmonaten des Jahres 1942 stammt.

[29] Vgl. Fußnote 21. Herr Prof. Dr. Heinrich Hüni war so freundlich, der Herausgeberin eine Kopie seiner handschriftlichen Abschrift des Anaximander-Teiles des Heidegger'schen Manuskriptes zukommen zu lassen, so daß sie Einblick in diese nehmen konnte.

sprochen ist, in dem seine Worte auch erst in ihrem ursprünglichen Sinne voll zur Sprache kommen.[30] In der Auslegung des Spruches des Anaximander bewegt sich Heidegger also in der Tat von vorneherein im Horizont des *Ereignis-* bzw. *seinsgeschichtlichen* Denkens.

Demgemäß will Heideggers Auslegung keine philologisch-exakte Wiedergabe eines objektiv festliegenden Inhalts des Spruches des Anaximander, sondern vielmehr der Versuch einer produktiven Erschließung einer in ihm schon ansatzhaft sprechenden Wesung des Seins sein, die dem »Abend-land« zwar noch vorbehalten, aber ihm doch schon – und gerade – im gegenwärtigen Zeitalter der »Verendung« der »Metaphysik«[31] als dem Zeitalter des Übergangs in den »anderen Anfang« zugesprochen ist. Diese einstige Wesensmöglichkeit ist schon anfänglich, wie bereits angedeutet, in der »Seinsvergessenheit«, d.i. in der *Selbstverhüllung* der Wesung des Seins als solchen (aus dem anfänglich sich übermäßig ereignenden *Unterschied* des Seins zum Seienden) verwahrt, welche *Selbstverdunkelung* gerade das »Abend-ländische« als solches ausmacht. Aber in der *Nacht* der Wesung des Seins (der »Weltnacht«)[32] steht dieser abgründige *Unterschied* in seinem Äußersten, nämlich als *Nichts* auf, dergestalt, daß es nun möglich ist, die Spur der Wesung des Seins als *Unterschied* bei den anfänglichen Denkern vor Platon aufzuspüren und aufzuschließen und in den Übergang in den »anderen Anfang« – als den eigentlichen Anfang des in ihn sich eigens zurücknehmenden »Abend-landes«[33] – hinein sprechen zu lassen.

Indem Heidegger sich dem hohen Anspruch eines solchen seinsgeschichtlich zukünftigen Denkens unterwirft, ist er zugleich

[30] Vgl. dazu S. 150 ff., S. 247 f., S. 250 f. und S. 316 sowie die beiden von der Herausgeberin als Motto dem Text vorangestellten Zitate.

[31] Vgl. *Das Ereignis*, GA 71, z. B. S. 90 ff.

[32] Vgl. »Der Spruch des Anaximander«, *Holzwege*, *Gesamtausgabe*, Band 5, S. 326.

[33] Zum seinsgeschichtlichen Wesen des »Abend-landes«, vgl. auch *Das Ereignis*, GA 71, S. 96 ff.

gehalten, die traditionellen Übersetzungen des Spruches des Anaximander zu durchmustern und »destruierend« abzubauen, zumindest und vor allem diejenigen, die zu seiner Zeit die maßgeblichen Repräsentanten derselben sind: die von Friedrich Nietzsche und Hermann Diels.[34] So beginnt er den Haupttext mit der Zitierung der Übersetzungen von Nietzsche und Diels. Freilich konnte die von Heidegger zitierte Diels'sche Übersetzung – die bei ihm zuerst in der im Sommersemester 1932 gehaltenen Freiburger Vorlesung *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*[35] und seit dieser in den weiteren Schriften zum »Spruch des Anaximander« (in den *Grundbegriffen*, in der vorliegenden Anaximander-Vorlesung und im Holzwegeaufsatz) wiedererscheint – trotz beträchtlicher Bemühungen von der Herausgeberin in den an den Schweizer Universitäten zur Verfügung stehenden Diels'schen Schriften, auch mit Hilfe des Lausanner Universitätsbibliothekars, Monsieur Auguste Stocker, – nicht aufgefunden werden.[36]

Dem Haupttext war, wie gesagt, ein Bündel von 22 Zetteln beigefügt, während bei der abgebrochenen Fassung ein Bündel von 49 Zetteln lag. Das kleinere Bündel enthält vor allem Zettel mit Notizen zur *Gewinnung des Horizontes* der Auslegung des Spru-

[34] Vgl. Haupttext S. 2f. Vgl. auch Anhang II, Beilagen, S. 314f., wo Heidegger die zeitgenössischen Übersetzungen von Julius Stenzel (Nr. 25), Hermann Fränkel (Nr. 26) und Walther Kranz (Nr. 27) zitiert.

[35] *Gesamtausgabe*, Band 35, in Vorbereitung. Vgl. Fußnote 21 und die Anmerkung der Hg. in Fußnote 29.

[36] Wie Professor Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann der Herausgeberin später mitteilte, hat sein ehemaliger Schüler, der klassische Altphilologe Dr. Sergiusz Kazmierski, im Zuge seiner Dissertation über Heideggers Anaximander-Texte (*Die Anaximanderauslegung Heideggers und der Anfang des abendländischen Denkens*, Diss. Universität Freiburg i. Br. 2008) das gesamte Schrifttum von Hermann Diels unter Einschluß von dessen Korrespondenz untersucht und die von Heidegger diesem zugeschriebene Übersetzung bei ihm ebenfalls nicht auffinden können.

Zu Heideggers Zitat der Diels'schen Übersetzung sowie zum Wortlaut der Diels'schen Übersetzung selbst, vgl. S. 3 und die Fußnote 7. Die Herausgeberin behält sich vor, eine editorische Notiz zur möglichen Herkunft der Hauptdifferenzen zwischen Heideggers Zitat und Diels'schem Text in den *Heidegger Studien*, Duncker & Humblot, Berlin, Nr. 27 (2011) zu veröffentlichen.

ches des Anaximander (d. i. zur Gewinnung der – durch die ekstatische Ek-sistenz des Menschen übernommenen – ek-statischen Wesung des Seins mittels destruierender Aufkündigung der Subjekt-Objekt-Beziehung) sowie zur *griechischen Dichtung* (Homer, Pindar, Sophokles), sofern sie das *griechische Seinsverständnis* bezeugt. Dazu gehört auch eine von Heidegger in Aussicht genommene Auslegung einiger Verse aus dem *Aias* des Sophokles. Das Zitat derselben steht auf einem Zettel im kleineren Bündel, während der skizzenhafte Aufriß der Auslegung sich auf mehreren Zetteln im größeren Bündel befindet. Sie ist von Heidegger in der Anaximandervorlesung nicht ausgeführt, wohl aber indirekt in die entscheidende Auslegung der ek-statischen Wesung des Seins im griechischen Anfang mit eingegangen und insofern eine hilfreiche Stütze für das Verständnis der entsprechenden schwierigen Textpassagen.[37] Das größere Bündel enthält vor allem Zettel mit Notizen zur *Wesung des Seins* im anderen Anfang und im griechischen Anfang bei Anaximander, d. i. zur »Unterscheidung« von Sein und Seiendem, zum »Ereignis« und zum Zuspruch der Sprache. Es enthält also die Zettel mit den eigentlich *»ontologischen« Notizen*. Das dürfte auch der Grund dafür sein, daß sich die *Aias*-Notizen zur ekstatischen Wesung des Seins im größeren Bündel befinden.[38]

Indes enthält jedes der beiden Bündel auch einige Zettel zu den Hauptthemata des anderen Bündels. Auch finden sich innerhalb der Bündel oftmals Zettel eines bestimmten Themenkreises in einer Gruppe von Zetteln, die einem anderen Themenkreis angehören. So sah sich die Herausgeberin genötigt, unter möglichster Wahrung der ursprünglichen Ordnung eine *Neuordnung* der Zettel beider Bündel vorzunehmen. Den *Leitfaden* bildete dabei der *Gang der Vorlesung gemäß dem Haupttext*. Die entspre-

[37] Vgl. dazu die Anmerkung der Herausgeberin in Anhang II, S. 305, Fußnote 3 und die Seiten 113 ff. und 117 ff. im Haupttext.

[38] Das größere Bündel lag übrigens bei Blatt 7 des Manuskriptes der abgebrochenen Fassung (Anhang I, S. 282), wo im Rahmen der Aufklärung des griechischen Seinsverständnisses in gewisser Weise schon »ontologische« Überlegungen beginnen.

chende sachliche Gliederung der Beilagen im Anhang II sowie das sie anzeigende Inhaltsverzeichnis wurden von der Herausgeberin verfaßt.

Alle Beilagen in Anhang II stammen also aus den *beiden* Zettel-Bündeln, die bei den Manuskripten des Haupttextes und der abgebrochenen Fassung zum »Spruch des Anaximander« lagen. Einzig die Beilage Nr. 43 bildet eine Ausnahme. Sie gibt einen Zettel wieder, den Heidegger in sein Handexemplar der *Carmina* des Pindar[39] eingelegt und auf dem er die berühmten Verse 92–97 am Ende von *Pythia* VIII notiert und übersetzt hat. Die im Haupttext erscheinende ungewöhnliche Heidegger'sche Übersetzung von σκίας ὄναρ durch »eines Schattens ein Traum« – der die Menschen als sterbliche »Tagwesen« (ἐπάμεροι) sind – hat hier ihre Herkunft. Die Kopie des Zettels wurde der Herausgeberin dankenswerterweise durch den Nachlaßverwalter, Herrn Dr. Hermann Heidegger, für die Veröffentlichung zur Verfügung gestellt.

Das Manuskript der Anaximandervorlesung wurde der Herausgeberin von Herrn Dr. Hermann Heidegger anläßlich eines Besuches in seinem Hause im Schwarzwälder Attental persönlich überreicht. Ihm gilt mein herzlicher Dank sowohl für sein Vertrauen wie auch für die abschließende Durchsicht und nochmalige Kollation des für den Druck bestimmten Typoskripts mit dem Manuskript. Mein besonderer Dank gilt auch seiner Gattin, Frau Jutta Heidegger, die ihn dabei tatkräftig unterstützt hat. Herrn Dr. Hartmut Tietjen bin ich für die von ihm geleistete Arbeit der Entzifferung und der maschinenschriftlichen Abschrift des Manuskriptes sowie der ersten Version der bibliographischen Nachweise zu großem Dank verpflichtet. Herrn Professor Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann spreche ich meinen warmen Dank aus, nicht nur für seine vielfältige Hilfe, die bibliographischen Verweise Heideggers in dessen Handexemplaren zu verifizieren und zu ergänzen, die letzten Fragen der Entzifferung so weit wie möglich zu klären sowie die Mühe des Korrekturlesens

[39] *Pindari Carmina cum fragmentis selectis* iterum edidit Otto Schroeder. Teubner, Leipzig 1914. Vgl. Anhang II, Nr. 43, S. 326.

der Fahnen nicht gescheut zu haben, sondern auch und vor allem für seine stete Bereitschaft, ein philosophisches Gespräch zu den anstehenden Fragen zu führen. Ebenso danke ich Herrn Dr. Klaus Neugebauer sehr herzlich für sein gründliches Korrekturlesen der Fahnen. Herrn Professor Dr. Heinrich Hüni danke ich für sein Vertrauen, mir eine Kopie seiner handschriftlichen Abschrift des Anaximander-Teils der von Heidegger im Sommersemester 1932 gehaltenen Freiburger Vorlesung *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* zur Einsichtnahme haben zukommen zu lassen. Mein Dank gilt ferner dem klassischen Altphilologen, Herrn Dr. Sergiusz Kazmierski, der einen im Manuskript befindlichen, von Heidegger nicht weiter bestimmten Verweis auf Platon im *Corpus platonicum* sowie in einer Platon-Vorlesung Heideggers hat identifizieren können.[40] Mein verbindlicher Dank richtet sich auch an den Leiter der Handschriftenabteilung des Deutschen Literaturarchivs Marbach, Herrn Dr. Ulrich von Bülow, sowie an seinen Mitarbeiter, Herrn Albrecht Bergold, die mir sowohl Faksimiles des jeweiligen ersten Manuskript-Blattes der verschiedenen Arbeiten Heideggers zu Anaximander zur Aufklärung der Datierungsfrage sowie erneute Kopien einer schwer entzifferbaren Bleistiftnotiz Heideggers im Vorlesungsmanuskript übersandt haben. Und schließlich danke ich herzlich dem für die Abteilung Philosophie verantwortlichen Universitätsbibliothekar der Universität Lausanne (Schweiz), Monsieur Auguste Stocker, für seine kompetente Hilfe, das oftmals bereits in Archiven verborgene Schrifttum der 2. Hälfte des 19. und 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts aufzufinden und bereitzustellen, das der Aufklärung philologischer Fragen diente.

Pully/Schweiz, im Mai 2010 Ingeborg Schüßler

[40] Vgl. S. 257 und die Fußnote 141.