

Philosophische Schriften

Band 28

**Ernüchterung des
Denkens oder der Abschied
der Onto-Theologie**

Von

Theodorus Christiaan Wouter Oudemans



Duncker & Humblot · Berlin

THEODORUS CHRISTIAAN WOUTER OUDEMANS

Ernüchterung des Denkens oder der Abschied der Onto-Theologie

Philosophische Schriften

Band 28

Ernüchterung des Denkens oder der Abschied der Onto-Theologie

Von

Theodorus Christiaan Wouter Oudemans



Duncker & Humblot · Berlin

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Oudemans, Theodorus Christiaan Wouter:

Ernüchterung des Denkens oder der Abschied der Onto-Theologie /
von Th. C. W. Oudemans. – Berlin : Duncker und Humblot, 1998

(Philosophische Schriften ; Bd. 28)

ISBN 3-428-09689-4

Alle Rechte vorbehalten

© 1998 Duncker & Humblot GmbH, Berlin

Fotoprint: Color-Druck Dorfi GmbH, Berlin

Printed in Germany

ISSN 0935-6053

ISBN 3-428-09689-4

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ☹

Inhaltsverzeichnis

1. Kapitel: Empirisches Denken	7
2. Kapitel: Untergehen im Angesicht des abwesenden Gottes.	17
3. Kapitel: Der Herd	36
4. Kapitel: Dasein - eine wandernde Ausgesetztheit	78
5. Kapitel: Adler und Schlange	96
6. Kapitel: Die Eiche am Weg	115
7. Kapitel: Der Mondstein	133
Literaturverzeichnis	149
Register	152

**Das Ereignis –
vor allen Göttern und Menschen,
Tieren, Pflanzen und Steinen.**

Martin Heidegger

1. Kapitel: Empirisches Denken

Eine Erschütterung durchzieht das Verhältnis zwischen der Erscheinungsweise der Dinge und dem Menschsein, aber sie ist unscheinbar. Sie wird vom heutigen Menschentum nicht oder kaum gespürt. Diese Erschütterung reißt, als seine tragende Mitte, das Denken Heideggers auf. Heideggers Denken beschreibt diese Erschütterung nicht und drückt sie auch nicht aus. Es weckt den Sinn für dieses jedes menschliche Denken überragendes Geschehen, und zwar aus diesem Geschehen heraus. Es ist auf dem Wege, verwandelt und in dieser Verwandlung empirisch zu werden, d.h. ein Prüfstein für das, was ist.

Worauf stützt sich die Vermutung, daß eine Erschütterung schon in unsere Geschichte hereingeworfen ist? Heidegger antwortet: auf ein Einziges, daß Hölderlin jener Sagende werden mußte, der er ist.¹

In der dritten Fassung von *Stimme des Volks* zeigt sich eine Spur von Hölderlins Weise des Sagens, die nicht vergangen ist, sondern ist und noch kommen wird:

Um unsre Weisheit unbekümmert

Rauschen die Ströme doch auch, und dennoch,

Wer liebt sie nicht? und immer bewegen sie

Das Herz mir, hör' ich ferne die Schwindenden,

Die Ahnungsvollen meine Bahn nicht,

Aber gewisser ins Meer hin eilen,...²

Hier geschieht etwas Unvorstellbares. Der Dichter dichtet, was sich nicht beschreiben läßt. Wenn das Dichten, so wie das Denken, als Weisheit zum Wesen

¹ GA 65, p. 485.

² F. Hölderlin, SWB, I, p. 331.

des Menschen gehört, dann wird hier der Mensch aus seinem Wesen, und so aus seiner Beziehung zu seiner Welt, herausgeworfen. Was sagt Hölderlin? Die Ströme haben ihre *eigene* Bahn und darin ihre *eigene* Weisheit. Sie werden die *Ahnungsvollen* genannt. Die menschliche Weisheit hat bei den Strömen nichts zu suchen. Sie rauschen unbekümmert um das menschliche Wissen. Dennoch ist in der Ferne zu hören, wie sich das menschliche Denken und die Ströme trennen - wenn die Ströme das Herz bewegen. Das bedeutet, daß die Ströme in ihrer Seinsweise der menschlichen Weisheit nicht zugänglich sind - während es doch einen ganz anderen Zugang zu den Strömen gibt.

Das menschliche Herz erfährt, daß es vom Wissen der Ströme ausgeschlossen ist. Diese Erfahrung reißt den Menschen aus der Mitte seines Lebens in seiner vertrauten Welt heraus, wenn er die Schwindenden folgen möchte. Das Dichten Hölderlins ist ein Mitgehen mit dem Strom, aber das Mitgehen folgt seiner Bahn doch wieder nicht und bleibt von ihr ausgeschlossen. Was Heideggers Denken vermutet ist: Dieses Ausgeschlossensein des Denkens vom Sein *ist* das unscheinbare Geschehnis der Erschütterung. Das bisherige Menschsein lebte von der selbstverständlichen Durchlässigkeit des Seins für das Denken. Gerade die Unerreichbarkeit des Seins ist dasjenige, was *heutzutage* zu denken aufgegeben ist. Es will scheinen, so sagt Heidegger, als sei in der Gestalt des Schwindenden der Strom am besten zu behalten, als gehöre dieser rätselhaften Untreue gerade das eigentliche Denken. Dieses Denken ist alles andere als die menschliche Weisheit - ein großes Rätsel.³

Im Sagen Hölderlins ist die selbstverständliche Helle des Durchgangsbereiches zwischen Sein und menschlichem Denken unterbrochen. Es kündigt sich an, daß in jedem der beiden Glieder der Beziehung zwischen Menschenwesen und Sein schon die Beziehung selber liegt. Diese Beziehung ist eigentümlich überschattet. Das menschliche Denken ist von dieser Beziehung umgeben, bevor es Denken ist. Der Weg jedes Denkens geht immer schon *innerhalb* des ganzen Verhältnisses von Sein und Menschenwesen, sonst ist es kein Denken. Aber dann ist es immer schon von diesem Verhältnis beschattet und so als menschliche Weisheit

³ GA 53, p. 33.

von diesem Verhältnis ausgeschlossen. Das menschliche Denken kann nicht über seinen eigenen Schatten springen.⁴

Die Gedanken Hölderlins und Heideggers sind darum so befremdlich, weil die neuzeitliche Vernatürlichung des Denkens, zugleich mit der Rationalisierung der Natur, gerade eine ungetrübte gegenseitige Durchlässigkeit von Sein und Denken zu garantieren scheint. In einer Notiz aus dem Jahre 1881 bezeichnet Nietzsche die Aufgabe seines Denkens: "die Entmenschung der Natur und dann die Vernatürlichung des Menschen, nachdem er den reinen Begriff 'Natur' gewonnen hat." Die Entmenschung der Natur zeigt die Erde, wie sie seit dem Untergang der Metaphysik von ihrem übersinnlichen Horizont losgekettet ist. Die Erde ist ein weltloses Gestirn, ein Hiatus zwischen zwei Nichtsen. Das Leben auf der Erde ist ein Augenblick, etwas, das für den Gesamtcharakter der Erde belanglos bleibt. Der Mensch ist eine kleine überspannte Tierart, deren Zeit glücklicherweise begrenzt ist.

Die Vernatürlichung des Menschen, die zu der Entmenschung der Erde gehört, besteht darin, daß der Mensch den Sinn der Erde in seinen perspektivischen Entwürfen selber in sie hineinlegt. Der menschliche Intellekt kann sich zwar selbst nicht anders als unter und in seinen perspektivischen Formen sehen. Wir können nicht um unsere Ecke sehen. Aber unsere Ecke *ist* der Perspektivismus, in dem die Natur *selber* hervorkommt. Nietzsche möchte alle die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, als Eigentum und Erzeugnis des Menschen, als seine schönste Apologie zurückfordern. Dieses Erzeugnis des Menschen ist aber die Zeugung der Natur selbst. Wenn so die entmenschte Natur selbst in den Perspektiven des vernatürlichten Menschen hervorkommt, fallen Sein und Denken nahtlos zusammen.⁵ Das Problem der Durchlässigkeit ist verschwunden. Es ist jedoch die Frage, in welchem Bereich dieses Zusammenfallen geschieht. Welche Verwandlung des Menschseins braucht es, um diesem Zusammenfallen zu entsprechen? Was *ist* eigentlich das Geschehnis dieses Zusammenfindens von Subjektsein und Objektsein?

⁴ WhD, p. 74.

⁵ F. Nietzsche, KSA 9, p. 525; KSA 13, p. 488; KSA 3, p. 626. M. Heidegger, GA 55, p. 67.

Was Nietzsche sagt, ist nicht die Meinung eines abseitigen Philosophen. In seinem Programm spiegelt sich das, was heute ist. Es ist eine Selbstverständlichkeit: Die Welt ist Bild und der Mensch Subjekt. Die Welt als Bild ist nicht ein Abbild oder Gemälde vom Seienden im Ganzen, sondern das Seiende im Ganzen als System, das sich dem perspektivischen Entwurf des wissenschaftlichen und vorwissenschaftlichen Vorstellens präsentiert und darin fundiert wird. Das Sein des Seienden wird in der Sicherheit des Vorstellungscharakters des Seienden gesucht und gefunden. Der Mensch ordnet sich, dank seines Wissens- und Kulturbetriebes, seinerseits in die vor- und sichergestellte Natur ein. Subjektivität und Objektivität begründen sich gegenseitig. Die neuzeitliche Freiheit der Subjektivität geht in der ihr gemäßen Objektivität auf. Natur und Mensch sind als Subjektivität (die Herrschaft der Seinsweise des *sub-jectums*, der gegenseitigen Begründung von Subjekt und Objekt, als Offenheit, die den Menschen und das Seiende umfaßt), dasselbe. Es gibt kein Problem der Durchlässigkeit.

Die Erschütterung ist nicht die Besorgtheit über einen Verlust der natürlichen Natur oder des menschlichen Menschen, sondern eine ganz andere, unscheinbare Versetzung, die vor der Vereinigung von Subjektsein und Objektsein schon geschehen ist. *Daß* der Mensch als Subjekt erscheint und das Ding als Objekt *ist selbst* ein Geschehnis, das für das Subjekt-Objekt-Verhältnis eine Selbstverständlichkeit ist. Wenn der Mensch zum Subjekt und die Welt zum Bild geworden ist, umgibt ihr Verhältnis jedoch ein unscheinbarer Schatten. Diese Beschattung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt ist kein Anlaß zum Lamentieren. Innerhalb dieser Beschattung kommt das Verhältnis der Selbigkeit von Sein und Denken *selbst* hervor, noch bevor Subjektsein oder Objektsein aus ihm hervorgegangen sind. Heideggers Denken durchschüttert, daß jetzt, *in diesem Augenblick*, die Lage günstig ist, die rätselhafte Selbigkeit von Natur und Denken *rein aus ihr selbst*, und nicht aus ihren Beziehungsgliedern zu erfahren.⁶

Im Hervorkommen der Selbigkeit von Sein und Denken ist ihre gegenseitige Durchlässigkeit unterbrochen. Die Selbigkeit öffnet sich dem Denken nicht. Der Bezug des menschlichen Denkens zu seiner Herkunft aus dem Verhältnis von Sein und Denken liegt in einem Schatten, den das menschliche Denken kraft des ihm geliehenen Vermögens allein niemals erblicken kann. Der Schatten folgt

⁶ US, p. 188.

dem Denken immer nach, als werfe es selber diesen Schatten. Es wirft ihn auch, und er ist ihm doch erst zugeworfen. Ein Denken, das nicht selber schattenhaft unterbrochen ist, geht am Empirischen vorbei.⁷ Der Weg des Denkens ist das Folgen einer Verwandlung, der Verwandlung in das Empirische, das heißt, in die Unwegsamkeit des Verhältnisses zwischen Sein und Denken. Die Erfahrung dieser Unwegsamkeit durchzieht das Gedicht Hölderlins.

Durch seine erste Meditation ist Descartes in solche Zweifel geworfen, daß er nicht imstande ist, sie zu vergessen, und auch nicht weiß, wie er sie lösen soll. Er ist unversehens in einen tiefen Wirbel gestürzt. Er kann seinen Fuß weder fest auf den Boden setzen noch nach oben schwimmen. Der Durchgang zwischen Sein und Denken ist unterbrochen. Es herrscht die *aporia*.⁸

Descartes' Denken, und das Denken der Neuzeit überhaupt, ist darauf angelegt aus dem Wirbel herauszukommen und festen Grund zu finden - sonst würde es nichts Sicheres geben. Die Nichtigkeit würde walten. *Pergamque porro donec aliquid certi...cognoscam* heißt es: Ich werde weiter fortgehen, bis ich etwas sicheres weiß - auch wenn es nur die Sicherheit ist, daß nichts sicher ist. Diese durch den Willen zum Fortgehen gezeichnete Weise des Denkens ist die *meditatio*. *Meditare* ist dasselbe Wort, das in unserem Lehnwort *Medizin* steckt; *medeare* heißt heilsam sorgen, verbessern, wiederherstellen⁹. Bei Leibniz wird klar, was das *meditare* in seinem Wesen ist: das Wiederherstellen eines grundsätzlichen Bodens, eines *fundamentum inconcussum veritatis*. Das *meditare* ist *meditare de principiis*, das Wiederherstellen des Grundsätzlichen, gegen den Wirbel.

Die prinzipielle, meditative Weisheit geht am unscheinbaren Geschehnis vorbei, weil sie sich im voraus im Dienst der gebrochenen, aber noch immer vorausgesetzten Durchlässigkeit von Sein und Denken gestellt hat. Das Wissen ist Wissenwollen, und zwar das Wollen des Grundes, der Sein und Denken zusammenhält.¹⁰ Dieses Wollen ist gegen den abgründigen Wirbel, und es bleibt

⁷ GA 79, p. 137.

⁸ Descartes, Med II, p. 20.

⁹ R. Descartes, Med, II, p. 20; vgl. GA 79, p. 146.

¹⁰ M.Riedel, *Hören auf die Sprache*, p. 37-8: "Die meditierende Selbstbesinnung hält fest, was Descartes sonst nur dem Eintrag in das Tagebuch anvertraut, - daß die Neubegründung der ersten Philosophie nicht im Denken allein, sondern über den

dagegen. Der Abgrund verschwindet nicht, sondern wird überdeckt. Das Abgründige zeichnet die Notwendigkeit des Fortgangs der Weisheit. Das Wissenwollen will die Erschütterung nicht. Die Verwandlung in das andere Denken aber ist nur möglich als jäher Sturz in das Bodenlose, um darin zu verharren.

Wenn wir einem blühenden Baum gegenüberstehen und den Baum im Lichte der Forstwirtschaft, der Botanik, oder der Ökologie vorstellen, dann haben wir den Baum schon fallenlassen. Der Baum stellt sich so vor, wie *wir* ihn vorstellen. Die Durchlässigkeit ist selbstverständlich. Eine einfache Frage ist: Wer stellt hier eigentlich vor? Der Baum oder wir? Ist nicht der Baum noch zuvorkommender als wir? Er hat zuvor sich uns so vorgestellt, daß wir uns in das Gegenüber zu ihm vorbringen können. Das gegenseitige Vorstellen durchschreitet ein Gegenüber. Dieses Gegenüber läßt sich nicht vorstellen - es ist der Abgrund - aber läßt es zu, daß der Baum sich vorstellt. Aber wem stellt der Baum sich vor? Uns Menschen?¹¹

Wer im einsamen Winter im Sturm den Strand entlanggeht, ist vom Dröhnen des Windes umgeben und durchdrungen. Wenn sich während des Rasens ein fremdes Geräusch hören läßt, z.B. einer eisernen Kette gegen einen Strandpfahl, gerät der Wanderer außer sich. Im Hören des Geräusches, das dem Naturgewalt nicht zuzugehören schien, sondern der Menschenwelt, und sich jetzt für die menschliche Weisheit als ein Fremdes entzieht, erfährt der Mensch seine *eigene* Fremdheit. Die Wellen und der Wind und die Kette würden auch dann gegeneinanderbrausen, wenn der Wanderer nicht dabei wäre. Sein Hören ist nur eine der Weisen, wie Wellen und Wind einander begegnen. Die Unwegsamkeit des Zwischen wird in einem kurzen Augenblick deutlich.

In einem solchen Augenblick zeigt sich, was ein Blick eigentlich ist. In der Neuzeit ist der Anblick das vorstellende Sichrichten des Menschen auf das Seiende, das zum Sichvorstellen genötigt ist. Blicken ist ein Akt des Vorstellens, als das Vor-sich-Bringen, das Überfallen der Dinge. Im eigentlichen Blicken aber werden wir angeblickt. Das Blicken ist nicht das Erfassen, sondern das Sichzeigen des Dinges selbst. Der Anblick - Platons *idea* - ist Anblick des Sichzeigenden selbst: es "west an", es ist dabei. Im Griechentum bedeutet Sein

Willen erfolgt. Ihr geht eine Wahl voraus, die Entscheidung zwischen zwei Wegen, deren einer zum *Sein* und der andere zum *Nichtsein* führt."

¹¹ Vgl. WhD, p. 17.

(*einai*) dabeisein (*pareinai*). Wesentlich ist hier: Das *pará* im *einai*, das Dabeisein meint *nicht*, daß das anwesende Ding als Gegenstand auf *uns*, die Menschen, zukomme. Das ist, was Heidegger bemerkt hat. Die Wellen sind bei dem Wind, der Strom ist bei dem Land, das er durchschneidet - und das menschliche Denken ist auch dabei, aus der Ferne. Nur als Ausgeschlossenes ist das Denken ebenfalls dabei.¹²

Wenn es dem Denken *Heideggers* daran liegt, den Baum, aber auch die Götter, das Dasein, das Tier und den Stein nicht fallenzulassen, sondern seinzulassen, wie sie selbst sind, dann kann es *uns* nur daran liegen, das Denken Heideggers in seinem Bezug zu den Dingen *unsererseits* nicht fallenzulassen, sondern es zu belassen, wohin es gehört: neben den Baum. Jede Auslegung, jede Hermeneutik, jedes Erklärenwollen, jedes Einpassen in die Philosophiegeschichte dieses Denkens ist Wissenwollen und als solches ein Überfall des Vorstellens, das die Unwegsamkeit überspringt. Auslegung kann nicht das Kennzeichnende des verwandelten Denkens sein. Im verwandelten Denken kommt es darauf an, daß das Denken sich freigibt und für dasjenige freihält, was sich dem Denken entzieht, und darin vielleicht schattenhaft zuspricht.¹³

Auch wenn das menschliche Sprechen immer ein Sprechen-über, d.h. ein vorstellendes Sprechen ist, ist das Sprechen, ob es das erfährt oder nicht, zuerst ein Antworten auf dasjenige, was es schon gekennzeichnet hat und noch immer vorzeichnet. Das Sprechen als Antworten ist nicht das Antworten auf eine Frage, sondern Gegenwort sein zu einem Wort.¹⁴ Das Wort ist nicht eine Einflüsterung, sondern das Kennzeichnende des Sprechens. Das Kennzeichnende ist nicht was gesagt wird, sondern der Ton und der Rhythmus, auf die das Sprechen gestimmt ist. Dieses Kennzeichnende könnte im Sprechen eigens hervorkommen. Das geschieht nur, wenn das Sprechen, das als Vorstellen nicht ohne Gründe kann und so zur lückenlosen Aneinanderreihung seiner Aussagen herausgefordert wird, sich von dem unüberbrückbar Anderen, dessen Züge sich innerhalb der Aussage vernehmen lassen, nötigen läßt. Manchmal reißt ein

¹² GA 54, p. 152; WhD, p. 144.

¹³ Vgl. SD, p. 38.

¹⁴ GA 77, p. 25.

Sprung über das Unüberbrückbare das tragend Abgründige so auf, daß es seinen Ton und Rhythmus ahnen läßt.

Das nichtvorstellende Denken ist nicht da. Es könnte ankommen. Das geschieht nur, so heißt es bei Heidegger, wenn wir unterwegs bleiben. Was bedeutet das? Daß das Denken unter Wegen, *inter vias*, zwischen verschiedenen Wegen, hin- und hergeht.¹⁵ Diese Wege sind die Bahnen, die das Sprechen kennzeichnen. Im Hin- und Hergehen zwischen diesen Bahnen, und in der unerwarteten Rückkehr zur selben Bahn, läßt sich manchmal dieses Zwischen als Durchgangsbereich selber vermuten.

Im Unterwegssein ist über den einen unumgänglichen und deshalb vielleicht einzigen Weg noch nicht entschieden, sagt Heidegger. Es durchwaltet unser Denken eine Unentschiedenheit. Es ist noch nicht in sein Eigenes angekommen. Das ist kein zu behebender Mangel, sondern unser Wesensort: die Unentschiedenheit zu bestehen zwischen der ersten großen Erschütterung von Sein und Denken, wie sie im Griechentum anfang, aber noch nie eigentlich geboren ist (die Erschütterung, in der das Rätsel des Unterschiedes zwischen dem Seienden und seiner Seinsweise hervorkam), und der anderen Erschütterung der gegenseitigen Durchlässigkeit von Sein und Denken, die in Heideggers Denken geahnt wird. Dieses Zwischen ist *unser* Ort, der Ort des "verwesenen Menschenwesens", d.h. des Menschenwesens, dessen Wesen unentschieden ist. Jedes Verlangen, die Unentschiedenheit unseres Wesens zu verlassen und eine Entscheidung *für unsere Generation* zu beanspruchen, ist eitel. Jede Mißbilligung der Lage der Unentschiedenheit, aufgrund eines Vergleichs mit einem noch unausdenkbaren "anderen Anfang", ist eitel. Von dem "anfänglichen Anfang", der zugleich sich und seinen Wesensbereich lichtet und in solcher Weise anfängt, wissen wir nichts. Wir können vielleicht seinen Boden bereiten - *aber nicht für uns*, nicht für unsere Kinder, sondern für unsere Enkel: eine sprunghaft von uns abgeschiedene Generation, ungeborene Menschenwesen.¹⁶

Als Platon von der Unterschiedenheit zwischen dem Seienden und seiner Weise des Erscheinens und Scheinens (seinem Sein) berührt wurde, die ihm die Durchlässigkeit von Sein und Denken zerriß (die Sonne ist sowohl die Erwär-

¹⁵ WhD, p. 61.

¹⁶ US, p. 65-6.

mende und Ernährende als auch das Band zwischen dem Sehen und dem Gesehenen), war seine Antwort die *paideia*, die Versetzung des ganzen Menschen aus dem Bezirk des zunächst Begegnenden in einen anderen Bereich, in dem das Seiende als solches erscheint, d.h. in seiner Seinsweise. Diese Versetzung in den Unterschied zwischen Seiendem und Erscheinungsweise ist die *periagôgê holês tês psychês*, das Geleit zur Umwendung des ganzen Menschen in seinem Wesen. So entsteht die Eingewöhnung, der Übergang der *apaideusia* in die *paideia*, die es dem Menschen erlaubt, die Sonne selbst, als das Licht des Seins, zu erblicken.¹⁷

Diese Eingewöhnung ist ein Wohnenlernen. Wenn etwas ans Licht kommt, seinen Anblick bekommt und in diesem Horizont aufscheint, d. h. sein Eigenes findet, dann findet es seinen eigenen Aufenthalt. Es wohnt und gestattet so dem Menschenwesen ein Wohnen. Wesen ist nicht zuerst *essentia*, sondern wähen, und zwar innerhalb der Begrenzung eines den Anblick gewährenden Horizontes. Schon Sokrates und Platon denken das Wesen von etwas als das Wesende im Sinne des Währenden. Aber die Forderung der Helle der Durchlässigkeit zwingt das Denken, das Währende als das Fortwährende (*aei on*) zu denken. Das Sein als das Fortwährende findet das Denken in dem, was sich als das Bleibende bei dem erweist, was vorkommt. Das Bleibende wird entdeckt im Anblick (*idea, eidos*). Heideggers Frage ist: Alles Wesende währt zwar - aber ist das Währende nur das Fortwährende?¹⁸

Was liegt darin, daß innerhalb der Erschütterung des Griechentums die Seinsweise des Seienden als *ousia, parousia* verstanden wird, und zwar in einer Bedeutung, die im Grunde das "Anwesen", den unmittelbar und jederzeit gegenwärtigen Besitz, die "Habe", das Bauerngut bedeutet? In der Anwesenheit, so wie sie seit den Griechen dem Abendland erscheint, liegt der Zug zur Beständigkeit und Beständigung. Das Wohnen, d.h. das Wesen, zeigt sich aus der Sorge um die Beständigung, aus dem Bauen. Das Bauen durchzieht nicht nur die Erscheinungsweise des Menschen und der Natur (*colere, aedificare*), sondern zugleich die dieser Seinsweise entsprechende Sprache. Die Sprache ist Sprachbau, *syntaxis*. Darin hat die Beständigkeit des Nominalen den Vorrang vor dem zeitlich Währenden des Verbalen.¹⁹

¹⁷ Vgl. PLW, p. 124.

¹⁸ VA, p. 34.

¹⁹ KM, p. 216-7.

Was die Sprache Heideggers kennzeichnet, ist nicht das Verbale, gegenüber dem Nominalen, sondern das Partizip, an dem sowohl das Verbale wie das Nominale teilhaben. Das Partizip weist auf die Zwiespältigkeit der Sprache zwischen dem Beständigen und dem Zeithaften. Von der Syntax her wird seit dem Anfang der Metaphysik der Aufbau der Sprachen vorgestellt. Wenn wir sagen, daß Heidegger *parataktisch* spricht, dann geschieht das nur aus einer Verlegenheit. Was er sagt, spricht nur dort, wo keine Wörter stehen, zwischen ihnen. Dieses Zwischenfeld wird in dem Ton und der Fügung der Worte auseinandergehalten, um seinerseits das Sprechen zu kennzeichnen. So ist, wenn es glückt, das Denken ein Ahnen dem Ding gegenüber wie ein Baum einem Strom gegenüber ist, und zwar aus dem Zwischen zwischen Denken und Ding selbst.²⁰

Wenn das empirische Denken nicht in die Helle des Seins als Anwesenheit vorrückt, sondern bei dem schon geworfenen Schatten des Unwegsamen bleibt, wenn es zunächst die Nacht behütet und die Helle beschattet, dann ist dieses Denken keine *paideia*. Es hat nichts zu lehren, es kann nicht wie eine Hebamme Wahrheit hervorkommen lassen. Der Lehrer muß es verstehen, belehrbarer zu sein als die Schüler. Das eigentliche Lernen bedeutet: empirisch werden, das Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung bringen, was sich jeweils an Wesenhaftem uns zuspricht. Machen wir den Versuch, ein Prüfstein für dieses unscheinbare Geschehnis zu sein.²¹

²⁰ Vgl. WhD, p. 114.

²¹ GA 65, p. 487; vgl WhD 49, 50.

2. Kapitel: Untergehen im Angesicht des abwesenden Gottes

Unser Denken ist kaum imstande, sich der Verführung zu widersetzen, unmittelbar auf seinen Gegenstand loszugehen, z.B. auf Heideggers sogenannte Gottesfrage. Das Denken übereilt die *Sache* des Denkens. Die Beziehung zwischen dieser Sache und dem Denken wird in der Vorstellung übersprungen. Es braucht eine lange zögernde methodische Vorbereitung, um eine Sache des Denkens wie das Wort *Gott* nicht mit Interpretationen zu überfallen, sondern aus ihr selbst her zu erblicken.

In seinem Spätwerk nennt Heidegger das sachgerechte Denken ein Erfahren.¹ Denken sei die Erfahrung des zu denkenden Sachverhalts selbst.² Eine Identität von Denken und Erfahren ist befremdend. Denken ist uns bekannt als Erfahren im Sinne des Ausfahrens, des Entwerfens, das sich in einer Erfahrung im Sinne des *experiri* oder des Experimentes bestätigen oder verwerfen läßt. Denken und Erfahren gehören zu einem Hin und Her, das als Zurückbeugung oder Reflexion bezeichnet werden kann. Denken ist die vorausgehende Eröffnung der nachträglichen Möglichkeit, von Erfahrung betroffen zu werden. Das Wort *Denkerfahrung* ist für das Denken eine arge Zumutung, eine ebenso arge Zumutung wie das von Heidegger hervorgehobene Wort *Wesenstatsache*.³ Auch das Wort *Wesenstatsache* hebt den Unterschied zwischen dem Wesentlichen und dem Tatsächlichen, also zwischen dem Denkbaren und dem Erfahrbaren, auf.⁴

Am Schluß des Vortrags *Die Frage nach der Technik* aus dem Jahre 1953 wird die Fügsamkeit des Denkens im Fragen gefunden. Das Denken ist in *Das Wesen der Sprache* aus dem Jahre 1957 eine Erfahrung der Selbstverständlichkeit

¹ GA 13, p. 233.

² SD, p. 57, vgl US, p. 179.

³ GA 4, p. 177, WhD, p. 155, GA 50, p. 131-3, N2, p. 335.

⁴ GA 49, p. 62.

des Denkens als Fragen. Der Technik-Vortrag bewegt sich bereits im Sachverhalt, daß die eigentliche Gebärde des Denkens *nicht* das Fragen sein kann.⁵ Es widerfährt dem Denken, daß das Fragen die Möglichkeit des Denkens als Erfahrens übersprungen hat.

Das Wesentliche einer Frage ist, daß sie *gestellt*, und dadurch *etwas* in Frage gestellt wird. Wenn eine Frage gestellt wird, wird die aus diesem Fragen hervorkommende Erfahrung ihrerseits zuvor so entworfen, daß sie sich dem Fragenden darbietet. Das Verhältnis zwischen Frage und Antwort selbst steht nicht in Frage. Dieses Verhältnis ist das unerschütterlich Zugrundeliegende. Im Fraglichen bleibt das Fragwürdige, das Verhältnis zwischen Denken und Erfahren selbst, weg. Das bloß Fragliche macht uns nicht betroffen. Das Fragwürdige aber herrscht in einer Würde, die von uns verlangt, daß wir sie würdigen, d.h. ihr entsprechen, *vor* jeder gestellten Frage.⁶ Dieses betroffene Entsprechen ist die Erfahrung des Denkens.

Das Stellen und Beantworten von Fragen geschieht unter dem Zeichen der Radikalität. Die Radikalität ist eine *bestimmte* Offenheit für Erfahrung, insofern als das radikale Sich-offen-Stellen und Feststellen des Fragens schon im Bereich der *radix*, der Wurzel, des Begründens geschieht: Denken als Fragen ist das Suchen von ersten und letzten Gründen. Es hat von vornherein die Möglichkeit einer Erfahrung des grundlosen Bereichs zwischen Denken und Erfahren fahrenlassen.

Der Denkversuch Heideggers liegt in einer Erschütterung, die schon vor dem Hin und Her von Denken und Erfahren über ihn gekommen ist. Die in der Neuzeit vergessene, aber im Verborgenen noch waltende Erschütterung des griechischen Anfangs des Denkens liegt darin, daß der Mensch aus den Verhältnissen des ihm zunächst Begegnenden in den *Bereich* des Begegnens von Mensch und Seiendem versetzt wurde: in das Licht, nicht als Gegenstand des Sehens, sondern als Horizont, in dem das Sehen und das Erscheinen einander erreichen.⁷ Das Denken Heideggers ist durch eine weitere Erschütterung gezeichnet. Wenn das Denken in diesem offenen Zwischen verharret und dieses nicht

⁵ US, p. 175-6.

⁶ GA 50, p. 143.

⁷ Vgl. PLW, p. 124.

verabschiedet, um es in einem Fundierungszusammenhang mit dem Seienden zu befragen, ist es ihm verwehrt, Denken zu bleiben. Das Joch des Lichtes als Durchgangsbereich von Sein und Denken ist gebrochen. Sein und Denken entsprechen einander nicht. Das Licht des Seins entzieht sich dem Denken. Das Denken als Begründen und das Sein als sein Grund ziehen aneinander vorbei. Wenn das Denken den Bezug des Denkens zum Sein selbst erfährt, kann es sich nicht wieder auf einen Grund beziehen. Das Denken kann nicht mehr in der Radikalität gefunden werden. Das Reichen in den Bereich ohne Gründe, ohne Bezug zum Denken, den Ab-grund des Denkens - das ist die Erfahrung des Denkens.⁸

Am Anfang der *Zollikoner Seminare* nennt Heidegger die Vorstellungen des Subjektes *Kapselvorstellungen*. Das Vorstellen ist abgekapselt gegen das Erfahren dieses Vorstellungscharakters selbst. Die Einkapselung betrifft nicht primär die Abgeschlossenheit des Subjektseins, sondern die Subjekt-Objekt-Beziehung als solche. *Kapselvorstellung* ist ein Pleonasmus. In Leibniz' *Monadologie* kommt das Wesentliche der heute weltweit waltenden Kapselvorstellung zur Sprache: Vorstellen ist nicht auf das menschliche Denken beschränkt. Jedes Seiende stellt die Welt, und darin sich selbst vor. Das Vorstellen ist das Zueinander der sich vorstellenden Welt und des die Welt, und darin sich selbst vorstellenden Seienden, der Monade. Die Monaden brauchen keine Fenster. Sie sind immer schon draußen, denn sie stellen die Welt vor.

Hat Leibniz die Fensterlosigkeit der Monade in einem Entwurf des Denkens, in einem Fragen gesucht? Das ist unmöglich. Die Fensterlosigkeit, als Erfahrung eines Draußenseins, ist Leibniz *vor* jedem Denkentwurf als Wesen des Denkens widerfahren. Leibniz verstand die Fensterlosigkeit zwar in der Sprache von Subjekt und Objekt, aber *vor* dieser Auslegung hat die Erfahrung des Draußen ihn schon aus diesem selben Draußen besucht. Leibniz' Denken ist vor diesem Denken von einer Denkerfahrung durchstimmt.⁹ Diese Erfahrung zeigt: Das Wesen des Denkens liegt im Erfahren dessen, was in Frage kommen kann.¹⁰ Aber dann ist das Wesen des Denkens nicht denkerisch. Es liegt außerhalb des Denkens.

⁸ GA 79, p. 154.

⁹ Vgl. GA 24, p. 427.

¹⁰ Vgl. US, p. 175.

Im befremdenden Wort *Denkerfahrung* liegt dieses vorgängige Nicht-Denken. Die selbstverständliche Helle des Denken- und Erfahrenkönnens, die gegenseitige Durchlässigkeit von Sein und Denken, ist in Heideggers Denkerfahrung zerrissen. Die Erfahrung einer Einkapselung, also einer Abgrenzung des Vorstellens, ist aber nur dann möglich, wenn ein solches Zerreißen *geschieht*, das Reißen, in dem sich das ganze Vorstellen als von etwas unüberbrückbar Anderem abgetrennt zeigt. Erst aus der Erfahrung der Abgetrenntheit selber ist die Abkapselung des Vorstellens zu erfahren.

Das Eigentümliche einer Denkerfahrung ist, daß sie nicht da ist. Unserem Denken als Vorstellen ist von der Möglichkeit einer *Erfahrung* dieses Vorstellens nichts bekannt. Das Vorstellen findet gerade an Denk- und Erfahrungsmöglichkeiten keine Grenze. Im Vorstellen ist das Grenzenlose entscheidend.¹¹ Heidegger nennt in bezug auf das Vorstellen das Grenzenlose *entscheidend* - aber gerade eine solche Entscheidung, ein solcher Riß, ist innerhalb der Grenzenlosigkeit des Vorstellens unerfahrbar. Wir sind schmerzlos, für uns ist der Riß der Abkapselung selbst nicht da. Vielleicht sind wir aber noch nicht wesentlich empirisch.

Wenn wir meinen, den Riß zu erfahren, sind wir, wie im Märchen vom Hasen und dem Igel, schon von der unbegrenzten Unterschiedslosigkeit des Vorstellens umgeben. Wir erfahren täglich das Gräßliche des Abreißens des Lebens bei Krankheit, Unfall oder Krieg. Heideggers Denken mutet uns zu, daß wir nichts von Sterben und Sterblichkeit wissen, da der Tod nur aus dem Draußen schlechthin und damit in einem noch nie angekommenen Zerreißen des Denk- und Erfahrbaren erfahrbar wäre. Aber eine solche "Entscheidung" zwischen dem Sterben als Ableben und dem sterblichen Sterben ist uns auf eine wesentliche Weise zuwider. Die Höhe der Sprache Heideggers sei nicht auf der Höhe dessen, was in den Vernichtungslagern des Zweiten Weltkrieges geschehen ist, heißt es darum in der Literatur.¹² Weder in dieser Literatur noch in den Vorfällen, die sie hervorhebt, ist die Tiefe der großen Erschütterung, die sie durchfährt, eigens erfahren.

Solange auch die gräßlichste Erfahrung sich innerhalb der Herrschaft des Vorstellens, und das heißt des Grundes, aufhält und sich so auf das Subjektsein

¹¹ Vgl. GA 65, p. 136.

¹² Derrida, *Antwort*, p. 160.

als ihre selbstverständliche Mitte bezieht, verbleibt es in der Abkapselung des sich selbst repräsentierenden Lebens. Das Erfahren gehört zu der Unbegrenztheit des reflexiven Vorstellens, zum Er-leben. Erlebnis und *ego cogito* sind dasselbe. Das Wesen des Menschen wird nicht erfahren - es ist zuvor auf die Vorgestellt-heit festgelegt. Die Erschütterung der Denkerfahrung bedeutet: Im Erlebnis wird der Herkunftsbereich außerhalb des Hin und Her von Denken und Erleben, außerhalb der Vorstellung des Menschen, *nicht* erfahren. Der Riß der eigentlichen Erfahrung durchfährt nie das Erlebnis - auch nicht das Erlebnis des unvorstellbar Schauerhaften. Jedes Erlebnis ist die Abkapselung gegen ihr Wesen als Kapselvorstellung.

Das Denken ist ein Noch-nicht-Denken, das Erfahren ist ein Noch-nicht-Erfahren. Die Denkerfahrung kann nur vorbereitet werden. In der Vorbereitung der Denkerfahrung waltet aber schon die Selbigkeit von Denken und Erfahren.¹³ Wenn die Vorbereitung einer Denkerfahrung noch ein Entwurf genannt werden könnte, dann wäre dieser Entwurf ein Sich-Wegwerfen von sich selbst, das in sich schon ein Widerfahren ist: *als* Sich-Entwerfen weggeworfen, entrückt aus seinem schon festgestellten Wesen. Das Werfende im Entwerfen ist nicht *der* Mensch - der Mensch wird in die Ek-stasis entsetzt, in das Draußen schlechthin, und zwar aus dem Draußen schlechthin heraus.¹⁴

Keiner von uns erfährt, was uns hier zugemutet wird: Es ist uns, seit das Denken Heideggers bei uns eingebrochen ist, überhaupt verwehrt, denkend zu entwerfen, also aus einem Vorgriff des Denkens dasjenige auszulegen, was vorliegt. Hermeneutik ist Kapselvorstellung. Das Fragwürdige entzieht sich. Der hermeneutische Entwurf ist ein Vorgriff der Vollkommenheit: der Verstehbarkeit, des Angesprochenwerdens. Vorgriff ist Angriff, Angriff gegen die Anspruchslosigkeit des Draußen schlechthin. Das eigentlich Hermeneutische ist nicht die Auslegung, sondern das Hermetische: es untersteht, vor jedem Fragen und Auslegen, der unvordenklichen Botschaft des Außerhalb des Denkens.¹⁵

Das bisherige Denken stand unter hohen Ansprüchen: Es sollte Wissen und Lebensweisheit geben, es sollte Welträtsel lösen und Kräfte zum Handeln

¹³ SD, p. 57.

¹⁴ Hum, p. 168.

¹⁵ US, p. 121-2.

verleihen. Das Denken erfährt, daß dies eine Überschätzung des Denkens ist. Die Ansprüche an das Denken hindern uns daran, auf eine ungewöhnliche Anspruchslosigkeit zurückzugehen.¹⁶ Wenn Worte wie *Gott*, *Gottheit*, das *Heilige* und das *Heile* je sprechen, dann nur innerhalb einer Anspruchslosigkeit.

In *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* fragt Heidegger, ob der vermeintliche ontische Glaube an Gott nicht im Grunde Gottlosigkeit sei.¹⁷ Diese Frage ist weder religiös noch theologisch. Sie beruht auf der Erfahrung, daß das Sprechen von einem Gott vorstellend, und damit gegen die Erfahrung dessen, was *Gott* heißen könnte, abgekapselt ist. Eine Gottesfrage Heideggers kann es nicht geben. Die Erfahrung zwingt das Denken, von Gott zu schweigen.¹⁸

Die Notwendigkeit eines solchen Schweigens liegt darin, daß das Denken seit seinem griechischen Anfang Onto-Theologie ist. Das Onto-Theologische des Denkens hat nichts mit der Unmöglichkeit zu tun, zum Gott der Philosophen zu beten oder ihm zu opfern.¹⁹ Dann könnte ein Gott der Erfahrung dem Gott des Denkens gegenübergestellt werden. Die religiöse Erfahrung der Neuzeit ist aber *als* Religiosität religiöses *Erleben*. Es gehört als solches zum Hin und Her des Vorstellens.²⁰ Das Religiöse ist der Bezirk, in dem schlechthin und zu jeder Zeit von Gott und den-Göttern gesprochen werden kann.²¹ Wer den Gott Pascals dem Gott der Philosophen gegenüberstellen möchte, befindet sich in der Logik des Herzens - also noch immer in der Logik, im Vorstellen. Die Logik des Herzens zeigt, daß das Vorstellen im Sinne der *ratio* noch erweitert werden kann, nämlich um das Gebiet dessen, was nicht berechnet, wohl aber geliebt werden kann, im Herzen zu präsentieren. So wird der weiteste Umkreis des Seienden im Innenraum des Herzens präsent.²² Die Kapselvorstellung des *ego cogito* vollendet sich.

¹⁶ WhD, p. 161.

¹⁷ GA 26, p. 211.

¹⁸ ID, p. 45.

¹⁹ ID, p. 64.

²⁰ ZW, p. 70.

²¹ GA 50, p. 108.

²² *Wozu Dichter?*, p. 282.

Gerade in dieser Entschränkung und Vollendung der Logik in der Logik des Herzens verbirgt sich die Möglichkeit einer Denkerfahrung. Die Entschränkung durchquert die Helle der Besprechbarkeit. Die Helle der Besprechbarkeit entläßt die Entfesselung des Denkens und des Erlebens. Die Helle selbst ist die *wesentliche* Abwesenheit der Begrenzung. Innerhalb dieser Abwesenheit spürt die Denkerfahrung die Unentschiedenheit des Unbegrenzten. Es ist noch nicht über die Möglichkeit einer Begrenzung, eines Risses durch die unbegrenzte Helle, entschieden. Aber ein solcher Riß kündigt sich in der Vollendung, d.h. im Aufkommen eines geschlossenen Ganzen, an.

Hier kommen wir dem Wesen des abendländischen Denkens als Onto-Theologie näher. Im Abendland verbirgt sich eine Ungebundenheit, eine Unentschiedenheit. Das Denken ist seit seinem Beginn bei den Griechen - noch *ungebunden* an diese Titel - Ontologie *und* Theologie.²³ Es ist besser, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen, nicht weil wir atheistisch oder die Götter entflohen sind, sondern "aus der Erfahrung eines Denkens, dem sich in der Onto-Theo-Logie die noch *ungedachte* Einheit des Wesens der Metaphysik gezeigt hat".²⁴ Diese Denkerfahrung der Einheit des Ontologischen und des Theologischen ist die noch verborgene Erfahrung einer Begrenzung, eines Risses innerhalb der Unentschiedenheit des Denkens des Abendlandes.

In der *Metaphysica* E von Aristoteles stoßen wir auf die Unentschiedenheit, innerhalb der der Gott in das Denken kommt. Aristoteles sagt da: Es gibt eine erste Philosophie, die vom Ganzen des Seienden handelt. Das Ganze des Seienden nennt Aristoteles *to theion*. Dieses Ganze fragt um einen Höchsten und Letzten, um ein *timioðaton genos*: das Göttliche. Aber zugleich handelt die erste Philosophie vom Seienden *als* Seienden, d.h. vom Licht, in dem das Seiende sich als solches zeigt. Die Unentschiedenheit der Metaphysik und damit des Abendlandes liegt darin, daß das Sein sowohl als Ganzheit unter einem Höchsten und Letzten als auch im Lichte des Als, d.h. des Lichtes der Wahrheit des Seins, gesehen wird.²⁵ Die erste Philosophie ist auf unentschiedene Weise zugleich

²³ ID, p. 45.

²⁴ ID, p. 45.

²⁵ GA 29/30, p. 50, 65; WiME.

Wissenschaft vom Sein (Helle) und Wissenschaft vom Übermächtigen (Dunkel).²⁶

Das Seiende im Ganzen erscheint Aristoteles als *to theion*: das All-umgreifende und Überwältigende. Das Wesentliche der Theologie in dem Titel *Onto-Theologie* ist nicht das Suchen des Gottes als Urgrund des Seins, sondern das Betroffensein vom Übermächtigen. Was der neuzeitliche Gott, der Gott als *causa sui* und als Erlebnis, unerfahrbar macht, ist das *Gotthafte* des griechischen Gottes: das Übermächtige des Seienden im Ganzen.

Wenn sich aber das Denken in eine Erfahrung des *Ganzen selbst* verwandelt, gerät es in eine neue Entsetzung. Es erfährt die Geworfenheit. Jedes Denken befindet sich, bevor es Denken ist, inmitten eines Umfassenden, das sich dem Denken entzieht. Die Weite dieses Umfassenden ist wechselnd.²⁷ Es herrscht die Streuung und die Zerstreuung.²⁸ Diese ständige Veränderung stürzt das Denken und das Erfahren in die uralte Verwirrung. Der Abgrund waltet. Das Ungelichtete des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-Wahrheit, ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden. Sie ist auch älter als jedes Denken.²⁹

Das Sein erscheint den Griechen nicht nur im Ganzen des Seienden, sondern zugleich im Seienden als solchem. Im *als solchem* liegt die erste Erschütterung des Abendlandes: die Hinwendung zum Licht als dem Element, in dem Denken und Sein sich begegnen. Diese Erschütterung wurde aber sofort beruhigt in dem Denken dieses Lichtes als *idea*, als Anblick für dasjenige, das den *Seienden* gemeinsam ist.

Im Jahre 1970 sagt Heidegger: "Wir denken immer noch übereilt am Geheimnis des 'Nicht' und des Nichts vorbei".³⁰ Die Erfahrung des Nichts hat mit der uns bekannten Angst, das heißt mit der Angst als Erlebnis, nichts zu tun. In der Erfahrung des Nichts geschieht die zweite Entsetzung: Nicht nur wird das Seiende im Ganzen zum Entgleiten gebracht, sondern zugleich verschlägt es

²⁶ GA 26, p. 13.

²⁷ WG, p. 52.

²⁸ GA 26, p. 211.

²⁹ WW, p. 89.

³⁰ GA 13, p. 220.

uns vor Angst das *Wort* - das Als fällt weg. Wir selbst entgleiten inmitten des Seienden als solchen mit. Die zweite Durchschütterung zeigt, daß dasjenige, was nun als *Nichts* bezeichnet wird, das wesenhaft Abweisende ist.³¹ Es ist dem Denken unmöglich, in ihm heimisch zu sein. Dies liegt nun nicht darin, daß in dieser Abgeschiedenheit die Dunkelheit waltet, im Gegenteil: Das Nichts ist die übergroße, alles verzehrende Helle. Was hier erfahren wird, ist " ... daß wir dort, wo die Helle reine Helle ist, also über das uns gemäße Maß hinaus und ohne Rücksicht auf uns nur Helle ist, daß wir da gerade vor lauter Helle nichts mehr sehen".³² Wenn die Helle als die ursprüngliche Wahrheit des Seins bezeichnet werden kann, dann erfährt das Denken, daß die Wahrheit des Seins vom Denken unabhängig ist. Der Mensch für sich vermag über die Wahrheit nichts.³³

Das abendländische Denken an das Seiende als das Seiende hat die übermäßige Helle als sein eigenes Wesen schon übersprungen, wie es auch die Unwahrheit des Seienden im Ganzen übersprungen hat. Das Entsetzende der Denkerfahrung Heideggers ist, daß erst innerhalb der Unbezüglichkeit von Helle und Wirnis die Offenheit des Seienden als eines solchen im Ganzen hervorkommt.³⁴

Die Unentschiedenheit der Onto-Theologie zeigt sich in der Unentschiedenheit des Denkens selbst. Die planetarische Herrschaft des Denkens als universalen Vorstellens ist zugleich in seinem Wesensanfang ein einzigartiger Vorfall. Das Universale ist zugleich auf seinen abendländischen, d.h. griechischen Grund beschränkt, daß nämlich Sein und Denken als *Grund* erscheinen. Das Universale und das geschichtlich Beschränkte des Denkens als Vorstellen ziehen aneinander vorbei. Vor diesem zweideutigen Hintergrund spielt sich die weltgeschichtliche Unentschiedenheit des Denkens ab.³⁵ Daß der gegenwärtige planetarisch-interstel-

³¹ WiM, p. 9, 11.

³² GA 55, p. 33.

³³ GA 77, p. 147. Die Helle der Wahrheit ist die reine Unmittelbarkeit, und schließt als solche jede Möglichkeit des Denkens aus. (GA 65, p. 244) "Unmittelbar hat die Wahrheit des Seins nicht mit dem Seienden, nichts mit dem Menschen und nichts mit dem Menschenwesen zu tun." Es wird da etwas hinzugefügt, das uns jetzt nur eine Vermutung sein kann: "Nur der Vorbeigang dessen was Gott genannt wird eröffnet ein Zwischen", das Zwischen nämlich zwischen dem unbezüglichen Dunkel des Seienden im Ganzen und der unbezüglichen Helle des Seins - ihre Einheit.

³⁴ Vgl WiM, p. 11.

³⁵ GA 79, p. 98.

lare Weltzustand zugleich in seinem Wesensanfang auf den griechischen *logos* beschränkt ist - das ist, was Heidegger als eine *Wesenstatsache* erfährt.³⁶

Im griechischen Anfang klaffte der Unterschied zwischen dem Seienden im Ganzen und dem Seienden als solchem auf. Die Mitte dieser Erschütterung ist der Bindestrich innerhalb des Wortes *Onto-Theologie*. Die griechische Antwort auf diese Erschütterung liegt in der Hervorhebung des Seins als ständiger Anwesenheit, gegen das Ungestaltete aller Wirrnis. Die Helle des Seins erscheint als der feste Umriß des Anblicks, der die Grenze gegen alles nur Forttreibende und Grenzenlose ist.³⁷ So herrscht die ständige Anwesenheit gegen das Verborgene und Sichentziehende als *privatio*, als *mê on*.

In der griechischen Erschütterung ist *das Verhältnis selbst* zwischen der beständigen Anwesenheit und dem, was sich als Unständiges, Gestaltloses, Forttreibendes aufdrängt und alsbald entzieht, unentschieden.³⁸ Die zweite Entsetzung, die Heidegger widerfährt, ist die Versetzung in dieses Verhältnis selbst.

Metaphysik ist die Selbstverständlichkeit der Entsprechung von Sein und Denken. Diese Entsprechung fordert, daß Sein und Denken als Grund vorgeprägt sind. Das Sein als gründender Grund nimmt das Denken als Begründen in Anspruch. Die Selbstverständlichkeit des Grundes, die in Leibniz' *principium rationis* zum Ausdruck kommt, schwebt jedoch in der Unentschiedenheit. Einerseits ist das Sein als Gestalt die *ergründende* Einheit des Allgemeinen für das Seiende, andererseits ist das Seiende die *Begründung* des Seins, nämlich als das höchste Seiende, das Göttliche.³⁹ In dieser Zweideutigkeit ruht auch die Theologie. Es wird ausgehend von einer unbedachten und unerfahrenen Unentschiedenheit des göttlichen Bereiches übereilt vom Gott und dem Göttlichen gesprochen. Das ist, was Heidegger *Entgötterung* nennt: Die Entgötterung ist der

³⁶ GA 4, p. 177.

³⁷ GA 45, p. 130.

³⁸ GA 45, p. 160.

³⁹ Vgl. ID, p. 49, GA 79, p. 148: "Die Zweideutigkeit der Metaphysik ist die Zweideutigkeit der Onto-Theologie: das Sein ergründet das Seiende, das Seiende begründet das Sein. Das Wort *Grund* deutet einmal auf Vorliegendes als den anwesenden Boden und Grund, meint zum anderen aber nichts Anwesendes, sondern das Anwesen selber".

Zustand der Entscheidungslosigkeit als Boden für das Erscheinen des Gottes und der Götter.⁴⁰ Das jüdisch-christliche Prophetentum überspringt diese verborgene Entscheidungslosigkeit im übereilten Anrufen des Gottes und Rechnen auf die Sicherheit einer Rettung.⁴¹

Das griechische Wort *symbolon* kann nicht ohne weiteres mit unserem Wort *Symbol* übersetzt werden, weil *symbolon* zuerst auf eine Spaltung deutet, z.B. eines Ringes, in zwei Hälften. Nur aus dieser Spaltung heraus ist es möglich, daß die Besitzer der zwei Hälften sich als zueinander gehörend, z.B. als Gastfreunde, erfahren. Die Spaltung des Ringes ist ein Riß, der als solcher ein Zusammengehören ermöglicht. Daher bedeutet *symbolon* soviel wie die Fuge, die Naht, das Gelenk.⁴²

Es ist gefährlich, ein ontisches Verhältnis als Symbol des Ontologischen zu benutzen. Die Trennung der Helle und des Abgründigen ist keine Spaltung wie die eines Ringes. Und doch durchzieht ein Riß die Schrecknis der unmittelbaren Helle *und* die Wirrniss des Abgründigen. Dieser Riß hält Helle und Dunkel aus- und zugleich zueinander und ist so ein *symbolon* in einem unerhörten Sinne, nämlich als Fügung der Wahrheit selbst. Was zuerst das Chaos der Nicht-Unterschiedenheit zu sein scheint, ist das Chaos als das Gähnende, Aufklaffende, ein Aufreißen der Unterschiedenheit, das zugleich die Helle begrenzt.⁴³ Dieses Reißen als Sich-ineinander-Fügen der Helle und des Dunkels ist ein Ziehen von Furchen, in denen sich Helle und Dunkel voneinander abheben und so zueinander gehoben, aufgeschlossen werden. Der Riß des Unter-Schiedes läßt die reine Helle glänzen und das Dunkel dämmern.⁴⁴ Dieses Zeichnen des Risses ist das Wesen der *Sprache*. Wäre das Auseinander von Helle und Dunkel nicht das Zueinander

⁴⁰ ZW, p. 70. Vgl. F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, p. 359 "Wenn überhaupt, dann kann sich nur in der ekstatischen Nähe des Menschen zur Lichtung des Seins die Entscheidung vollziehen, "ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann" (GA 9, p. 338). Die Entscheidungen, von denen hier die Rede ist, sind solche im Ur-Bereich der in Zuwurf und Entwurf geschehenden Lichtung des Seins."

⁴¹ GA 4, p. 114.

⁴² GA 29/30, p. 445.

⁴³ Vgl. GA 65, p. 381.

⁴⁴ Vgl. US, p. 27, 28.

eines Risses, dann müßte das Chaos sich im Feuer der eigenen ungelöschten Glut verzehren.⁴⁵ Anders gesagt: Das Nichts ist nicht die alles verzehrende Helle, sondern eine helle Nacht. Das Nichts nichtet, es durchreißt sich selbst und öffnet so den Bezirk des Seienden als solchen im Ganzen.

Wenn Heidegger das Sein das *transcendens schlechthin* nennt, dann heißt das: Die Helle des Seins übertrifft sich selbst, nicht in ein Anderes, sondern das Sein durchreißt sich selbst, es reißt seinen eigenen Bezirk auf. Dieses Bezirken ist ein Schneiden, griechisch *temnein*. Dieses Schneiden ist das Aufgehen des Zeichnenden, des Wortes. Das Wort *templum* rührt vom *temnein* als Reißen her. So kann Heidegger die Sprache den durchschnittenen Bezirk, das *templum* des Seins nennen.⁴⁶

Hier ist an der Sache des Denkens als Empirischwerden festzuhalten. Auch im Zueinanderfinden der Helle und des Dunkels bleibt das *menschliche* Denken von diesem Zueinanderfinden ausgeschlossen. Die eigentliche Sprache als zeichnender Riß ist nichts Menschliches. Wir dürfen, so heißt es in *Unterwegs zur Sprache*, das Zeichnen und das darin hervorkommende Sich-Zeigen weder ausschließlich noch maßgebend dem menschlichen Tun zuschreiben. Das Sichzeigen kennzeichnet als Erscheinen das An- und Abwesendsein des Anwesenden jeglicher Art und Stufe.

Die Schwere, die auf der Vorbereitung einer Denkerfahrung lastet, besteht darin, daß das Licht der Wahrheit unabhängig vom Menschen ist und bleibt - und zugleich eine Beziehung zum *Wesen* des Menschen ist.⁴⁷ Das Sein braucht das Wesentliche des Menschen, das aber nichts Menschliches ist, nämlich das *Denken*. Das bedeutet keineswegs, daß das Denken das *menschliche* Denken auch erreicht.

Die Sprache ist das *templum* des Seins, nicht des Menschen. Es ist die Sprache, die spricht, nicht der Mensch. Der Mensch ist von der Sprache

⁴⁵ GA 65, p. 488.

⁴⁶ GA 5, p. 310.

⁴⁷ GA 77, p. 147. Die Unabhängigkeit der Wahrheit vom Menschen enthält *als solche* den Grundgedanken Heideggers, daß das Sein das Menschenwesen brauche. "Der Mensch ist dergestalt vom Seyn ausgeschlossen und doch gerade in die Wahrheit des Seyns hineingeworfen" (GA 65, p. 488). In dem Heraklitband ist es knapp gesagt: (GA 55, p. 379) "Wie, wenn das Sein des *legein* bedürfte, weil es, das Sein, das Unabhängige ist?"

ausgeschlossen. Diese Ausgeschlossenheit ist der Riß selbst, den die Wahrheit braucht, um zum Scheinen und Glänzen zu kommen. Vielleicht kommt die Abgeschlossenheit dieses Scheinens und Glänzens dann auch einmal im menschlichen Denken an, wenn es eine Denkerfahrung wird.

Wenn ein Riß das Chaos durchfährt, dann finden Helle und Dunkel zueinander. Die Zeichnung der Sprache als *templum* ist eine Milderung oder Beschattung des Auseinanderfahrenden. In dieser Kühlung verschwindet das Gegenstrebige nicht, es wird besänftigt. Nur wenn das *menschliche* Denken nicht länger das schattenlose Licht der Vernunft ist, sondern als Erfahrung *seinerseits* Beschattung und Milderung gibt, wenn es dem dunklen Licht zugehört, ist es manchmal möglich, daß es der Sprache entspricht. Die Denkerfahrung ist die Ankunft des Besänftigenden, in dem das Dunkle nicht die Finsternis ist, sondern als Dunkelheit das Lichte bei sich hält. Es wird zugleich erfahren, daß das Licht nichts ins Erscheinen hebt, wenn es in eine bloße Helle, "heller als tausend Sonnen", auseinanderbricht.⁴⁸

Aber: Die Erfahrung als Beschattung *bleibt* von ihrem Ursprungsbereich, in dem Helle und Dunkel aufklaffen, ausgeschlossen. Das Ausgeschlossensein wird durch die Erfahrung der Anspruchslosigkeit nur besänftigt. Die Anspruchslosigkeit kommt *als* Anspruchslosigkeit im Dunkel zum Scheinen. Die Denkerfahrung verwahrt das Nächtliche im schattenlosen Lichte der Vernunft. Das Wort *Nüchternheit* kommt von *nocturnus*: nächtlich. Das Nächtliche beschattet die übergroße Helle. Das Nüchterne aber ist auch das Reine, das die uralte Verwirrung des Nächtlichen in seiner Sprache bündigt. Die Denkerfahrung ist die Ernüchterung des Denkens.

Das Wort *Untergang* deutet nicht bloß auf Ableben oder Verfall. Untergang ist die Verabschiedung der Helle des Tages. Der Untergang des Tages, die Nacht, ist als Dämmerung ein dunkles, besänftigendes Licht. Sterbliches Denken muß sich in das Dunkel der Brunnentiefe hinablassen, um bei Tag den Stern zu sehen.⁴⁹ Das Untergehen in das Dunkel läßt erst den überhellen Tag des Vorstellens aufleuchten. Erst dann kann der Stern, das heißt die Sprache als Zeichnung der Helle, gesehen werden.

⁴⁸ GA 79, p. 93.

⁴⁹ GA 79, p. 137-8.

Heidegger hat es gezeigt: Nur im Lichte des Satzes vom Grund kommt der Gott in das Vorstellen. Es soll, so heißt es in den *24 Sätzen* von Leibniz, einen Grund geben, weshalb eher etwas ist als nichts. Dieser Grund soll sich in einem wirklichen Seienden befinden: Gott. Diese Begründung, weshalb eher etwas ist als nichts, ist ein Aufstand gegen das Nichts - und so eine alsbald verschwindende Erfahrung des Nichts.

In seinen Erörterungen des Satzes vom Grund läßt Heidegger auf die unerwartetste Weise innerhalb der Herrschaft des Satzes vom Grund das Wegfallen des Grundes aufklaffen. Der Satz vom Grund selbst hat keinen Grund. Der Satz vom Grund sagt nur, *daß* Gründe zugeordnet werden sollen, nicht aber, *was* ein Grund ist oder *auf welche Weise* nun eigentlich etwas ein Grund sein kann. Es ist unentschieden, ob der Satz des Grundes *vom* Denken gestellt ist (in diesem Fall entbehrt das Denken eines Grundes), oder *über* das Denken (in diesem Fall gehört der Grund nicht zum Denken). Wohin wir blicken mögen, die Erörterung des Satzes vom Grund gerät schon bei den ersten Schritten ins Dunkle.⁵⁰ Der Satz vom Grund ist der Abgrund des Denkens. Wenn wir bei diesem Abgründigen bleiben, scheinen wir ins Bodenlose zu stürzen. Doch etwas anderes tritt ein: Der Satz vom Grund bestürzt uns, und zwar aus einer Richtung, die wir nicht vermuten.⁵¹

Leibniz' Formulierung des Satzes vom Grund als *principium reddendae rationis* deutet an, daß das Zwischen zwischen Helle und Abgrund schon gezeichnet ist. Was in Leibniz' Grundsatz nicht thematisiert wird, ihn aber im Innersten kennzeichnet, ist das Gerundivum *reddendus*. Der Grund *soll* zugestellt, zurückgegeben werden. In diesem Sollen liegt der Anspruch des Grundes auf seine Zuordnung. Dieser Anspruch durchstimmt die Entsprechung von Sein und Denken, ohne daß der Mensch seinerseites diesen Anspruch zu bedenken braucht. Wir bewegen uns überall im Strahlungsbereich des Anspruchs auf Zuordnung des Grundes und haben es zugleich ungewöhnlich schwer, eigens auf diesen Anspruch zu achten, um darin *die* Sprache zu vernehmen, die der Anspruch eigentlich spricht.⁵²

⁵⁰ SG, p. 23.

⁵¹ SG, p. 105.

⁵² SG, p. 57.

Der Anspruch im Satz vom Grund spricht vor allem menschlichen Denken über das menschliche Denken hinweg. Diese Sprache waltete schon 23 Jahrhunderte - und vielleicht noch viel länger -, ohne bedacht zu werden, bis Leibniz der Anspruch ins Auge fiel. Der Blick von Leibniz war hermetisch.⁵³ Der Anblick, dem Leibniz' Denken entsprach, ist selber ein Riß innerhalb des bis dahin schlafenden Anspruchs. In diesem Riß leuchtete die Sprache des Anspruchs auf. Heidegger nennt dieses Aufleuchten das Ende der *Inkubationszeit* des Anspruchs im Satz vom Grund.⁵⁴ *Inkubation* deutet auf ein Brüten hin, z.B. einer Entzündung, bevor sie hervorbricht. Das hier hervorgehobene Brüten ist aber das verhaltene Schweigen eines Anspruches, der in der Unentschiedenheit verharret, um auf eine überraschende Weise, wenn keiner es vermutet, hervorzubrechen.

Der Anspruch im Satz vom Grund hat immer schon gesprochen. Das heißt: Die Entscheidung des Zwischen der Onto-Theologie hat schon stattgefunden, aber wir erfahren sie nicht. Die Unentschiedenheit ist vom schlafenden Anspruch schon gezeichnet. Im Wort *Inkubation* liegt das Wort *incubus*: Alptraum. Der schlafende Anspruch des Satzes vom Grund träumt sich als noch verborgene Entscheidung voraus. Diesem Vorausträumen kann ein vorausdenkendes Ahnen des menschlichen Denkens entsprechen. Heidegger hört in dem Wort *Inkubationszeit* auch das Wort *incubator*: derjenige, der in einem Tempel schläft. Er nennt die Inkubationszeit einen Tempelschlaf. Im Unentschiedenen dämmert die Aufreißung des *templum*. Wenn das Unentschiedene sich vollendet und in der Vollendung sich entscheidet, bringt es alles in eine blitzartige Erschütterung. Der Tempelbezirk selber zeichnet sich gegen den tragenden Abgrund ab.

Gerade dieses Aufleuchten des Abgrundes um den Grund herum aber geschah in Leibniz' Monadologie als Vollendung der Kapselvorstellung *nicht*. Die Ankunft des Anspruches im Satz vom Grund in das menschliche Denken löste die totale Entfesselung des Begründens aus. Die Inkubation des Satzes vom Grund als Zeichnung des Seins ist keineswegs beendet. Sie hat das grenzenlose Vorstellen in einen noch tieferen Schlaf gebracht: den Schlaf der Gottlosigkeit. Dieser Schlaf aber ist noch immer traumhaft durchrisen.⁵⁵

⁵³ SG, p. 81.

⁵⁴ SG, p. 15, 96-8, 100, 114, 192, 197, 209.

⁵⁵ SG, p. 100.

Der Ring, der ins *symbolon* gehoben wird, wird gebrochen. Am gebrochenen Ring zeigt sich das Nichts, nicht als die Zerstörung des *ouk on*, sondern als *mè on*, als *privatio*, als Mangel an Einheit, der als Mangel die mangelnde Einheit zeigt. Der Metaphysik ist das Nichts nur als *negatio* oder als *privatio* bekannt. Der *privatio* aber entspricht ein Übermaß, das sich in ihr verbirgt. Diesem Übermaß entspringt die griechische Philosophie. Aber das Übermäßige als solches bleibt in der Unentschiedenheit.⁵⁶ In der zweiten Erschütterung, in dem erfahrenden Denken Heideggers, das das Abendland eigens aus seiner Unentschiedenheit hervorhebt, zeigt sich das Rätsel des Nichts, das nie auf die *privatio* beschränkt werden kann. Wenn das Nichts nichtet, d.h. sich selbst zeichnet, dann bleibt das Nichts unversehrt bei sich selbst. Die Helle verliert in der Durchreißung nichts von ihrer Helle. Das Nichts ist das Übermaß, das sich zwar mäßigt, aber darin nichts von diesem Übermaß verliert.

In seiner Besinnung auf ein Bruchstück von Pindar, das er mit dem Wort *Das Höchste* überschrieben hat, sagt Hölderlin: "Das Unmittelbare streng genommen, ist für die Sterblichen unmöglich, wie für die Unsterblichen".⁵⁷ Das Unmittelbare ist zugleich die Schrecknis der Helle und die Erschütterung des Abgründigen - es ist das Zwischen der Onto-Theologie selbst.⁵⁸ Aber das Unmittelbare ist in sich die strenge Mittelbarkeit. Es zeichnet sich selbst von Zeit zu Zeit in eine Sprache. Wesentlich ist die Erfahrung, daß in dieser Vermittlung das Unmittelbare selbst *nicht vermittelt wird*, es verliert nichts von seiner Unmittelbarkeit. Das Anfängliche *bleibt* das ursprünglich Unerschütterliche. Die Unversehrtheit, das Heile des alles anfangenden und alles überholenden Zwischen ermöglicht seine Bezeichnung als *das Heilige*.⁵⁹

Als das Heilige ist das Zwischen das Unnahbare. Es reißt sich selbst auf in eine Sprache und zieht sich zugleich in seine Unnahbarkeit zurück. Der Unterschied erwacht, aber schläft zugleich ein. An diesem Zugleich von Schlafen und Erwachen des Heiligen liegt es, daß die *Brechung* der Inkubationszeit des Satzes vom Grund bei Leibniz zugleich eine *Verfestigung* der Inkubation ist. In dem Schlaf der Inkubation kehrt das Heilige in sich selbst zurück, und überläßt

⁵⁶ Vgl VS, p. 69.

⁵⁷ Hölderlin SWB II, p. 381.

⁵⁸ GA 4, p. 68.

⁵⁹ GA 4, p. 63.

seine Durchreißung - die Sprache - sich selbst. Auch das menschliche Sprechen wird sich selbst überlassen und in das Vorstellen entfesselt. In dieser Loslösung und Entfesselung wächst die Unentschiedenheit. Sie bringt das Entfesselte und seinen unversehrten Ursprung immer weiter auseinander. Ein neuer Riß bereitet sich vor.

Der vorbereitende Charakter der Denkerfahrung ist nicht ein Wissenwollen, sondern das erfahrende Denken entspricht seinerseits der Vorbereitung des Risses, und zwar als vorbereitendes *Lassen*. Das vorbereitende Denken ist als Lassen ein *Verlassen*, nämlich das Sich-selbst-Überlassen des Vorstellens, das zugleich das Sichselbstüberlassen des Unversehrten an sich selbst ist. Das Lassen ist ein Verabschieden. Als *Ab-schied* bereitet das menschliche Denken seinerseits die Ent-scheidung vor. Die Entscheidung ist nicht zu erfahren, aber zu vermuten: In der Unentschiedenheit der Entfesselung schläft sie schon immer. Im planetarischen Europa schläft das Abendland. Es dämmt der abendliche Unterschied.

Heideggers Denken spricht nicht in Aussagen. Es weckt den Sinn für dasjenige, was Sein und Menschenwesen als ihr Verhältnis schon durchstimmt. Dieses Wecken ist kein Bewußtwerden. Es ist das Wecken desjenigen Menschentums, das den Schmerz des Unterschiedes besteht. Dieser Weg des Weckens ist so lang, daß *wir* ihn nicht begehen werden. Die erste Entscheidung liegt in *der* Frage: Welches Menschentum wird die Vollendung der Herrschaft des Vorstellens bestehen und nicht ein Bestandteil des Vorstellens sein? Die folgende Entscheidung liegt in der Frage: Welches Menschentum wird *in* dieser Vollendung des Vorstellens die Unterschiedslosigkeit erfahren, also die Schmerzlosigkeit der ontologischen Indifferenz? Die letzte Entscheidung liegt in *der* Frage: Welches Menschentum wird den Schmerz des wegbleibenden Unterschiedes selbst erfahren, und zwar so, daß das *Erfahren* des Unterschiedes als Ankommen des Unterschiedes schon eine Zeichnung, eine Ernüchterung enthält, daß das Auseinanderreißen des Schmerzes in sich schon ein Zueinanderhalten ist?

Das Sichselbstdurchreißen der Unmittelbarkeit kann als *Blitz* bezeichnet werden. In einem Blitz wird das Unversehrte von sich selbst durchstimmt. Der Blitz ist das durchreißende Licht, das als Entscheidung selbst das Kühlende einer

Beschattung ist. Wenn aber in einem Blitz das Dunkel als das Seiende im Ganzen aufleuchtet und zugleich die Helle in einem Als begrenzt wird, dann gibt es überhaupt noch keinen Anlaß zu meinen, das *menschliche* Denken sei in dieses Geschehen einbezogen. Wie sollte das menschliche Denken der Unerreichbarkeit des Heiligen zugehören? Dieses Unwahrscheinliche geschieht nur, wenn die Sprache, die wesentlich monologisch ist, zur hermetischen Botschaft wird. Dann hat ein Freund, ein Botengänger, der dem Heiligen näher ist, ein Gott, den Blitz als Entzündung in das menschliche Denken geworfen.⁶⁰ Der Gott ist die Stimme des Freundes. Dieser Gedanke ist eine Ahnung innerhalb der Unentschiedenheit. Er kann nie als Eigentum unseres eigenen Menschentums beansprucht werden.

Das menschliche Denken sucht die Helle und vergißt, daß es dem Dunkel des Abgrundes angehört. Wenn es nüchtern wird und in den nächtlichen Abgrund hinabgeht, sieht es den Tag. Der Tag erscheint als die Helle des Himmels. Der Himmel aber ist nicht lauter Licht. Der Himmel ist schon die *Brechung* der Helle: das Reine. Das Blau des Himmels ist die Farbe der Tiefe, der Dämmerung des Dunkeln. Dieses Dunkle bleibt von dem Denken abgekehrt, es bleibt unbekannt. Wenn der Blitz einmal auch das menschliche Denken erreicht, wird dieses Unbekannte des Himmels nicht bekannt, sondern ergibt *als* das Unbekanntbleibende die Erfahrung des Denkens. Wenn solches Überreichen geschieht, wird der unbekannt bleibende Gott als Botengänger des Unbekannten, als der Hermes des Hermetischen, am Himmel offenbar⁶¹ - ein Stern leuchtet auf. Die nüchterne Denkerfahrung ist dank dieses unbekanntes Freundes *heilig-nüchtern*.

Heideggers Erfahrung des Denkens bereitet den schon dämmernden Riß durch das unausgegrenzte Europa und so den Untergang in das Abendland vor, wenn er im "Spiegel"-gespräch die Rettung, d.h. Entscheidung des Abendlandes, darin

⁶⁰ Vgl GA 4, p. 68. Über den Gott als Bote, also als *aggelos* oder Engel, vgl. GA 4, p. 20 " ... jetzt wird durch den Namen "die Engel" das Wesen der sonst so genannten "Götter" reiner gesagt. Denn die Götter sind die Aufheiternden, die in der Aufheiterung den Gruß entbieten, den die Heitere [d.h. das Heilige] sendet. Die Heitere ist der Wesensgrund des Grüßens, dh. des Engelhaften, worin das Eigenste der Götter besteht. Indem der Dichter mit dem Wort "die Götter" spart und den Namen zögernder sagt, kommt das Eigene der Götter, daß sie die Grüßenden sind, in denen die Heitere grüßt, eher zum Leuchten."

⁶¹ VA, p. 191.

ahnt, "daß wir nicht, grob gesagt, 'verrecken', sondern wenn wir untergehen, im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen".⁶²

⁶² *Gespräch*, p. 100.

3. Kapitel: Der Herd

Das sinnende Feuer

Im Reichsmuseum für Altertümer in Leiden gibt es einen Tempel aus dem Anfang unserer Zeitrechnung. Der Tempel, der sich einmal in Ägypten befand, ist jetzt im Museum aufgestellt. Es ist derselbe Tempel. Auch wenn der Kontext des Tempels nicht nach Leiden mitgekommen ist, kann er im Prinzip rekonstruiert werden. Der Tempel hat sich innerhalb der Grenze einer Mauer, eines *temenos*, befunden. Der *temenos* war die Grenzlinie, die den Tempelbezirk umgab.

Obwohl sich am Seienden Tempel und seiner Umgebung angeblich nichts geändert hat und die wissenschaftliche Rekonstruktion uns den Tempel restlos vergegenwärtigt, hat sich um den Tempel herum etwas verwandelt, eine Verwandlung, die jedoch den Tempel als dieses Seiende zuerst nicht verändert. Nicht der Tempel ist verwandelt, sondern seine Erscheinungsweise - ein unscheinbares Geschehnis. Heutzutage ist der Tempel Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung und des musealen Erlebens. Er wird nicht, wie im ehemaligen Ägypten, von Göttern bewohnt. Um den Tempel herum ist ein Geschehnis des Seins zu erfahren: die Entgötterung. Für einen Augenblick erscheint die Entgötterung im Museum - als eine eigentümliche Leere um den Tempel herum.

Ein *temenos* ist nicht nur der Hain um einen Tempelbezirk. Das Reißen (*temnein*) eines solchen Risses ist zugleich das unscheinbare Zeichnen des Umrisses, innerhalb dessen der Tempel einmal *als* Wohnstätte des Göttlichen erschien. Jetzt erscheint der Tempel *als* Gegenstand des Untersuchens und des Genusses. Das Als, die Erscheinungsweise, das *Wesen* oder das *Sein* des Tempels hat sich gewandelt.

Das Eigentümliche des heutigen Wesens des Tempels ist, daß es nicht nur als *eine* Weise des Erscheinens des Tempels hervorkommt. In der Gegenständlichkeit (~~der~~ Erscheinungsweise des Tempels als Gegenstand des Forschens und des

Erlebens, vielleicht sogar eines neuartigen religiösen Erlebens) wird *jede mögliche* andere Seinsweise des Tempels aufgenommen. Das Göttliche, das religiöse Leben, die Funktion des *temenos* können restlos vergegenständlicht werden. Andere Weisen des Erscheinens erübrigen sich. Die Vergegenständlichung erklärt auch die Entgötterung, als das Verschwinden der ehemalige Götterwelt, als Säkularisierung usw. Die Vergegenständlichung ist prinzipiell allseitig. Und zugleich verbirgt sie ihre Einseitigkeit - eine Verborgeneheit, die ihre Allseitigkeit jedoch nicht zerstört.

In Heideggers Denken lebt die Erinnerung, wie das "natürliche Weltbild" in die Vergegenständlichung aufgenommen wurde. Wesentlich dabei ist die Erinnerung an den unscheinbaren Unterschied, von der die Zeit der Götterung lebte. Die Heiligkeit des Tempels erschien nur im Unterschied zwischen dem Ding und seiner Seins- oder Erscheinungsweise. Die Seinsweise gab dem Ding erst sein Gesicht. Im heiligen Licht erschien der Tempel als Stätte der Götter.

In der Vergegenständlichung fällt der Unterschied zwischen dem Ding und seiner Erscheinungsweise weg. Daß Heidegger dies bemerkt, bedeutet nicht, daß er die entflohenen Götter zurückrufen möchte. Es bedeutet auch nicht, daß Heidegger den Unterschied zwischen dem Ding und seiner Erscheinungsweise zurückrufen möchte. Heidegger sieht vom Tempel weg, er sieht sogar von den Seinsweisen des Tempels weg. Er steht im Zwischen zwischen den Seinsweisen. Er sieht, daß die Weisen der Anwesenheit aufkommen und untergehen, und zwar aus dem Bezirk dieses Aufgehens und Untergehens heraus. Dieser Bezirk kommt *jetzt*, in *unserer* Lebenszeit herauf, in *unserer* Lebenszeit, die sich als Zwischenzeit zeigt - wenn wir uns nur umwenden würden. Was ist die Chance unserer Lebenszeit? Daß wir bemerken, daß die Einseitigkeit der Vergegenständlichung nicht die Einseitigkeit einer Weise der Anwesenheit anderen gegenüber ist, sondern das Verborgenbleiben des Bezirkes *jeder* Seinsweise, des Bezirkes, aus der jede Weise des Erscheinens ihre Herkunft hat. Dieser Bezirk heißt der *Sinn des Seins* - nicht der Sinn des Seienden.

Was geschieht in einer Weise der Anwesenheit? Nichts Wirkliches, nichts Greifbares, sondern nur, daß etwas sich *als* etwas zeigt. Etwas zeigt seine Identität, nicht im Sinne der Identität eines Seienden mit sich selbst, sondern im Sinne der Selbigkeit, des Wesens, in der es als solches hervorkommt, und so das Eigene findet. Derselbe Tempel zeigt sich bald als Stätte der Götter, bald als

Gegenstand der Forschung und des Genusses. Derselbe Tempel befindet sich zweimal auf andere Weise in seiner Selbigkeit. Er zeigt sich zweimal als er selbst. Die Frage unserer Lebenszeit lautet: Aus welcher Selbigkeit heraus zeigt sich der Tempel zweimal als derselbe?

Metaphysik war Onto-Theologie. Das heißt: Im Zeitalter der Götterung fand der Tempel seine Selbigkeit auf zwiefache Weise, nämlich in seiner Ergründung im Sein und in seiner Begründung im Seienden im Ganzen. Daß der Tempel *ergründet* wurde, hieß, daß der hervorgebrachte Tempel die Inkarnation des *Angesichts* eines Tempels war. Herstellen des Tempels bedeutete, den Anblick eines Tempels als solchen, seine *idea*, in Stein hervorkommen lassen. Der Tempel fand seinen Grund im Sein als seinem Anblick. Zugleich aber wurde der Tempel *begründet*, und zwar als zugehörig zu seiner Welt - dem Seienden im Ganzen. Der Tempel fand seine Selbigkeit nicht nur in seinem Anblick, sondern zugleich in der Verfestigung in seiner Welt. Der Tempel stand fest in seiner Umgebung: auf dem Tragenden der Erde, unter dem Überwölbenden des Himmels, als Stätte des Göttlichen, für den Menschen.

Begründung und Ergründung waren beide Seinsweisen des Grundes. Der Grund war das Beständige, das das Hervorkommen als der Tempel selbst, und zwar in einer möglichst ungetrübten Helle, ermöglichte. Wenn wir jetzt vom Tempel wegsehen und diese Weise der Anwesenheit beachten, dann zeigt diese sich als Helle des Erscheinens, die ihren Grund in der Beständigkeit findet. Die Seinsweise um den Tempel herum ist die der *beständigen Anwesenheit*.

In unserer Epoche der Vergegenständlichung findet sich ebenfalls die Herrschaft des Grundes, aber auf verwandelte Weise. Die Festigkeit des Gegenstandes erscheint nicht aus dem Hervorbringen eines Anblickes oder aus der Verfestigung des Gegenstandes innerhalb seiner Welt. Der Grund wird nicht jenseits des Seienden im Sein oder im Seienden im Ganzen gefunden, sondern in der Wirksamkeit des Seienden. Die Wirksamkeit des Tempels zeigt sich im Austausch der wissenschaftlichen Befunde, im Museumsbesuch, in seiner Erlebnisqualität. Die Beständigkeit der Gegenständlichkeit als Wirklichkeit ist nicht die Beständigkeit eines Dinges, sondern die Permanenz der Wirksamkeit in der Zirkulation des Wirkens, des Erfolges. Das Seltsame der heutigen Selbigkeit des Tempels liegt darin, daß der Tempel als Gegenstand der Forschung und des Erlebnisses ein *Wirkliches* ist, aber in dieser Wirksamkeit *zugleich* seine

Selbigkeit findet - als *Wirklichkeit*. Der Unterschied zwischen dem Seienden und seinem Kreis der Anwesenheit ist in der Wirklichkeit verschwunden. Das Seiende zeigt sich im Licht der Gründe. Es steht in einem Wirkungszusammenhang. Dieser Zusammenhang ist zugleich das, was das Seiende ist, seine Wirklichkeit.

Obzwar die Selbigkeit der Wirklichkeit als Vergegenständlichung und die Selbigkeit der Onto-Theologie inkommensurabel sind, zeigen sie in eine noch tiefere Selbigkeit. Die Selbigkeit eines Seienden wird gesucht und gefunden in seinem *Grund* - in dem Grund als Wirkungszusammenhang oder in dem onto-theologischen Grund des Seienden als solchem im Ganzen.

In dem jetzt hervorkommenden Aufbruch des Zwischen zwischen den Seinsweisen, die sich auf jeweils verschiedene Weise auf den Grund berufen, fällt der Grund weg. Es waltet der Abgrund. Dieser Abgrund erübrigt in der heutigen Seinsweise der Wirklichkeit den Unterschied zwischen Seiendem und Seinsweise. Der Sinn dieses unscheinbaren Geschehens der Seinsverlassenheit, das nicht das Seiende, sondern seine Seinsweise angeht, ist kaum zu spüren. Nur eine kaum spürbare Leere umweht den Tempel in Leiden.

Die Wirklichkeit des heutigen Tempels ist allseitig. Zugleich ist sie *eine* Seinsweise. Das ist das Wesen der ihn umfassenden Leere. Sie enthält eine Unentschiedenheit. In dieser Unentschiedenheit verbirgt sich der Bezirk für Seinsweisen und ihr Untergehen. Daß der Grund als Wirklichkeit *eine* Seinsweise, und zugleich *alle* Seinsweisen ist, ist die Gelegenheit für das Bemerkendes Abgrundes, in dem jeder Grund ruht.

Jedes Gründen ist abgründig. Es befindet sich in der Unentschiedenheit des Bezuges zum Abgrund. In dieser Lage erhebt sich die Frage: Hat sich der Tempel, der onto-theologische Tempel so gut wie der Tempel der Vergegenständlichung, je als er selbst gezeigt, d.h. aus dem Abgrund des Sinnes? Zeigt sich der Tempel überhaupt als solcher, wenn er einen Grund findet? Seiendes ist, was gegründet, begründet und ergründet werden kann. Aber ist das Seiende schon das Ding, dasjenige, was sein Wesen im abgründigen Sinn des Seins findet?

Die Erinnerung an den "metaphysischen" Unterschied zwischen einem Ding und seinem Wesen ist notwendig als Anweisung für das Bemerkendes unscheinbaren Geschehens um die allseitige Wirklichkeit des Wirkens herum. Das ehemalige Wesen wurde gefunden im Grund: im Wesen als Seinsgrund und als

Weltgrund. Das Verhältnis zwischen Wesen und Seiendem wurde in der Beständigkeit des Seienden gefunden. Diese Beständigkeit war nicht das vergegenständlichende Festlegen und Festmachen, sondern das Festlegen der festen Grenze des Anblickes, innerhalb derer das Seiende als solches hervorkommen konnte. Das Wesen war die unscheinbare Verfestigung durch das Angesicht oder die Gestalt in einer Welt der Bedeutsamkeit - ein unscheinbares Geschehen, das nichts Wirkliches war.

Das unscheinbare Geschehen des Wesenhaften ist in der Allseitigkeit der Vergegenständlichung nicht verschwunden. Dieses Geschehen ist an der metaphysischen Weise der Anwesenheit als Grund und seiner Verfestigung *nicht* gebunden. Es hat sich zurückgezogen, waltet jedoch verborgenerweise. Das ist es, was Heidegger in der Zwischenzeit des Abschieds des metaphysischen "Weltbildes" bemerkt hat.

Wesen bedeutet wohnen, verweilen, sich aufhalten und so Herkunft haben. In unserer Epoche bedeutet Wohnen: Sicherhalten im Kampf ums wirksame Dasein. Dieser Kampf betrifft die Lebewesen so gut wie die herausgeforderte Natur und das Menschsein. Der Schwund des ehemaligen Wohnens, als des unscheinbaren Sichbefindens von etwas innerhalb der eigenen festen Grenze, um so als sich selbst aufzuscheinen, *zeigt* sich von *Zeit* zu *Zeit*, und zwar in der Erfahrung der Nichtigkeit alles Wirkens und jeder Wirklichkeit. Die Erfahrung dieser Nichtigkeit ist die Erfahrung des Nihilismus.

Innerhalb der Herrschaft des Nihilismus, die normalerweise im gesättigten Behagen um Arbeit und Freizeit herum verborgen bleibt, hat Heidegger eine unscheinbare Wesenstatsache erblickt - eine Wesenstatsache, *die aber kein Wesen ist*. Diese Wesenstatsache ist, daß die Allseitigkeit der Wirkung einen Anfang hat und somit auf verborgene Weise *eine* Seinsweise ist - was aber nicht bedeutet, daß diese Allseitigkeit eine Perspektive ist, die beliebig gegen eine alternative Perspektive ausgetauscht werden könnte. Dazu kommt eine Wesensvermutung, daß die Seinsverlassenheit selbst auf verwandelte Weise ein Wesen, ein Wohnen verbirgt - verwandelt, weil das Wohnen jetzt nicht *eine* Seinsweise betrifft, sondern das Bewohnen des Entwurfsbereiches für *jede* Seinsweise *selbst*. Die Leere des Nihilismus verbirgt den Sinn des Seins.

Wesen gehört etymologisch zum Stamm *wes*, altindisch: *vasami*; germanisch: *wesan*, wohnen, verweilen, sich aufhalten; zu *ves* gehören: *westia*,

wastu, Vesta, vestibulum.¹ Die Namen *Hestia* und *Vesta* verweisen auf den Herd und so auf das Feuer, das eine Stätte und in dieser Stätte sein Wesen findet. Darin ist aber das Unscheinbare der "anderen Seite" des Herdes und des Feuers zu behalten: das Wesen des Feuers und der Sinn des Feuers. Alles, was in diesem Buch gesagt wird, wird gesagt aus der Vermutung dieses unscheinbaren Geschehens des Sinnes von Sein innerhalb des Nihilismus des Seins als Wirklichkeit. Dieses unscheinbare Geschehnis läßt, aus dem Sinn heraus, ein verwandeltes, aber doch uraltes Wesen des *Dinges* vermuten - des Dinges insofern, als es noch nicht in eine Weise der Anwesenheit aufgenommen ist.

Wenn Heidegger das Wesen als beständige Anwesenheit losläßt, besser gesagt: zeigt, daß dieses Wesen uns und die Dinge schon verlassen hat, dann ist die Reichweite dieses Geschehens kaum zu überblicken. Wenn Heidegger die beständige Anwesenheit als das *metaphysische* Wesen bezeichnet, dann spricht er nicht von der Metaphysik als Überlieferung der Philosophie, sondern von einem Geschehnis, das zwar in der griechischen Philosophie als solches hervortrat, aber bereits in der Epoche herrschte, die in der Archäologie als Neolithikum bezeichnet wird. Dieses Geschehnis ist die Herrschaft der beständigen Anwesenheit.

Hier ist zu beachten, wie die Vergegenständlichung, auch die der Archäologie, die Seinsweise der Vergangenheit schon übersprungen hat. Die Archäologie spricht von der neolithischen Revolution - wie in kurzer Zeit der bis dann schweifende Mensch seßhaft wurde, Landwirtschaft zu betreiben anfang, Städte gründete, das Königtum installierte, Tempel für Götter baute usw. Wenn dieses Geschehen erklärt wird, z.B. aus dem wachsenden Bevölkerungsdruck, dann ist Eines schon übersprungen. Nur in derjenigen Weise der Anwesenheit, die das Wesen als Beständigkeit überreichte, war so etwas wie das Neolithikum überhaupt möglich. Erst innerhalb der so gegebenen Beständigkeit kam es zur Seßhaftigkeit des Wohnens, zum Sammeln als Behalten des Besitzes, zur Bebaubarkeit der Erde, zum Staat als architektonischer Organisation, zum Bau des Tempels als fester Stätte für die Götter, zum Sprechen als rechnendem Sammeln.

Die Sprache, die zählt und vom Gezählten erzählt, die rechnend sammelt und so im Geben von Rechenschaft dem Rechnen dient, gehört zu der beständigen

¹EM, p. 55.

Anwesenheit als dem Wesen des Neolithikums. Die Sprache als rechnendes Sammeln, *legein*, und als Verantwortung, *logon didonai*, ist noch immer der Anfang der heutigen verwissenschaftlichten Sprache als Vergegenständlichung. Die Sprache der Archäologie, die das Neolithikum erforscht, ist selber neolithischer Herkunft. Das bedeutet aber: Die Verwandlung, die sich im Denken Heideggers vollzieht, ist die Verwandlung der Sprache als *logos* zum vorneolithischen Wesen der Sprache und ist zugleich die Verwandlung des Menschen als *zôion logon echon* in das eigentliche vorneolithische Wesen des Menschen.

Das heutige Zeitalter ist das Zeitalter der Verschlungenheit von Wirkung und Wirklichkeit. In diesem Zeitalter erscheint die Sprache als Werkzeug, das die Wirklichkeit als Wirklichkeit konstruiert und darin ihrerseits die Möglichkeit des Wirkens findet. Die Philosophie erscheint als leerlaufendes Rad in der Maschinerie der Wirklichkeit. Wo sie fortbesteht, dient sie der Verständlichkeit der Kommunikation und damit der Vergegenständlichung.

Heidegger hat erblickt, daß das Unvermögen der heutigen Philosophie, der Herrschaft der Vergegenständlichung zu begegnen, in der Herkunft der Metaphysik aus der unscheinbaren Seinsweise der beständigen Anwesenheit liegt. Der Anfang der Metaphysik zeigt in den Ursprung als Wesen des Neolithikums.

Das Grundwort der neolithischen Metaphysik ist *technê* - *technê* ist das Hervorbringen von Anwesenheit in der Beständigkeit. Die *technê* bringt eine Weise der Anwesenheit hervor. Sie gibt den Gesichtskreis, in dem die Natur und das Menschsein als solche erscheinen. Daß einerseits der Mensch das Seiende hervorbringt und daß andererseits das Seiende sich von selbst macht und demzufolge für ein entsprechendes Vorgehen auch prinzipiell machbar ist, dieses Machen und Sich-von-selbst-machen ist die von der *technê* und ihrem Gesichtskreis aus vollzogene Auslegung der *physis*.² *Technê* ist also nicht primär Technik, sondern, wie es noch bei Aristoteles heißt, eine Weise des Wahrseins, d.h. die Anzeige eines *Seinsweise*, der Seinsweise der Anwesenheit. Die *technê*, verwandt mit dem Wort *tiktô*, Hervorbringen, ist die Beständigkeit durch Herstellen - nicht im Sinne der Produktion, und auch nicht im Sinne eines

² GA 65, p. 126.

menschlichen Vorgehens, sondern im Sinne des Aufwerfens eines *Horizontes* (Sein) für die Beständigkeit des Seienden. Durch die *technê* wird ein Umkreis des sichtbaren Aussehens, der Gesichtskreis, offengehalten. Nicht das Seiende, sondern das Wesen wird in der *technê* hervorgebracht, d.h. es wird zu Gesicht gebracht.³ Wesentlich ist es, zu beachten, daß die *technê* aus dem Unterschied zwischen der Seinsweise und dem Seienden heraus ihren Sinn findet.

In dem Mythos des Prometheus, wie er bei Hesiod hervorkommt, wird das Feuer nicht nur als Licht, Wärme und Glut bezeichnet, nicht nur als ein *Mittel* der *technê*, sondern das Feuer ist vor allem die Anzeige der *technê* als Wesen des Menschen und der Wahrheit. Die *technê* ist Anzeige der Seinsweise der Anwesenheit, zu der das Menschsein und das Seiende gehören. In dem von Hesiod erzählten *Ursprung* der in der *technê* beruhenden Weise der Anwesenheit ist das *Andere* dieses Anfangs zu vermuten: der noch nie angekommene Offenheit oder Lichtung, aus der jede Seinsweise, und vor allem die des Neolithischen, hervorkommt. Auch diese geheimnisvolle, vor-neolithische Offenheit, aus der die *technê* hervorgekommen ist, ist mit dem Feuer angezeigt. "Dann hat Prometheus den 'Menschen' nicht erst das 'Feuer' gebracht als Zugabe, sondern der Mensch wurde erst Mensch durch diese Handlung des Titanen, des älteren Gottes gegen den jüngeren, dann entscheidet sich seit dem Anfang in der *technê* die Geschichte des Menschen und die Möglichkeit der Machenschaft als der Grundlosigkeit der Lichtung", heißt es in *Besinnung*.⁴

Unter der Herrschaft der *technê* als Ursprung der Seinsweise der Vergegenständlichung kann heutzutage sogar das rätselhafte Gegenbild des Wesens des Neolithikums, das sogenannte Paläolithikum, aus der Technik verstanden werden. Seit Jahrmillionen kennt der Mensch die Anfertigung der steinernen Geräte und die Beherrschung des Feuers, in einer sich beschleunigenden Evolution. Die Evolution des Menschen ist eine Evolution der Technik. Was Heidegger anzeigt, liegt aber *vor* der Chronologie von Paläolithikum und Neolithikum. Er erblickt die Seinsweise des Neolithikums als beständige Anwesenheit und erblickt darin die Umriss des Gegenbildes dieser Weise der Anwesenheit, das

³GA 77, p. 86-87.

⁴GA 66, p. 135.

Wesen des Paläolithikums - ohne an die Chronologie des Paläolithikums gebunden zu sein.

Die Bezeichnung dieses Gegenbildes als *Paläolithikum* gehört schon zu der vergegenständlichten Wirklichkeit. Aber die Bezeichnung dieses Gegenbildes als *goldenes Zeitalter* ist eine dichterische Bezeichnung, die das Denken nicht ohne weiteres übernehmen darf. Heidegger vermutet, daß das Walten der *technê* in der Seinsweise der beständigen Anwesenheit eine unbekannte Möglichkeit birgt. Es kann ein *Wesen*, das nicht an die Beständigkeit gebunden ist, vermutet werden, aber nicht als Rückkehr zu einer vergangenen Seinsweise. Das "Paläolithikum" oder das "goldene Zeitalter" ist nur eine Anzeige dieses *Wesens*, das nicht in Beständigkeit und Versammlung, in *ousia* und *logos*, gefunden werden kann.

Dieses *Wesen* kommt aus dem Zwischen zwischen den Seinsweisen hervor. Es bezeichnet ein Wohnen, nicht in der Beständigkeit, sondern in der *Zeit*, nicht in einer *Welt*, sondern im Sinn des *Seins*. Für das menschliche *Wesen* bedeutet das ein Wohnen, das nicht das Realisieren des eigenen Anblickes oder des eigenen "Projekts" ist, sondern das Bewohnen der *Zeit* zwischen Geburt und Tod. Hier ist kein *telos* oder Ziel, sondern nur der Weg des Lebens im Spiel. Aus diesem *Wesen* als Bewohnen der Unscheinbarkeit zeigt sich der *Logos* nicht nur als Versammeln und Rechnen, sondern auch als Legen und Bringen. Besitz ist zwar ein festes Haben, aber vor allem Reichtum im Sinne des Überreichens. Beständigkeit ist nicht nur Bestehen auf das eigene Fortbestehen, sondern zugleich: Verweilen in der eigenen *Zeit*. Der feste Ort ist zugleich der Ort, der das Umwandern dieses Ortes aus der Unerreichbarkeit festhält. "Die Denkwege der Erörterung haben das Eigentümliche, daß wir unterwegs auf solchen Wegen dem Ort näher sind, als wenn wir uns einreden, am Ort angelangt zu sein, um uns dort niederzulassen".⁵

Das Geheimnis eines entflammenden, strahlenden, glühenden oder erlöschenden Feuers ist nicht, daß das Feuer zugleich Licht und Wärme spendet oder daß das Feuer zugleich behütend und vernichtend sein kann. Das Geheimnis eines Feuers ist, daß es in einem mehrfachen Sinne scheint. Das primäre Scheinen jedoch ist unscheinbar. Es gehört nicht zu dem Seienden und verbirgt sich im

⁵ SG, p. 106.

Gewand der Selbstverständlichkeit. Solange das Denken in der Epoche der Vergegenständlichung nicht diesem unscheinbaren Scheinen zugekehrt wird, ist es auf der Flucht vor dem wahrlich Empirischen.

Ein Feuer flammt auf. Es scheint in dem Sinne, daß es glüht und leuchtet und so seine Umgebung erwärmt, erleuchtet und beschattet. Diese Verhältnisse des Lichts und des Dunkels sind feststellbar, sogar meßbar. Das Feuer scheint aber zuvor in dem Sinne, daß es sich zeigt, und so *als* das Feuer selbst hervorkommt. Im Aufflammen des Feuers flammt zuerst das Feuerhafte des Feuers auf: sein Wesen.

Ein Feuer ist aber nicht ein Seiendes wie andere. Das Wesentliche eines Feuers ist, daß es als es selbst erscheint und zugleich seine Umgebung bescheint. Auch dieses Bescheinen der Umgebung hat seine unscheinbare Seite. Das Feuer läßt nicht nur sich selbst, sondern auch seinen Gesichtskreis oder Umkreis *als solchen* hervorkommen. Wenn wir noch einen Schritt zurück machen, sehen wir, daß Glut und Helle des Feuers den offenen Bereich des Sinnes von Sein *zwischen* den Seinsweisen eröffnet. Dieser Bereich wird im Entflammen eines Feuers *zuerst* aufgerissen. Als Aufgerissener gibt er dem Feuer seine Stätte, seinen Herd, in dem es dann als Feuer sein Wesen findet. Der Herd des Feuers ist nicht nur der neolithische und paläolithische Feuerplatz, sondern zuerst der Ort des Aufscheinens der verschiedenen Seinsweisen aus dem Sinn des Seins. Das Denken als Wesen des künftigen Menschseins erwacht nur dann, wenn es von der Mehrdeutigkeit des Aufscheinens betroffen wird.

Wenn ein Philosoph am Herde spricht und sich im Verlauf des Sprechens mit einem Stück Wachs in der Hand dem Feuer nähert, dann ändert sich der Anblick des Wachses in der Nähe des Feuers. Das Wachs verliert seinen Geruch, ändert seine Farbe, verliert seine Form, wird größer, wird flüssig, erwärmt sich. Das Feuer ist Ursache mancher Änderungen, die chemisch und physikalisch untersucht werden können. Zugleich geschieht etwas abgründig Anderes. In der Nähe des Feuers erhebt sich die Frage, ob es *dasselbe* Wachs ist, das sich in so verwandelter Gestalt zeigt: *Remanetne adhuc eadem cera?*, fragt Descartes.⁶ In der Näherung zu und Entfernung von dem Feuer und der dabei auftretenden

⁶ R. Descartes, Med, p. 30.

Verwandlung des Wachses zeigt sich seine Selbigkeit, d.h. das Wachs als solches: sein Wesen. Diese hervorkommende Selbigkeit zeigt sich einem Vernehmen, das, Descartes zufolge, nicht ein Vernehmen der Sinne, sondern eine *inspectio mentis* ist, die als solche in der Helle (*claritas*) verbleibt. Descartes spürt also die ontologische Unterschiedenheit, und zwar aus der metaphysischen Weise der Anwesenheit, als Beständigkeit, heraus. Die hervorkommende Selbigkeit zeigt sich Descartes als *Bleiben* (*remanet*). Das Bleiben als Selbigkeit des Wachses leuchtet Descartes als *extensio* ein. *Extensio* heißt: Räumlichkeit als mathematische Berechenbarkeit, die Beständigkeit garantiert.

Dieselbe Helle durchzieht die *claritas* der cartesianischen *perceptio* der Identität des Wachses *und* den Glut des Feuers, in dessen Nähe diese Identität hervorkommt. Die *extensio* zeigt sich zusammen mit Descartes in dem vom Herdfeuer auf unscheinbare Weise aufgerissenen Raum. Dieser vorräumliche Raum hält die Helle des Vernehmens und die Helle des Hervorkommens auseinander, wie auch zusammen. In diesem unscheinbaren Geschehen der Entfernung und Näherung im Feuerschein geschieht ein Behalten, in der das Bleibende der Selbigkeit gewährt ist.

Die Sonne, heißt es in Platons *Respublica*, gewährt einerseits Fortpflanzung, Wachstum und Nahrung. Andererseits spendet die Sonne das Licht und gewährt so dem Sichtbaren das Vermögen, gesehen zu werden. Für das, was nicht gesehen, sondern auf nicht-sinnliche Weise erfahren werden kann - z.B. die Selbigkeit - ist das *analogon* der Sonne, die *idea tou agathou*, die Veranlassung. Die Sonne und ihr *analogon* seien Veranlassung der Helle, der *alêtheia*. In welchem Bereich sich die Sonne als Seiendes *und* die Sonne als Licht *und* die analoge Sonne als Licht der Wahrheit zueinander verhalten, bleibt unentschieden. Es ist diese Unentschiedenheit, die das Abenland bis heute in die unbemerkte Wanderung schickt.

Die Durchschütterung unseres Zeitalters, die im Denken Heideggers hervorbricht, liegt in einem Zwiefachen. Zuerst zeigt Heidegger, daß das Wesen des Hervorkommens, wie es den Griechen als *physis* erscheint, nicht darin liegt, daß der Aufgang der Sonne, der Blumen und der Blüten gesehen, und dann dieses

Aufgehen auf das Licht und das menschliche Sehen übertragen wurde. Zuerst ist die Sonne in einem anderen Sinne aufgegangen, nicht als Seiendes, sondern als Weise des Erscheinens. Die Sonne geht auf, heißt: Sie befindet sich in der Gelegenheit, *als* Sonne hervorzukommen und sich so zu zeigen. Wenn das griechische Wort *physis* als *Aufgehen* übersetzt wird, dann ist die *physis* wesentlich das unscheinbare Geschehnis. Das eigentliche Aufgehen, das Aufgehen des Als oder des Seins, bleibt selbst in allem Erscheinen und jedem Erscheinenden zurück.⁷

Das Nächste für das Denken ist nicht die Sonne als Gestirn und als Licht, auch nicht das sonnenhafte Auge oder das sonnenhafte Vernehmen, nicht einmal die Sonne als Seinsweise der beständigen Anwesenheit. Das Nächste für das Denken ist, daß in dem offenen Bereich, in dem die Sonne jeweils eine Seinsweise zeigt, auch das Auge sieht und sich versieht und dabei verwandelt wird. Nicht weil das Auge "sonnenhaft", sondern weil die Sonne als das Leuchtende selbst lichtungshaft ist, d.h. dem Offenen gehört, deshalb kann das Auge des Menschen "blicken".⁸ Licht ist nicht zuerst Licht und nicht zuerst Anwesenheit, sondern lichtendes, d.h. aus dem Offenen, dem Sinn des Seins, ins Scheinen hebendes Licht.

Der andere Schritt im Denken Heideggers ist die Durchschütterung der Selbstverständlichkeit, daß die Hebung, in der ein Ding als solches gezeichnet wird und sich als solches zeigt, das Licht der Verstehbarkeit gibt. Die Selbstverständlichkeit, daß das Wesen von etwas sein Anblick sei und daß dieser Anblick bereitliege um im menschlichen Vernehmen erblickt und dann im artikulierenden *legein* auseinandergelegt zu werden, geht an der Erfahrung vorbei.

Wie kommt es zum Wesensblick für die Selbigkeit als *extensio*? Wie geschah es, daß Descartes zuerst fast durch die Gewohnheit des Sprechens betrogen wird (*fere decipior ab ipso usu loquendi*), um dann von der Helle der *perceptio* betroffen zu werden? Descartes hat die Selbigkeit nicht in seinem Denken entworfen. Er wurde von dem Blitz des Umrisses der Selbigkeit getroffen. Dieser

⁷ GA 55, p. 142.

⁸ GA 54, p. 218.

Blitz hat seinen Ursprung im Bereich des Offenen und leuchtet im *Wort extensio* nach.

Das Wesen des Raumes *selbst* zeigt sich als *extensio*. Aber das Wort *extensio* ist ein sagendes Wort. Es spricht sich uns zu. Leibniz hat es bemerkt: *extensio* als bloßes Auseinander von Raumpunkten gibt nie die Einheit, also das Wesen, eines Dinges. *Extensio* als Auseinander ist unendlich teilbar.⁹ Im Wort *extensio* aber liegt *ex-tendere* - erstrecken - verborgen. Räumlichkeit als *extensio* ist nicht ein Auseinander von Raumpunkten. Um überhaupt in Punkten zählbar und berechenbar zu sein, muß der Raum sich *als* Auseinandergehen schon in möglichen *Strecken* zusammenhalten. Der eine Punkt bleibt in einem nächsten *behalten* - sonst kommt es nie zu einer Raumstrecke und so zur Meßbarkeit. Das *tendere*, als zusammenhaltendes Sicherstrecken, ist das unscheinbare Wesen des Raumes.

Das menschliche Denken ist, bevor es Denken ist, schon im Raum orientiert. Die *extensio* als Wesen der berechenbaren Natur ist Descartes zugesprochen, geschickt, aus dem Bereich des Offenen, der die Natur als *extensio* und das Menschsein als *cogitatio* aufeinander bezieht. *Es ist der Raum, der denkt*. Ein jeder, der sich in einer unbekanntem Gegend an der Sonne und an den Himmelsrichtungen orientiert, erfährt, daß nicht *er* als ortloses Subjekt den Raum entwirft und daß die Orientation auch nicht ohne ihn schon am Himmel festliegt, sondern daß der Raum als Zwischen zwischen den Himmelsrichtungen und dem Menschen das Gehen erörtert. Solange wir das Denken nicht *so* erfahren, zieht das Denken Heideggers an dem ortlosen Subjektsein vorbei, ohne eine Spur zu hinterlassen.

Bevor es zum Übergang zur *extensio* kommt, weist Descartes in seiner zweiten Meditation auf *dieses* Stück Wachs hin (*hanc ceram*). Er sagt, daß es *vor kurzem* (*nuperrime*) aus der Wabe entfernt ist. Es *behält* (*retinet*) noch etwas vom Geruch der Blumen und hat den Geschmack des Honigs noch nicht *verloren*

⁹ F. Leibniz, in *Gerhardt* 4.478 (*Systeme nouveau*): "je m'aperceus, qu'il est impossible de trouver les principes d'une veritable Unité dans la matiere seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties jusqu'à l'infini. Or la multitude ne pouvant avoir sa realité que des unités veritables qui viennent d'ailleurs et sont tout autre chose que les points mathematiques qui ne sont que des exstremités de l'étendu et des modifications dont il est constant, que le continuum ne scauroit estre composé."

(*amisit*). Während (*dum*) Descartes spricht, kommt das Wachs in die Nähe des Feuers.

Descartes weist auf *dieses* Stück Wachs hin, in seinen Beziehungen von *jetzt*, *soeben* und *noch*.¹⁰ Diese Beziehungen sind die eines Behaltens und Verlierens. Behalten und Verlieren haben nicht ihren Ursprung in der Erinnerung von Descartes. Nur im Festhalten und Behalten der Zeit selber geschieht das Behalten als Erinnerung. Die Zeit behält das Nicht-mehr der Wabe, das Noch-Anwesen des Honigs und der Blumen und das Noch-nicht des Schmelzens des Wachses und hält darin die Selbigkeit des Wachses zusammen.

Das Wesen des Feuers ist die Helle, in der nicht nur das Wachs, sondern auch seine Selbigkeiten heraufkommen und verschwinden. Wäre die Helle nur Helle, so verzehrte sie sich selbst. Das Feuer aber ist das *sinnende* Feuer. Das Feuer entflammt innerhalb der Umreißung eines Offenen und behält darin die verschiedenen Weisen der Anwesenheit des Wachses, des Wachses aus der Wiese und des Wachses als *extensio*. So weist es die Wegrichtung und gibt jeglichem vor, wohin es gehört. Das Sinnen des Feuers ist keine anthropomorphe Übertragung des menschlichen Sinns auf die Natur. Das menschliche Sinnen hat nur innerhalb des Aufrisses des sinnenden Feuers seinen Sinn. Sinn ist, laut *Sein und Zeit*, der Entwurfsbereich, der allem Verstehen zuvorkommt. Das Sinnen des Feuers ist das Auswerfen einer Weite, innerhalb deren das Feuer und die *claritas* des Denkens einander beleuchten.¹¹ Dieser Entwurfsbereich, dieses Offene, diese Weite ist der unscheinbare Herd des Feuers.

Mit dem Schmelzen des Wachses in der Nähe des Feuers schmilzt zugleich, auf unscheinbare Weise, die Erscheinungsweise oder Seinsweise des Wachses: die "natürliche", vorwissenschaftliche Welt, die das Wachs mit Honig und Blumen,

¹⁰ GA 24.372: "Durch das Dann selbst wird die Erstreckung vom Jetzt bis zum Dann artikuliert. Die Beziehung "von jetzt bis dann" wird nicht erst nachträglich zwischen einem Jetzt und Dann hergestellt ... Wenn ich "dann" aus einem "jetzt" heraus sage, meine ich schon immer ein bestimmtes *Inzwischen* bis dahin. In diesem *Inzwischen* liegt dasjenige, was wir die *Dauer*, das *Während*, das *Währen* der Zeit nennen ... Es wird zugänglich, daß das mit dem "von jetzt bis dann" gemeinte, die Zeit, sich erstreckt. Was so in diesen Charakteren des *Inzwischen*, des *Während* und des *bis-dahin* artikuliert wird, bezeichnen wir als die *Gespanntheit* der Zeit."

¹¹ VA, p. 268.

mit Wiesen und Bienen zusammenhielt. Das Wesentliche dieses Schwundes beim Herde ist aber nicht, daß eine Seinsweise verschwindet, um eine andere, die der *extensio*, hervorkommen zu lassen. Die Selbigkeit des Wachses liegt weder in seiner alltäglichen Anwesenheit noch in der Anwesenheit der *extensio*, sondern bleibt in dem Übergang, dem Zwischen zwischen den Seinsweisen der "natürlichen" Alltäglichkeit und der Vergegenständlichung, *behalten*. Zwischen dem Weggehen einer Vertrautheit der Anwesenheit und der Ankunft einer neuen Vertrautheit der Anwesenheit liegt das Offene als der unverborgene Bereich der Helle selbst. In diesem Bereich steht auf geheimnisvolle Weise auch die Wahrheit unseres eigenen Wesens vor der Tür. Die Aufgabe unserer Lebenszeit ist es, in dieser Unentschiedenheit zwischen den Seinsweisen zu verharren, und zwar so, daß die Möglichkeit der ersten Erschütterung dieser Unentschiedenheit *und* die Möglichkeit der anderen Erschütterung *als Möglichkeit* behalten werden - also nicht als Vorbote einer *uns* bevorstehenden "Verwirklichung", sondern als geahnte Möglichkeit.

Das Wachs ist aus der Wabe entfernt. Die Wabe ist aus dem Bienenstock auf der Wiese entfernt. Aber eigentlich geschieht etwas anderes, etwas fast Unsichtbares: Am Feuer wird das Wachs aus seiner Welt, und das heißt aus seiner Seinsweise, entfernt. Das ist die eigentliche Entfernung: Das Wachs wird von ihm selbst entfernt - es wird aus ihm selbst, aus seiner Weise der Anwesenheit entsetzt. Nur in dieser inneren Durchreißung bewahrt das Wachs etwas von der Wabe und der Wiese. Nur in dieser inneren Durchreißung ist das innerweltliche Wachs und das Wachs als *extensio* dasselbe. Dieses Auseinanderreißen des Wesens des Wachses geschieht im Aufreißen des Offenen. Innerhalb der Zerreißung kommen das Wachs beim Feuer und das Wachs von der Wiese und das Wachs als *extensio* einander gegenüber. Dieses Gegenüber hebt Wachs und Wachs voneinander ab. In dieser Abhebung kommt das Wachs als Wachs in das eigene Wesen, und zwar aus der Lichtung des Feuers.

Die Verwandlung des Wachses bei Descartes' Herdfeuer ruft die Frage hervor: Was ist das Eigene des Wachses, wo wohnt das Wachs so, daß es sich selber ist? Die große Einsicht Heideggers ist, daß es jetzt, in der heutigen Lage, um das Wachs als sich selbst zu erfahren, notwendig ist, vom Wachs abzusehen, weg-

zusehen, *um das Wesen als solches zu erblicken*. Sonst ist der Gefahr nicht vorzubeugen, daß das Wesen des Wachses von dem zuvor bestimmten Seienden kontaminiert wird. Gerade das ist der Metaphysik seit ihrem Anfang zugestoßen. Das Geschehnis des Wesens wird aus Beziehungen zwischen Seienden verstanden, z.B. als *typos*, als *aitia*, als Bedingung der Möglichkeit usw.. Heideggers Denken ist der Versuch, "der das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden denkt".¹²

Wenn wir vom Wachs und vom Feuer wegsehen, entsteht die Frage: Was ist das Geschehnis des Wesens selbst? Wir haben gesehen, daß sich um den Tempel und das Wachs herum verschiedene Weisen der Anwesenheit zeigten. Diese Weisen der Anwesenheit kommen herauf und gehen herunter aus dem Offenen. Wie verhalten sich nun, wenn wir vom Seienden wegsehen, die Weisen der Anwesenheit zu ihrem offenen Bereich? Obzwar diese Frage abstrakt anmutet, betrifft sie den Bezug der unmittelbarsten Nähe, in dem das Ding selbst und das Menschenwesen selbst zusammengehören und so sich selbst gehören.

Heidegger sagt: Das Verhältnis zwischen den Weisen der Anwesenheit und dem Offenen kann nie aus einem Grund oder einer Bedingung verstanden werden. Das Offene ist der Abgrund, das Wegbleiben jedes Grundes. Aber der Abgrund läßt Weisen der Anwesenheit hervorkommen - ohne selbst Grund zu sein. Heidegger sagt: Es waltet da ein Geben und Entziehen. Die Weisen der Anwesenheit werden aus dem Bereich des Offenen *geschickt*. Dieses Schicken ist ein *Reichen* des Bereiches des Offenen. Wie kommt es nun zu den Worten *schicken* und *reichen* als Weisen des Gebens?¹³ Ist hier ein Denken möglich?

Das Geben kann hier nicht ontisch, aber auch nicht anthropomorph verstanden werden. Gewöhnlich wird die ontische Gabe aus der unterstellten und verlangten Selbigkeit im Sinne des Ausgleichs verstanden. Geben und Empfangen sind gleichwertig, sonst entsteht eine Unverhältnismäßigkeit. Geben und Empfangen werden aus dem *logos* als Rechnen verstanden, und zwar im Sinne des Verrechnens. Debet und Kredit sollen ausgeglichen sein.

Gerade so herrscht auch die metaphysisch verstandene ontologische Gabe. Die Seinsweise der Anwesenheit lebt von der Gabe als Rückgabe einer Verschuldung.

¹² SD, p. 2.

¹³ SD, p. 20, 21.

Dieser metaphysische Sachverhalt ist in der Herrschaft des Grundes zu erblicken. Leibniz' Prinzip des zureichenden Grundes ist das *principium reddendae* rationis. Es betrifft den Grund, der *zurückgegeben* werden soll - dort, wo es an Gründen zu fehlen scheint. Die Abwesenheit eines Grundes ist der Fehl des Grundes, ein Fehl, der durch einen zurückgegebenen Grund ausgeglichen werden soll. Der Sinn der Beständigkeit durch Gründe ist die Gleichheit als das schon unterstellte Resultat des Ausgleichs von Grund und Folge. Als Verrechnen ist das Rechnen wesentlich *Gleichmachen*. Das unterstellte und erstrebte Gleiche ist die Unterschiedslosigkeit zwischen dem Seiendem und seiner Seinsweise.

Das Denken Heideggers hat uns in das Grundlose gestürzt. Das Grundlose aber läßt ein nicht-gegründetes Schweben des Denkens zu. Das Grundlose ist nicht nur die *privatio* des Grundes, die so schnell wie möglich ausgeglichen werden soll, sondern auch das unscheinbare Geschehnis des Abgrundes. Was geschah im Übergang vom "natürlichen" Wachs zum Wachs als *extensio*? Was ontisch geschah, kann mit Ursachen und Gründen belegt werden. Und sonst? Nur dies, daß zwei Weisen der Anwesenheit *nebeneinander* waren. Dieses Nebeneinander, das keine Verbindung durch Gründe oder Bedingungen zuläßt, ist ein hartes, unvermitteltes Nebeneinander. Diese Härte aber läßt die Seinsweisen als solche hervorkommen. Sie ist eine harte *Fügung*. In dieser Fügung kam an Descartes' Herdfeuer die Unterschiedenheit desselben Wachses hervor.

Das unvermittelte Nebeneinander ist eine Gegenseitigkeit, die aber nicht die Gegenseitigkeit des Verrechnens ist. Das *Gegen* der unscheinbaren Gegenseitigkeit ist ein Hin und Her, ein Gegen-einander-über. Dieses Geschehnis der unvermittelten Fügung ist das Geschehen des Offenen. Jede Seinsweise kommt der anderen gegenüber in das Eigene, scheint auf als sie selbst. Dieses Fügen ist ein Schicken und ein Reichen, das mit Reichtum als Besitz oder mit der Geschicktheit der *technê* noch nichts zu tun hat. Wenn ein ontisches Beispiel Hilfe bieten würde, dann könnte auf das Reichen der Hände gewiesen werden, nicht um eine Übereinkunft zu besiegeln, sondern als Gruß, in dem der Grüßende und der Gegrüßte gegeneinanderüber als sie selbst aufscheinen - ohne Vermittlung eines Grundes. Im Grüßen liegt ein Angehen und Angegangenwerden, das unscheinbar ist, so, wie Blumen in einer Vase nebeneinander sind - ohne Gründe, und doch in einer Harmonie.

Das Gegeneinanderüber der Seinsweisen des natürlichen und des vergegenständlichten Wachses hat keinen Grund. Zugleich kommen beide Seinsweisen des Wachses aus dem grundlosen Grund hervor. Dieser Grund ist aber nicht der zureichende Grund, im Sinne des Grundes, der dem Verrechnen genügt. Das Prinzip des zureichenden Grundes bedarf seinerseits eines zu-reichenden, d.h. zuspülenden, grundlosen Grundes. Die unterschiedenen Seinsweisen haben ihre Herkunft aus dem bodenlosen Boden der Fügung: dem Be-reich, oder dem Reichtum des Sinnes des Seins.

Wenn Heidegger das Verhältnis zwischen dem offenen Bereich und den daraus hervorkommenden Weisen der Anwesenheit als zwiefaches Geben bezeichnet, nämlich als Reichen und als Schicken, dann ist dies die erste und letzte harte Fügung. Die verschiedenen Weisen der Anwesenheit werden nicht quasi-ursächlich bedingt, sondern werden *geschickt*. Das Wort *schicken* bedeutet zugleich Wegsenden (Auseinanderfahren) und das Senden einer Botschaft. Das ist das Seltsame des Sinnes: Was auseinanderfährt, bleibt immer noch in dem Offenen gebunden. Dieses Bindende, Aufeinander-Beziehende des Offenen im Fügen ist das Feuerhafte des Offenen. Das Offene läßt Seinsweisen aufkommen. Als Feuer ist das Offene ein Zeigen, d.h. ein Sagen - es ist die wesenhafte Sprache.

Sprache ist weder Abbilden oder Werkzeuggebrauch noch überhaupt ein menschliches Gebilde, sondern das unscheinbare Zeigen, dem die verschiedenen Weisen der Anwesenheit entsprechen. Nicht Descartes hat die Umwandlung in der Seinsweise des Wachses bewirkt. Sie ist ihm zugespielt - und nicht nur oder primär ihm, sondern den verschiedenen Seinsweisen selbst. Die Seinsweisen entsprechen der Sprache des Offenen als Botschaft oder Schickung.

Aber im Wegschicken der verschiedenen Seinsweisen aus dem Offenen geschieht zugleich etwas anderes, das im Wort *reichen* erblickt werden kann. Im Reichen liegt Reichtum - ein Behalten, ein Nicht-Verlieren. Nicht nur die beiden Seinsweisen von Tempel und Wachs, sondern auch diese Seinsweisen und das sie gewährende Offene, sind auseinander. Das Auseinander aber ist eine harte *Fügung*. Das Fügende bringt zusammen. Dieses Zusammenbringen oder Versammeln ist das Geschehen des Offenen. So ist zu erblicken, daß das Offene der Be-reich, die Versammlung oder der Herd genannt werden kann. Der Herd - oder, wenn es diesen Namen gäbe, *Hestia*, im Unterschied zum Namen *Hermes*

als dem Schickenden und Geschickten - ist das Behalten des Offenen: das Fügen des Auseinanderstrebenden.

So ist das unvermittelte Auseinander des Schickens zugleich das behaltende Reichen. Die letzte harte Fügung ist die zwischen dem Offenen und den daraus hervorkommenden Weisen der Anwesenheit. Beide kommen einander gegenüber in ihr Eigenes. Es "zeigt sich ein Zueignen, ein Übereignen, nämlich von Sein als Anwesenheit und von Zeit als Bereich des Offenen in ihr Eigenes. Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d.h. in ihr Zusammen-gehören bestimmt, nennen wir: das Ereignis".¹⁴ Wie das Offene als Zeit angesprochen werden kann, wird hierunter erläutert.

In diesem Wort *Ereignis* liegt der grundlose Grund der Unentschiedenheit der Onto-Theologie. Das Geben des Eigenen ist einerseits ein Schicken, nämlich einer Weise der Anwesenheit und so des Seienden als solchen. Andererseits ist das Geben das Reichen und damit das Behalten einer Fügung. Was behalten wird, zeigt sich aus dem Offenen heraus als die Welt oder das Seiende im Ganzen. Die der Metaphysik verborgene Einheit von Ontologie und Theologie ist das Geben und Entziehen des Eigenen in der harten Fügung.

Wird hier nicht ein ontologischer Verbalismus betrieben? Was kann der Erfolg des Erblickens des Offenen und seiner Seinsweisen für das Seiende sein? Nichts Wirksames - aber die Möglichkeit für das Ding, in seinem Wesen zu Hause zu sein.

Im Wandel der Seinsweisen von Tempel und Wachs zeigt sich, daß die eine Seinsweise hervorkommt - und daß sich dann die andere Seinsweise zurückzieht. Und das ist nicht einmal der wesentliche Entzug. Der wesentliche Entzug ist: Solange noch überhaupt Seinsweisen hervorragen, bleibt der Bereich des Offenen zurück. Gerade das ist der Sinn des Gebens im Sinne des Schickens. Das ist ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht.¹⁵ Rätselhaft ist, das was sich entzieht und zurückzieht, nicht definitiv verschwunden ist, sondern im Offenen aufbehalten bleibt. Der Rückzug der Götter aus dem ägyptischen Tempel ist nicht die Zerstörung der Götterung,

¹⁴ SD, p. 20.

¹⁵ SD, p. 8.

sondern ihr Rückzug oder Abschied. Aber was sich verabschiedet hat, ist noch, und ist zukünftig, nicht im Sinne einer Rückkehr, sondern als vorbehaltene Möglichkeit. Die verabschiedete Möglichkeit steht unvermittelt neben der Seinsweise der beständigen Anwesenheit. Aber die beiden Weisen der Anwesenheit sind nebeneinander *gefügt*. Auf dieselbe Weise kann gesagt werden: Daß der Bereich des Offenen seit der Herrschaft der *technê* nicht selber heraufgekommen ist, zeigt sein Ansichhalten, das jedoch in sich seine reine Zukünftigkeit ist. Die Zukünftigkeit ist *jetzt* - auf harte Weise neben der beständigen Anwesenheit.

Wenn das Offene selbst, in seiner harten Fügung mit den von ihm gegebenen Weisen der Anwesenheit, hervorkommt, dann wandelt sich die Anwesenheit. Seit der Herrschaft der *technê* ist die Anwesenheit *beständige* Anwesenheit. Darin liegt ein eigentümlicher zwiefacher Bezug zur Zeit. Einerseits fordert die *Beständigkeit* Unabhängigkeit von der Zeit im Sinne der Unzeitlichkeit oder Ewigkeit (das Wesen entzieht sich der Zeitlichkeit). Andererseits fordert die *Anwesenheit* Unabhängigkeit von der Zeit im Sinne des ungetrübten Augenblicks, der Gegenwart schlechthin. Nur dasjenige ist eigentlich, was völlig anwesend ist, d.h. *jetzt* ist. Vergangenheit und Zukunft sind ein *mê on ti*: etwas Anwesendes, dem etwas fehlt.¹⁶

"Seiend" - als solches traf die Griechen das Ständige, in sich Stehende gegenüber dem Fallenden und in sich Zusammenstürzenden. Seiend - das erfuhren die Griechen als das Ständige im Sinne des Beständigen gegenüber dem Wechsel des bloßen Auftauchens und auch schon wieder Verschwindens. Das Seiende als das solcherart Ständige gegen Wechsel und Zerfall ist zugleich damit das Anwesende gegen alles Abwesende und allen Schwund.¹⁷

Die Anwesenheit als Beständigkeit ist der Herd als Wesen des Neolithikums. Aus diesem Herd des Seins heraus erscheint das Wohnen als *technê*. In der *technê* ist die Notwendigkeit der Beständigkeit als *Bauen*, sowohl im Sinne von *colere* wie im Sinne von *aedificare*, vorgezeichnet. Das Bauen stiftet Einheit, und zwar die Einheit einer beständigen Ordnung. Diese Ordnung ist, um beständig sein zu können, um eine *archê* - Anfang, Mitte und Herrschaft zugleich - gebaut. Es ist

¹⁶ SD, p. 11.

¹⁷ GA 45, p. 129-30.

dieselbe Einheit als Architektonik, der den Satzbau, den Tempelbau, und die Bebaubarkeit der Landschaft zusammenhält.

Im griechischen Einbruch des Denkens zeigt sich das schon lange waltende *Wesen* des Neolithikums und damit das grundsätzliche *Gegen* dieses Wesens. Die Beständigkeit ist *gegen* das Unbeständige, *gegen* das Wandernde. Der neolithische Herd ist ein festgestellter oder festliegender Ort. Das Nicht als *privatio*, nämlich als *privatio* der Beständigkeit, fordert zur Beständigkeit heraus. Das Geflecht der architektonisch aufgebauten und so in sich selbst verflochtenen Welt des Neolithikums (*interconnectedness*) zeigt sich dem Griechentum als solches - und wird zerrissen. Diese Zerreißung der neolithischen Welt weist voraus in die Notwendigkeit der ganz anderen, neuzeitlichen Beständigkeit des Vorstellens der völlig auseinandergerissenen Subjekt-Objekt-Beziehung.

Das Denken Heideggers ist weder eine Rückkehr zum bäuerlichen Neolithikum noch zur Wanderschaft des Paläolithikums. In seinem Denken kommt das *Auseinander* von Ortschaft (neolithisch) und Wanderschaft (palolithisch) als Bereich dieser Seinsweisen an. Heideggers Denken löst das Wort *wohnen* aus dem Bereich des Bauens heraus, d.h.: aus der Anwesenheit als Beständigkeit. Das ist aber keine Rückkehr zu einer nostalgischen Wanderschaft. Das wesentliche Wohnen ist ein Wohnen zwischen Wanderschaft und Ortschaft, in ihrem unwegsamen Bereich.

Die Wesensahnung Heideggers liegt darin, daß die Anwesenheit als Beständigkeit eine durch die Herrschaft der *privatio* gezeichnete Anwesenheit ist. Die Anwesenheit wird solange durch ein Entbehren gekennzeichnet, wie sie von Dunkelheit und Unbeständigkeit bedroht ist. Die *privatio* und die daraus hervorkommende Notwendigkeit der Beständigkeit einer ungetrübten Anwesenheit beraubt aber die Anwesenheit von ihrer Wesensflle - die auch das Unbeständige und Dunkle kennt. In der eigentlichen Anwesenheit spielt das Offene sein Spiel, das Spiel der ungedachten Beständigkeit, die sich im Aneinandervorbeigehen der verschiedenen Weisen der Anwesenheit, nämlich Gewesenheit, Gegenwart und Zukunft, verbirgt.¹⁸

¹⁸ SD, p. 14: "Achten wir noch vorsichtiger auf das Gesagte, dann finden wir im Abwesen, sei es das Gewesen, sei es die Zukunft, eine Weise von Anwesen und Angang, die sich keineswegs mit dem Anwesen im Sinne der unmittelbaren Gegenwart deckt. Demgemäß gilt es zu beachten: Nicht jedes Anwesen ist notwendig Gegenwart, eine seltsame Sache."

Dementsprechend liegt das Wohnen des Menschen nicht im Menschen, nicht im menschlichen Wesen, nicht in menschlichen Errungenschaften oder Erfolgen, sondern im Bewohnen des Entzugs und der Verweigerung des Offenen selbst: "Denken wir das Zeitwort 'wohnen' weit und wesentlich genug, dann nennt es uns die Weise, nach der die Menschen auf der Erde unter dem Himmel die Wanderung von der Geburt bis in den Tod vollbringen. Diese Wanderung ist vielgestaltig und reich an Wandlungen. Überall bleibt jedoch die Wanderung der Hauptzug des Wohnens als des menschlichen Aufenthaltes zwischen Erde und Himmel, zwischen Geburt und Tod, zwischen Freude und Schmerz, zwischen Werk und Wort."¹⁹ Der eigentliche Herd leuchtet unscheinbar neben dem neolithischen Herde des Hauses und neben dem paläolithischen Herd des Wanderns. Er ist das Behalten der harten Fügung der Flamme der Anwesenheit, die als unscheinbares Geschehnis das Auseinander der Zeit zusammenhält. Das Wort *Hestia* verbindet Heidegger mit einem Stamm, der "glänzen" und "brennen" bedeutet. Nicht das beständige Haus oder die Getragenheit des Wanderns, sondern die Flamme und Glut der Wahrheit selbst sind der Herd: jenes, worin alles Seiende *als* das Seiende heimisch oder nicht heimisch ist.²⁰

Das Wesen des Paläolithischen, wogegen die neolithische Seinsweise ist, ist nicht das Wandern, sondern das, worin das Wandern geschieht: das Getragensein, das Umfangensein des Wanderns durch den Ort, der umwandert wird.²¹ Dieses Getragensein (die Abwesenheit der neolithischen *privatio*) entzieht sich mit dem Aufkommen des Wesens des Neolithikums in eine Erschütterung, die die Beständigung der Anwesenheit fordert. Diese Erschütterung kommt als solche in dem Griechentum an. Die Erinnerung an das ursprüngliche Getragensein ist aber nicht restlos verschwunden. Im Gegenüber dieser Erinnerung mit der Zukünftigkeit der Neuzeit verbirgt sich die Zeichnung des eigentlichen Wohnens des Menschen.

¹⁹ GA 13, p. 138-39.

²⁰ GA 53, p. 130, 140.

²¹ "Nur was seinem Wesen nach geworfen und befangen in etwas ist, kann sich davon tragen und umfassen lassen. Dies gilt auch für das Aufgehen des primitiven, des mythischen Daseins in der Natur ... Es gehört aber wieder zum Wesen der faktischen Zerstreuung, daß die Geworfenheit und Befangenheit sich selbst zutiefst verborgen bleibt, und gerade dadurch die Einfachheit und "Sorg-losigkeit" eines absoluten Getragenseins in das Dasein kommt."

In dem Heraufkommen des Offenen selbst zeigt sich, daß die Weisen der Anwesenheit keineswegs an der Herrschaft des Zeitlosen, so wie es in der Seinsweise der *technê* gefordert wird, gebunden sind. Das Offene ist vielmehr die Zeit selbst, und zwar als die reichende und zurückhaltende Zeit. Nicht nur die Gegenwart ist Anwesenheit. Auch die Vergangenheit ist Anwesenheit, als Nicht-Mehr, als das Verabschiedete und so Bewahrte. Auch die Zukunft als das Zukommende, das Noch-Nicht, ist Anwesenheit. Die drei Weisen der Anwesenheit sind hart nebeneinander, und so in dem Offenen, der eigentlichen Zeit, gefügt und gereicht - "Ankommen, als noch nicht Gegenwart, reicht und erbringt zugleich nicht mehr Gegenwart, das Gewesen, und umgekehrt reicht dieses, das Gewesen sich Zukunft zu. Der Wechselbezug beider reicht und erbringt zugleich Gegenwart".²²

So ist, wenn wir zum ausgeschlossenen Ding zurückkehren, auf einmal zu sehen, daß die ehemalige Seinsweise des Tempels keineswegs verschwunden ist, sondern als Abwesenheit den Tempel umweht, so wie auch die Möglichkeit der verwandelten Rückkehr des Göttlichen den Tempel umweht. Das Wachs kann nur das Wachs selbst sein, wenn es, als sein Nicht-mehr ("natürliches" Wachs) und sein Noch-nicht (*extensio*) zugleich ist, und darin von dem Walten des sich entziehenden Offenen kundgibt. Das eigentliche Geschehen ist, in dem Auseinander der Dimensionen der Zeit, *Vorbeigang*²³, nicht als Vergehen, sondern als Auseinandergehen des Gewesenen und des Kommenden. Im Schicken und Reichen des Seins gibt es nie ein bloßes Nacheinander: jetzt Welt und Ding, dann *extensio*, sondern jeweils Vorbeigang und Gleichzeitigkeit des Frühen und Späten.²⁴

Am Anfang dieses Buches war von der rätselhaften Seinsweise eines Stromes die Rede. Jetzt ergibt sich die Möglichkeit, dieses unscheinbare Wesen zu erfahren. Gewiß, es ist möglich, mit geographischen und kartographischen Mitteln den Verlauf eines Stromes aus seinen Quellen zu verfolgen. Aber in

²² SD, p. 14.

²³ GA 54, p. 107: "...etwas fällt und fällt dabei weg Dieses Weg-fallen ist eine Art des Weg-wesens und der Ab-wesung. Das Weg-fallende kehrt sich nicht mehr an das Anwesende und dennoch: Dieses "Weg"- wendet sich in seiner Abkehr gegen das Anwesende, und zwar in der unheimlichen Weise, daß es daran vorbeigeht. Hier blicken wir in das verborgene Wesen des Gegenhaften und Streithaften."

²⁴ VA, p. 177.

solcher Forschung ist das unscheinbare Wesen des Stromes schon gegeben. Worin liegt seine Selbigkeit, wenn der Strom von seiner Quelle bis zu seiner Mündung verfließt? Er ist nur als sich entäußernder, als wandernder, nicht an die Festigkeit des Ortes gebundener. Aber der Strom fließt nicht auseinander. Er wird in einer rätselhaften Beständigkeit zusammengehalten - der Beständigkeit der Zeit selber. In dieser Beständigkeit ist der Strom sein Jetzt, sein Soeben und sein Noch-nicht zugleich. Der Strom ist eine Wanderung von einziger Art, sofern sie zumal in das Vergangene und in das Kommende geht. Eine Quelle wird erst sich selbst, wenn sie sich selbst nicht ist, von sich weg in der Richtung des ihr entquillenden Stromes ist. Der Strom ist als Zukünftigkeit Rückbeziehung zur Quelle. Es waltet die Fügung von Quelle und Strom als Vergangenheit und Zukünftigkeit. Der Fluß kennt das eigentliche Wohnen.

In diesen Beispielen zeigt sich das noch kaum zu erfahrende und nur für Augenblicke zu vermutende Fügende des Sinnes. Das Fügende ist das Zusammenhalten des Auseinandergerissenen. Diese harte Einheit des *Zusammengehörens* ist eigentlich ein *Zusammengehören*. Das Zusammengehörenlassen ist das Denkende des Zeitraums. Ein Strom schwindet weg, aber behält seinen Bezug zu seinem Anfang. Dieser Anfang kommt im Strom immer an - und bleibt so seine Zukunft. Das Zusammenbleiben dieses Auseinander ist das Geschehen des Sinnes, das eigentliche Sinnen, in dem Strom und Quelle als solche hervorkommen. So kann Hölderlin auf dichterische Weise vermuten, daß die Ströme zugleich die Schwindenden und die Ahnungsvollen sind. In diesem Auseinander und Zueinander gehen die Ströme ihre eigene Bahn, die die unsrige nicht ist, aber unser Herz bewegen kann. Das Zwischen zwischen diesen Bahnen ist der Sinn oder der Herd des sinnenden Feuers.

Jetzt sind wir in der Lage, dem Wesen des Feuers näher zu kommen, des Feuers, das nicht nur seine eigene Seinsweise enthält, sondern zugleich als Sonne und als Herdfeuer für die Lichtung seiner Welt steht. Jede Weise der Anwesenheit kann als das Aufflammen des wesentlich gedachten Feuers gesehen werden. Der Sinn aber ist der Herd jeder Weise der Anwesenheit als aufflammenden und erlöschenden Feuers. Der Sinn aber zieht sich in die Flamme der Anwesenheit zurück. Die beständige Anwesenheit, in ihrer Vollendung in der

neuzeitlichen Wirklichkeit, hat ihren Bereich, d.h. ihren Sinn, verloren. Sie ist die Helle eines Feuers, das vor lauter Helle nicht sein Eigenes, sein Wesen, seinen Ort, d.h. seinen Bereich gefunden hat. Dieses Feuer ist das Außer-sich des Entflammenden, das Zerstörerische, das aus dem Zügellosen kommt, das sich im eigenen Aufruhr verzehrt.²⁵ Das Beachten des Zerstörerischen der beständigen Anwesenheit ist aber nicht die ontische Prophetie eines Unterganges des Abendlandes oder der Metaphysik. Was zerstört wird, ist das unscheinbare Geschehnis des Unterschiedes zwischen dem Sein und dem Seienden. Was darin übrigbleibt ist die Wüste der Wesenlosigkeit, das Wegbleiben des unscheinbaren Geschehens in der Herrschaft des Seienden als der Verwirklichung (dem Wesen der Technik).

Heidegger weist darauf hin, daß das Außer-Sich des Feuers als Flamme (das Außer-Sich der beständigen Anwesenheit, die von ihrem Wesen ausgeschlossen ist) zwar nie beseitigt, aber doch besänftigt werden kann. Die Helle der Anwesenheit ist von ihrem Eigenen, dem Bereich des Offenen, ausgeschlossen. Der Bereich des Offenen ist, in der Gefügtheit dieses Ausschließens, der verborgene Herd der losgebundenen Anwesenheit. Das Denken kann im Zwischen zwischen den Seinsweisen vermuten: Das Außer-Sich der Flamme ist zugleich die Gesammeltheit der Glut im Herd. Aus dieser Vermutung heraus kann Heidegger den Sinn des Seins als unscheinbares Herdfeuer charakterisieren.²⁶ So kann er sagen: "Vermöchte hier das Nennen des Anschaubaren Einiges zu helfen, dann wäre vom Feuer zu sagen, das seinen eigenen Herd erst ausbrennt in die gefügte Härte einer Stätte seiner Flamme, deren steigendes Lodern sich in die Helle ihres Lichtes verzehrt und darin das Dunkel ihrer Glut erglühn läßt, um als Herdfeuer die Mitte des Zwischen zu hüten..."²⁷

Der Herd der Sprache

Wenn der Unterschied zwischen dem Seienden und seinem Wesen sich zurückzieht, wenn aber der Sinn zwischen den Seinsweisen auf verwandelte Weise auf

²⁵ Vgl. US, p. 60.

²⁶ GA 65, p. 228.

²⁷ GA 65, p. 486.

ein Wohnen verweist, wie steht es dann um unser eigenes Wesen, um das Wesen oder das Wohnen des Menschen? Ist das unscheinbare Geschehnis, das das Offene und seine Seinsweisen, das die Seinsweise und das Ding aufeinander bezieht, auch auf das menschliche Wesen bezogen?

Nichts ist selbstverständlicher als die Charakterisierung des Wesens des Menschen als Rationalität. Das Wesen des Menschen als *animal rationale* ist die *ratio*, vom Lateinischen *reor*, etwas für etwas halten, und zwar so, daß dieses Halten-für-etwas nach dem ersten Etwas sich richtet, um es am zweiten Etwas zu binden. Die *ratio* rechnet mit etwas, behält es im Auge und richtet sich danach. Dieses Rechnen *mit* etwas ist zugleich das Rechnen *auf* etwas: Es soll aus dem Sichrichten etwas so herauskommen, daß das Rechnen sich darauf einrichten kann. "Im Rechnen mit und auf etwas wird das also Be-rechnete für das Vostellen hervorgebracht, nämlich ins Offenkundige. Durch solches Rechnen kommt etwas heraus; *eventus* und *efficere* gehören so in den Bereich der *ratio*."²⁸ Wenn es sich zeigt, daß dasjenige, womit gerechnet wurde, so herauskommt wie es erwartet wurde, so daß darauf gerechnet werden konnte, zeigt sich das Wesen des Rechnens: das Geben von Rechenschaft - das Zurückgeben des Grundes. *Ratio* als vernünftiges Rechnen und *ratio* als Grund gehören zusammen.

Was hier gesagt wird, ist noch immer eine Beschreibung der Eigenschaften des Seienden Mensch - nicht seiner Seinsweise. Zu dieser Indifferenz zwingt, daß sich heutzutage eine Unterscheidung zwischen dem Lebewesen Mensch und seiner Seinsweise, der Rationalität, erübrigt. Die Rationalität ermöglicht es dem Menschen, sich als Lebewesen nach der Wirklichkeit zu richten und einzurichten. Diese Einrichtung geschieht als Einbauen der berechneten Wirklichkeit in das Leben des Lebewesens Mensch, und umgekehrt. *Ratio* als Einrichtung der Wirklichkeit lebt von Einheit, und diese Einheit ist die *ratio* im eigentlichen, seinsmäßigen Sinne: die Proportionalität, das Verhältnis des Ausgleichs. Die Einheit des Menschen als Lebewesen (*animal*) mit dem Menschen als Repräsentant der *ratio* (*rationale*) ist unter der Herrschaft der Einheit als Ausgleich die wechselseitige Einpassung. Diese Einheit ist die des *Er-lebens*. Aus der Einsicht in den Ausgleich als Wesenseinheit des *animal rationale* kann Heidegger sagen: Im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten

²⁸ SG, p. 168.

Menschen erreicht die Subjektivität ihre höchste Spitze, von der der Mensch sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit niederlassen und dort sich einrichten wird. Die neuzeitliche Freiheit der Subjektivität geht in der ihr gemäßen Objektivität auf.²⁹

Die Einheit des *animal rationale* ist die Einheit der unterstellten und erstrebten Unterschiedslosigkeit von Leben und Denken in der Gleichschaltung von *technê* (Machenschaft) und Erlebnis. Die Einheit ist nicht nur das Produkt einer Vereinigung, sondern stiftet sich zuvor *als* Einheit einer bestimmten Seinsweise. Innerhalb dieser Einheit des Ausgleichs erscheint die Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* - als Ausgleich von Sache und Denken. Dem Erleben des wesenlosen, gleichgeschalteten Menschen ist nichts verschlossen - aber es hat darin den Sinn für das Erfahren der eigenen Seinsweise verloren.

Es hat aber keinen Sinn, den Verlust des menschlichen Wesens innerhalb der Herrschaft der Identität als Ausgleich und Einpassung zu bedauern. Wo wäre dieser Verlust zu spüren, wenn es unmöglich ist, der verlorenen metaphysischen Seinsweise nachzuhängen? Und doch ist der heutige Mensch, das Zwischen zwischen dem noch herrschenden griechischen *zôion logon echon* und dem kommenden technisierten Tier, so gut wie der ägyptische Tempel vom unscheinbaren Geschehnis umweht - nur daß er es nicht wahrhaben möchte.

Seit dem Griechentum heißt der Mensch das *zôion logon echon*. Diese Umgrenzung kann gelesen werden, und ist auch in der ganzen Epoche der Metaphysik als Bezeichnung eines schon feststehenden Seienden, des Lebewesens, mit der Eigenschaft *logos haben* gelesen worden. *Aber die Sprache reicht weiter als die Metaphysik*. Das zeigt sich auf bestürzende Weise wenn wir nur einen Schritt zurück wagen und fragen, woher die Charakterisierung des Menschenwesens als denkenden Lebewesens stammt. Diese Charakterisierung ist nicht vom Menschen erfunden. Sie beherrscht das Menschsein, bevor ein Mensch denkt, und wird nie eigens bedacht. Das Seltsame ist, "daß der Mensch die Herkunft seiner Wesensbestimmung nicht bedenkt und kennt. In seinem eigenen Wesen nicht zuhause, maßt er sich an, die Welt zu meistern und Menschentümer zu beherrschen und in die Ordnung zu bringen."³⁰ Die Wesens-

²⁹ Vgl. ZW, p. 103.

³⁰ GA 77, p. 104.

bestimmung des Menschen ist nicht vom menschlichen *logos* erfunden, sondern ist dem Menschen zugesprochen - und zwar aus dem Bereich des sinnenden Feuers.

Das Geschehen des Sinnes ist vom Menschenwesen unabhängig. Aber vielleicht ist das Menschsein in diese Unabhängigkeit eingelassen - wenn die Unabhängigkeit ein Gegeneinanderüber und darin eine harte Fügung des Sinnes mit dem Menschenwesen zuläßt. Es ist dem Menschsein aber bestimmt verwehrt, sich in dieses Geschehnis einzulassen, solange es sich auf den Menschen versteift und seine Seinsweise aus der Selbstverständlichkeit dieses Seienden versteht. So, wie es notwendig ist, das Wesen zu beachten, ohne das Wachs herbeizubringen, so ist es notwendig, *das Wesen des Menschen zu erblicken, ohne auf den Menschen hinzusehen*.³¹ Das ist aber nur möglich, wenn die Sprache, die das Wesen des Menschen geschickt hat, noch Ungehobenes enthalten würde. Prüfen wir diese Behauptung - und darin unser Wesen.

In der Charakterisierung des Menschen als *zôion logos echon* liegt die Betonung auf dem Nominalen: das Seiende Lebewesen hat eine Eigenschaft. Zugleich ist ein anderer Ton zu hören. Das Nominale ist vom Verbalen umspielt. Das Wort *zôion* ist ein Partizip. Es hat am Verbalen und am Nominalen teil. Es ist das Leben des Lebendigen. Aber damit ist noch nicht viel gewonnen - außer der Loslösung von der Selbstverständlichkeit dessen, was "Leben" heißt. Ist das Leben des Lebendigen die Wirklichkeit der Selbsterhaltung und -steigerung, oder wird es vom Hauch des unscheinbaren Geschehnisses umweht? Das Wesentliche des griechisch verstandenen Leben ist, daß es als *psychê*, als Atem oder Wind, erscheint. Der Atem hat aber seine unscheinbare Seite. Er ist das Sichaufschließen für das Offene, und zwar so, daß die unscheinbare Bewegtheit des Offenen im Atmen noch einmal geschieht. Die Bewegtheit des Offenen ist das Auseinanderreißen, das als Auseinander zugleich in das Zusammengehören zurückgebeugt ist. Gerade das ist auch das Wesen des Lebens als Atmen: das Ausholen (in das Auseinander der Weite) in seinem Zusammenhang mit dem Einholen (Sammlung). Der Mensch - wie jedes Lebewesen - ist nicht zuerst ein beständiges Seiendes, sondern ist als Außersichsein, als Entrücktsein in das Andere (den Sinn), ein Außersich, das zugleich auf

³¹ GA 77, p. 106.

unscheinbare Weise gefügt und so bei sich ist. Heidegger spricht vom "ausholenden Anweisen der Weite, aus der sich die Sammelbarkeit des Zusammehlenden bestimmt".³² So kann das Auseinander und Zueinander des Offenen zugleich das Auseinander und Zueinander des unscheinbaren Lebens des verwandelten Lebewesen Mensch sein. Dieses "Zugleich" ist das Zusammenbindende des sinnenden Feuers. Die Flamme ist das Außer-Sich des Feuers, das Entsetzende, das zugleich als Glut sich zusammennimmt.

Die Bewegtheit des Feuers des Offenen ist zugleich die Bewegtheit des menschlichen Offenseins. Das menschliche Offensein *gehört* dem Offenen und kann so als *Hören* verstanden werden. Das Hören hat am Auseinander und Zueinander des Atmens und des Offenen teil - "Im Hören werfen wir uns uns ausbreitend weite Strecken weit aus uns hinaus, dieses aber so, daß wir dem Gehörten uns fügend es zurücknehmen in die Sammlung unseres Wesens."³³ Die Fügung zwischen dem sinnenden Feuer und dem Menschlichen Sinnen als Hören auf diesen Sinn ist und bleibt aber eine harte Fügung - es waltet die Unverhältnismäßigkeit und damit das Dunkel und die Irre, sogar die Möglichkeit der völligen Wesenlosigkeit. Aber die Möglichkeit eines Hörens, das sein eigenes Wesen - das Auseinander und Zueinander - hört, kann nicht ausgeschlossen werden.

Mit der Erschütterung der Selbstverständlichkeit des "Lebewesens" gerät auch das *Haben* des *logos* ins Wanken. In der Charakterisierung *zôion logon echon* ist das Haben so selbstverständlich, daß es in der lateinischen Übersetzung *animal rationale* weggefallen ist. Aber nur in den Anweisungen, die dieses Wort verbirgt, kann das Seinsverhältnis zwischen Mensch und Sein gespürt werden. Unter der Herrschaft der beständigen Anwesenheit wird das Haben als Besitz oder als Verfügung verstanden. Die menschliche Sprache wird als *logos*, rechnende Sprache, im Lichte der Identität als Ausgleich (Proportionalität) gesehen. Der Mensch ist das Wesen, das die Sprache des Rechnens besitzt, sie *hat*. Der Mensch hat die Sprache innerhalb des metaphysisch geprägten Sein in der Weise, daß er die Sprache im vorhinein als eine Habe und so als Handhabe seines

³² GA 55, p. 282.

³³ GA 45, p. 176-77.

Vorstellens und Verhaltens nimmt. Der *logos* ist Werkzeug, *organon*, und bedarf der Organisation durch den Betrieb der Logik.³⁴ Die Sprache des Neolithikums gehört der Habgier des vorstellenden Berechnens.

Aber das Wort *Haben* reicht mehr und anderes an. So, wie das Wort *zōion* ist auch das Wort *echon* ein Partizip - es hat auch am Verbalen teil. Das Wort *haben* kann in einem anderen, vom Verbalen geprägten Ton gehört werden. Es *hat* diesen Ton. Wenn wir Zeit haben oder Angst haben, dann sind Zeit und Angst nicht unser Besitz. Wenn wir Angst haben, dann besitzen wir nicht die Angst, sondern das *Haben* der Angst selbst und gerade dieses ist angstvoll. Es reicht dann nicht aus, das Besitzverhältnis umzukehren, und zu sagen, die Angst besitze mich. Das Haben ist das *Sichbefinden* in der Angst, und so von der Angst *angesprochen werden*.³⁵ Hier bedeutet das Haben: zu etwas gehören, sich halten lassen, und so behalten werden. Haben ist dann: dem gehören, worin sich das Haben befindet.

Im Haben von *logos* erfahren wir dasselbe. Nicht der Mensch hat den *logos* als Besitz, und er ist auch nicht in einer einfachen Umkehrung vom *Logos* besessen. Der Mensch *gehört* dem *logos*, und zwar als Hörenkönnen. Aber dann müßte die Sprache als *logos* etwas Unscheinbares zusagen, das vor dem *logos* als rechnendem Besitzergreifung schon gegeben wäre.

Das Sprechen als Rechnen mit, Rechnen auf, Verrechnen und Rechenschaft-Geben, d.h. das Sprechen als Wesen des Neolithikums, zeigt sich in der Metaphysik als etwas sagen über etwas, *legein ti kata tinos*. Wenn etwas über etwas gesagt wird, dann hat es den Anschein, daß eine Verbindung stattfindet, und zwar von einem Seienden mit einer Eigenschaft oder mit anderen Seienden. Die Aussage bringt eine Synthesis hervor. So ist einzusehen, daß das Wort *legein* als Sprechen zugleich *legein* als Sammeln ist.

Aber die Synthesis ist eigentümlich. Sie betrifft dasjenige, *was schon eins ist*. Wie Aristoteles es sagt: Wenn Wahrheit und Falschheit im Spiel sind, dann gibt es eine *synthesis* von schon Vernommenen (*noêmatôn*) *als seiend eins* (*synthesis tis êdê noêmatôn hôsper hen ontôn*). Die Synthese ist keine Vorstel-

³⁴ Hw, p. 287.

³⁵ ZoS, p. 81.

lung als Zusammenstellung, sondern das Hervorkommen einer schon waltenden Einheit.

Diese Einheit ist nur dann zu erblicken, wenn sie aus dem unscheinbaren Geschehnis gehört wird, und zwar so, daß die Einigung hier das Hervorkommen von etwas *als* etwas ist. Das Wesen der Aussage ist nicht die *synthesis* einer Vorstellung, sondern die *apophansis*: Etwas zeigt sich von ihm selbst her. In der *apophansis* wird deutlich, daß das eigentliche "Subjekt" einer Aussage nicht ein vorgestelltes Etwas ist, zum Beispiel die vorgestellte Tafel in "Die Tafel steht schief", das vorgestellte Wachs in "das Wachs duftet nach Blumen", oder der vorgestellte Ring in "Der Ring wird überreicht", sondern die schiefe Tafel *selbst*, das duftende Wachs *selbst*, der überreichte Ring *selbst*. Das Wesen der Aussage ist das Zum-Scheinen-Bringen des Vorliegenden von ihm selbst her.³⁶

Die Aussagen der Metaphysik erblicken die Einheit von Sein und Seiendem - sie sprechen von *to on hêi on*. Das Wesen des Seienden erscheint als Anwesenheit. Aber Eines zog sich zurück: das Als selbst. Die Metaphysik denkt zwar das Seiende als solches, aber nicht das *als solches* selbst. Im Als verbirgt sich das noch nicht bedachte Offene, der Sinn.³⁷

Das Als der Aussage verbirgt, daß es schon gezeichnet ist, und zwar durch die beständige Anwesenheit. Die unterstellte und gesuchte Einheit der Aussage ist das Versammeln des Vorliegenden als solches und im Ganzen³⁸. Es geschieht unter der Herrschaft des Ergründens und des Begründens, unter der Herrschaft des onto-theologischen Grundes. Der Grund zeichnet das Als der Aussage als ein beständigendes und beständigtes Als.

Nichts kann durch sich selbst be- oder ergründet werden. Das bedeutet: Das Als der Aussage wird immer etwas *als ein anderes als es selbst* bestimmen wollen. Wenn wir zum Beispiel fragen: Was ist der Tisch?, können wir nicht einfach antworten: Er ist Tisch. Vielmehr sagen wir: Er ist ein Gebrauchsding, als solches ist es überhaupt ein Ding usw.³⁹ Die Einheit der Aussage ist synthetisch, sie ruht seit dem Neolithikum in einem Zusammensetzen, einem Bauen,

³⁶ GA 79, p. 107-10, 144.

³⁷ N2, p. 351.

³⁸ VA, p. 212.

³⁹ ZoS, p. 56.

in einer Architektonik, die die Möglichkeit der wissenschaftlichen Systematik der Neuzeit schon in sich verwahrt.

Hier verbirgt sich die andere Seite des *Als* der Aussage. In der Aussage gilt der Satz der Identität als leeres Prinzip. *A ist A*. Und doch geschieht in der Aussage: *Das Wachs ist dasselbe Wachs* etwas Unscheinbares. In der Leere des Identitätsprinzips verbirgt sich, daß in "*A ist A*" *A als A* hervorkommt.⁴⁰ Im *Als* kommt *A* zu seinem Eigenen, und zwar innerhalb einer Weise des Anwesens. Im *Als* spielt das unscheinbare Geschehnis.

Wenn die Aussage von der Form *A ist A* ist, dann ist sie *als Aussage* ein leerlaufendes Rad. Im Denken aber zeigt sich *die andere Seite des Als*. Im Etwas als Etwas (anderes) der Aussage liegt die Identität, die kein leeres Einerlei ist, sondern das Etwas als Etwas (selbst), d.h. das Aufscheinen von Etwas in seinem Eigenen. Die andere Seite des *Als* ist das Herübergehen in das Eigene: das Ereignen. Das Denken sagt, im unscheinbaren Hin und Her von Entsetzung (Hermes) und Zusammenhalten (Hestia), vom Selben her auf das Selbe zu dasselbe.⁴¹

Die Aussage hat die Struktur: Etwas als etwas. Das *Als* ist die Artikulation einer Einheit - so *bildet* es Einheit. Das Bilden, Bauen und Entwerfen ist die Weise des Sprechens der Aussage: sie *stellt*. Die Weise des Sprechens der Aussage als *propositio* ist das *ponere*. Das *Als* der Aussage ist das *gestellte* *Als*. Innerhalb der Herrschaft des Stellens kommt es zum *subjectum* als dem Unterstellten und zum *praedicatum* als dem Festgestellten. Dieses Ganze heißt: Das Vorstellen. Das Stellen im Vorstellen ist kein Anfertigen (die Einheit wird in der Aussage nicht hergestellt), sondern die Konstruktion des Denkens, die wir aus der Mathematik kennen. Das konstruierende Bilden von Einheit ist die

⁴⁰ GA 79, p.111: "Der Satz *A ist A* legt *A als A* dar. ... anders könnte niemals ein vorliegendes selber von ihm selbst her vorliegen. Die Selbigkeit des Vorliegenden mit ihm selber, die so verstandene Identität, liegt nicht auch noch und jeweils neben jdem Vorliegenden vor. Die Identität ist selber nichts Vorliegendes, aber sie macht das Vorliegen als solches mit aus. Was dem Grundsatz *A ist A* zu Grunde zu liegen scheint, dieser Grund, den dieser Satz darlegt, die Selbigkeit von etwas mit ihm selber, ist nichts Vorliegendes, nichts Zugrundeliegendes, ist in diesem Sinn kein Grund mehr. Weil aber kein Grund mehr ist, sprechen wir im strengen und nüchternen Sinn vom Ab-grund."

⁴¹ SD, p. 24.

Architektur der Aussage.⁴² Der Sinn der Architektur ist die Identität als Ausgleich.

Wesentlich in der Aussage und dem Sein als architektonischem Stellen ist, daß das Erreichen der entworfenen Einheit des Als *ein Nicht-Denken enthält*, nämlich ein Handeln: die Konstruktionsarbeit. Auch die theoretische Aussage ist eine unheimlich eingreifende Bearbeitung des Wirklichen. Die alles entscheidende Arbeit ist diejenige Bearbeitung des Wirklichen, die überhaupt das Wirkliche erst in die Vorgestelltheit herausarbeitet.⁴³

Die Bearbeitung der beständigen Anwesenheit ist vor allem die Bearbeitung der Sprache in der Weise, daß das Als der apophantischen Aussage hervorkommt. Diese Bearbeitung ist ein Verzicht der Sprache auf sich selbst. Um das apophantische Als zu erreichen, ist es unumgänglich, daß das Sprechen die vorgestellte Bedeutung unvermittelt hergibt. Die Richtigkeit fordert, daß das Sprechen *linea recta* verläuft. Das Sprechen ist *Prosa*, vom lateinischen *prosumus, pro-versus*, dasjenige, was vor dem dichterischen *versus* kommt. *Versus*, von *verto*, drehen, wenden, ist das Wegbiegende, Umschweifende des Dichterischen. Das rechnende Denken ist prosaisch, weil die Sprache das neutrale Werkzeug ist, das Vehikel, das möglichst ungetrübt die entworfenen Bedeutung selbst hergibt. Wenn das Sprechen als *logos* Rechnen geworden ist, kann das Dichterische als umschweifendes Komplement hinzugefügt werden.

Der Gedanke an die Sprache als richtig, also recht, also prosaisch, gegenüber der Sprache als gedreht, also dichterisch, beruht in der Metaphysik, die auch das Wesen des Menschen als *animal rationale* bezeichnet. Auch die Sprache wird aus dem Verhältnis zwischen Leib und Seele, Materialität und Spiritualität, verstanden. Die Sprache ist die Einheit von Lautgestalt (oder Schriftbild) als Wortleib, Melodie und Rhythmus als der Seele und des Bedeutungsmäßigen als des Geistes der Sprache. Die Sprache entspricht dem metaphysischen Wesen des Menschen⁴⁴ und soll das Geistige, d.h. die Bedeutung selbst, möglichst ungetrübt hervorbringen. Auf das Eigene von Laut, Schrift, Melodie und Rhythmus wird verzichtet, um es später als Poesie zurückzurufen. Poesie, von

⁴² ZW, p. 93.

⁴³ VA, p. 52.

⁴⁴ Hum, p. 164.

poiein, Dichten, von *tiktô*, ist als poetisches Hervorbringen von der vorherigen Bearbeitung des Prosaischen abhängig. In diesem Sinne kann Platon die Philosophie als die höchste Weise des Musikmachens bezeichnen.⁴⁵

Die vorneolithische Sprache, die Heidegger vermutet, ist dichterisch im eigentlichen Sinne. Er ahnt, daß im Auseinanderfahren von Prosa und Poesie das Wort als Instrument oder Vehikel von der Sache losgelöst worden ist. Das Prosaische ist das ungetrübte Verhältnis zwischen dem Vorstellen und seinem Vorgestellten. Das Ding selbst, das jedem Vorstellen zuvor ist, zeigt sich nur der vor-prosaischen, vor-poetischen Sprache, in der Melodie und Rhythmus auf nicht-metaphysische Weise das unscheinbare Geschehnis, und darin die Sache als sich selbst, hervorkommen lassen, ja eigens *sind*. Heidegger weist auf die Sätze der griechischen archaischen Sprache bei Hesiod, in denen der *rhythmos* das Grundgefüge der Sprache ist. In diesen Sätzen spricht die Sache, nicht die Bedeutung.⁴⁶

Die Sache spricht im ursprünglich verstandenen *melos*, dem *Ton*, und zwar im unscheinbaren Als einer Weise der Anwesenheit. Das Wort *Als* bedeutet ursprünglich *also*. Es zeigt die Weise des Sprechens, nicht als *modus*, sondern als Ton, der zeichnet und hervorhebt, in dem das Seiende als das Seiende, eine Seinsweise als eine Seinsweise, widerhallen. Auf diesen Ton ist das menschliche Sprechen abgestimmt oder nicht.

Im Ausdruck "Der Mensch ist *zôion logon echon*" ist ein anderer Ton zu vernehmen. Sowohl das Partizip *zôion* wie das Partizip *echon* können verbal, also aus dem unscheinbaren Geschehnis heraus gelesen werden. Auch der Satz vom Grund läßt in der Formulierung "Nichts ist ohne Grund" einen anderen Ton hören. Die Formulierung ist nicht nur als Feststellung der Begründetheit des Seienden zu lesen, sondern zugleich, in einer anderen Tonart, als das Zusammengehören von "ist" und "Grund". In dem Ton, auf den solche Grundsätze gestimmt sind, findet das unscheinbare Geschehnis statt - es tönt in einem Als, dem das Menschenwesen entsprechen kann. Das Geschehnis des Als einer Seinsweise ist

⁴⁵ Platon, *Phaedo*, 61a3ff.

⁴⁶ HF, p. 92.

eine Entrückung, ein Außersichbringen, das innerhalb der harten Fügung zugleich eine Berückung, eine gestimmte Rückkehr ist.

Auch das prosaische Vorstellen ist noch immer auf ein Als gestimmt. Es waltet da verborgenerweise die Entrückung. Im Übergang des innerweltlichen Wachses zum Wachs als *extensio* entsteht das Wachs als Gegenstand, Gegenstand nämlich für ein *subiectum*. Das Gegenstandwerden des Wachses ist eine Entrückung des Wachses aus seinem Eigenen. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis entsteht nur in einem Auseinanderreißen, dem Aufreißen des Auseinander von Subjekt und Objekt.⁴⁷

Das Auseinanderreißen im Wesen des Vorstellens zeigt sich in dem ungeheuren Verzicht, mit dem das Vorstellen anfängt, dem Verzicht nämlich auf das Ding, auf die Welt und auf den Menschen. Die Verschlungenheit von Seiendem, Seinsweise, und Menschsein in der neolithischen Innerweltlichkeit (*interconnectedness*) wird in einer ungeheuren Scheidung auseinandergerissen.⁴⁸ Descartes kommt nur zur *extensio* in einer Entrückung von Wachs, Wiese und sich selbst. Im Vorstellen zeigt sich so die Spur des Daseins (d.h. des gestimmten Ausstehen des Tönens der ursprünglichen Sprache), nämlich hinsichtlich seiner *Entrückung* zu etwas.⁴⁹ Nur in dieser unscheinbaren Entrückung ist es möglich, daß seit Galilei bei der Betrachtung des Fallens eines Apfels sowohl der Baum wie der Apfel wie der Boden weggefallen sind.⁵⁰ So kann gespürt werden, daß die Entzauberung der rationalisierten Welt in einer für sich selbst verborgenen Verzauberung entrückt ist.⁵¹

Wenn die Entrückung als Wesen des Vorstellens erfahren wird, wird auch das Geheimnis des Zusammengehörens von Subjekt und Objekt *als* Geheimnis erfahrbar: Das eigentliche Als, als Einheit von Entrückung und Berückung,

⁴⁷ Vgl. SG, p. 139-141; VS, p. 130: "Was nun aber den *Gegenstand* auszeichnet, ist dies, daß er von der Vorstellung dazu gebracht wird, sich im Gegenüber zu halten."

⁴⁸ Für den Unterschied zwischen *Interconnectedness* und *Separativeness*, und die unumgängliche Schiefheit dieses Unterschiedes, insofern als es selber schon separativ ist, vgl. Th.C.W.Oudemans und A.Lardinois, *Tragic Ambiguity*. Brill Leiden 1987.

⁴⁹ GA 65, p. 316.

⁵⁰ ZoS, p. 37.

⁵¹ GA 65, p. 107, 124.

kündigt sich an. Das Wunder innerhalb der Entrückung des Vorstellens ist, daß der mathematische Entwurf *immer etwas zurückgespielt bekommt*. Wie kommt es zu dem, was in Raum und Zeit die Mathematisierung *zuläßt?*, fragt Heidegger.⁵² Es durchwaltet das Vorstellen ein rätselhaftes Zueinanderfinden des Auseinandergerissenen, nämlich Subjekt und Objekt. Auf unscheinbare Weise sind Subjekt und Objekt einander gegenüber, bevor es überhaupt zum Vorstellen der Anwesenheit kommt. Die Selbstverständlichkeit des Subjekt-Objekt-Verhältnisses verbirgt das Gegenüber als Wesen der Vergegenständlichung.⁵³ "Wenn wir von Subjekt und Objekt sprechen, so ist damit ein Vor- und Zugrunde-liegen, ein Gegenüber-liegen, immer als An-liegen im weitesten Sinne schon gedacht. Möglicherweise braucht das, was uns anliegt und woran uns liegt, insofern wir unser Menschsein vollbringen, nicht ständig und eigens durch uns vorgestellt zu werden. Gleichwohl ist es im voraus *auf* uns *zu* versammelt

Versammlung des Anliegens meint hier niemals ein nachträgliches Einsammeln von Vorliegendem, sondern die alles Tun und Lassen überholende Botschaft dessen, dem wir schon angeboten sind, insofern wir menschlicherweise sind."⁵⁴

Das Auseinander und Zueinander als Ton des Vorstellens zieht sich innerhalb des Prosaischen des Vorstellens zurück. Die Einheit herrscht als Gleichförmigkeit. Sobald das tönende Gegenüber aufgerissen ist, wird es in der systematischen Vereinigung von Sprache und Bedeutung ausgeglichen: Das eigentliche Stellen

⁵² GA 65, p. 387.

⁵³ WW, p. 79-80: "Das Entgegenstehende muß als das so Gestellte ein offenes Entgegen durchmessen und dabei doch in sich als das Ding stehenbleiben und als ein Ständiges sich zeigen. Dieses Erscheinen des dinges im Durchmessen eines Entgegen vollzieht sich innerhalb eines Offenen, dessen Offenheit vom Vorstellen nicht erst geschaffen, sondern je nur als ein Bezugsbereich bezogen und übernommen wird ... Jedes Werken und Verrichten, alles Handeln und Berechnen hält sich und steht im Offenen eines Bezirks, innerhalb dessen das Seiende als das, was es ist und wie es ist, sich eigens stellen und sagbar werden kann. Dazu kommt es nur, wenn das Seiende selbst vorstellig wird beim vorstellenden Aussagen, so daß dieses sich einer Weisung unterstellt, das Seiende so-wie es ist, zu sagen. Indem das Aussagen solcher Weisung folgt, richtet es sich nach dem Seienden."

GA 45, p.19: "Offenliegen muß ... nicht nur der Stein selbst, sondern auch der *Bereich*, den das Sichrichten *nach* dem Ding durchmessen muß, um an diesem vorstellenderweise das abzulesen, was das Seiende in seinem So- und Sosein kennzeichnet. Überdies muß offenstehen auch der vor-stellende und vorstellend nach dem Ding *sich* richtende *Mensch*. Er muß offen sein *für* das, was ihm begegnet, damit es *ihm* begegne."

⁵⁴ WhD, p. 157.

ist das Nachstellen mit Vergessenheit der eigentlichen Sprache, die in ihrer Melodie das Menschsein zuspricht oder sich verschweigt, stimmt oder verstimmt. In der Bewegtheit von Entrückung und Berückung tönt das eigentliche Als. In dieser Bewegtheit ist es durchzogen von Verweigerung und Vorenthalt. Das eigentliche Als ist das Als, in dem das Unwegsames selbst als Geheimnis tönt und stimmt.⁵⁵

Das Als ist das Hervorkommen einer Seinsweise. Das menschliche Sprechen ist ein ursprüngliches Dichten, wenn es sich in *seiner* Melodie auf dieses Tönen abstimmt. Jedes eigentliche Sprechen ist, als gestimmtes Ertönenlassen eines Echos des ursprünglichen Als, ein *Dichten*. Aber wo das Dichten vor allem als eine Weise, eine Melodie ertönt, da ist es ein Singen. Das Denken ist auch Dichten, aber kein Singen. Solange das Denken tönt, ist es an ein Als, an eine Seinsweise gebunden. Es verbirgt sich darin ein falscher Ton. Die wesentliche Entrückung liegt nicht in dem Als, sondern zwischen den Seinsweisen, zwischen Als und Als. Wenn das Denken wahrlich empirisch wird, zerbricht die Melodie des Sprechens - an der Tonlosigkeit des Offenen.

Das Geheimnis des heutigen Zeitalters ist, daß es sich in der Unentschiedenheit zwischen zwei Weisen der Anwesenheit befindet. Das Wachs, zu Wabe und Wiese gehörend, ist noch nicht verschwunden. Das Wachs als *extensio* ist noch nicht in seiner Vollendung hervorgekommen. Es waltet ein Ahnen zwischen Verweigerung und Vorenthalt. Diese Unentschiedenheit ist zwischen jeder Weise der Anwesenheit. Es waltet die Tonlosigkeit, die Weltlosigkeit.

Das ist keine Katastrophe, sondern die äußerste Auseinandersetzung (*katastrophê*), in der das tonlose Offene, der Herd jedes tönende Als, für einen Augenblick *selbst* hervorkommt, "Das Unheimliche unkreist den Erdball, daß jetzt das Geschick den Menschen dieses Weltalters *unmittelbar* trifft, nicht erst

⁵⁵ ZoS, p. 229: "Schon das Wort "Reflexion" sagt, daß die Lichtung vorausgesetzt wird, weil es das zurückgeworfene Licht bedeutet ... Lichtung des Sich-Verbergens heißt im eigentlichen Sinn: daß sich Unzugängliches als solches Unzugängliches zeigt, offenbar wird ... Das als Unzugängliches Sich-offenbaren ist das Geheimnis. Die Unzugänglichkeit ist gelichtet, deren bin ich gewahr, sonst könnte ich gar nicht fragen. Das Ganze der Modifikationen der Anwesenheit ist selber nichts Anwesendes mehr, kann nicht als Anwesendes bezeichnet werden."

durch ein Tönen seiner Stimmen. Tonlos geht das Geschick den Menschen an - eine rätselhafte Art von Stille".⁵⁶

Diese Stille ist der eigentliche *Rhythmus* der Sprache: die harte Fügung des Offenen selbst. Der Rhythmus ist hörbar, wenn zwei Töne zugleich zu vernehmen sind, zum Beispiel in der verschiedenen Weisen des Klingens des Satzes vom Grund, als Satz vom Seienden und als Satz vom Sein. Nicht die zwei Tonarten sind das Wesentliche, sondern der Bereich, der die Tonarten einander gegenüber ertönen läßt: Das Offene als der Rhythmus, das als beruhigende Fügung die losgebundene Flamme der Anwesenheit, das Wegsingen, ernüchert. Heidegger sagt es so: "Inwiefern etwas zwischen dem liegt, was der im gewöhnlichen Sinne verstandene Satz vom Grund meint, und dem, was der Satz vom Grund als Satz vom Sein sagt, bleibt eine Frage, die zugleich fragt, was dieses Zwischen ist, das wir im Sprung in gewisser Weise überspringen oder besser gesagt: durchspringen wie eine Flamme."⁵⁷

Das Wesen des Rhythmus ist eine Beruhigung: Dank dieser Fügung waltet in den verschiedenen Weisen der Anwesenheit nicht das Zerstörerische der Flamme als das Zügellose, das sich im eigenen Aufruhr verzehrt, sondern die Besänftigung der Fügung, des Aufrisses der Sprache - ein Beruhendes, was das Außer-sich nicht niederschlägt.⁵⁸ Die Helle verzehrt sich nicht, sondern wird in ihrer Auseinandersetzung gestillt und bleibt so als das Unversehrte bei sich selbst. "Der Rhythmus ist das Ruhende, das die Bewegung des Tanzens und Singens fügt und so in sich beruhen läßt. Der Rhythmus verleiht die Ruhe."⁵⁹

Der Rhythmus als stille Fügung des Offenen ist nichts Menschliches. Wohl dagegen ist das Menschliche in seinem Wesen sprachlich und hat so die Mög-

⁵⁶ GA 4, p. 178.

⁵⁷ SG, p. 57.

⁵⁸ GA 55, p. 383. Heidegger deutet auf die "Stille, die erst gebrochen werden muß, wenn das Wort sein soll. Der Logos ist nicht das Wort. Er ist ursprünglicher denn dieses, das Vorwort jeder Sprache. Sein Anspruch an das Menschenwesen ist der schweigende des Vor-worts, das dem Menschen das Sein zu-schweigt. Nur ungemäß und bereits vom menschlichen Bezug als sprechender Sage aus nennen wir dieses Zu-schweigen den Zu-spruch und An-spruch. Gemäßer sagen wir: der Logos ist die sich dem Menschen zu-schweigende Gegend, d.h. die alle eröffnenden Winke und Weisungen bergende, in sich beruhende Weite. Indem sich die Gegend dem Menschenwesen zuschweigt, kehrt sie erst in ihre eigene Stille zurück und ist als diese Rückkehr der Abschied in den aufbehaltenen Beginn."

⁵⁹ US, p. 230.

lichkeit, seinerseits in den Rhythmus der Sprache aufgenommen zu werden. Nur wenn das Menschsein seinerseits dem Rhythmus der Stille gehört, vermögen die Sterblichen auf *ihre* Weise das verlautende Sprechen, d.h. das Hervorbringen des Als.⁶⁰ Die Ernüchterung des Denkens liegt in einem Tönen, das das Beruhigende des Rhythmus nicht vergißt und so die Losgelassenheit des Flammens der Anwesenheit in das dunkel Gefügte des Herdes bindet.

In den Weisen der Anwesenheit verbirgt sich die Präposition *an*. Das an deutet auf das Hervorkommen in das Eigene, auf das Wohnen (*an* - *innan*). Das Geschehnis des Hervorkommens der Weisen der Anwesenheit geschieht ohne den Menschen. Aber auch der Mensch kennt ein Wohnen, nämlich im Denken, das noch nicht rechnend oder poetisch ist. Das Wort *ahnen* hat seinen Ursprung in demselben "an" des Wohnens. Das eigentliche Denken, als Wesen des Menschseins, wird nicht nur von der gegenwärtigen Anwesenheit angegangen, sondern auch von Verweigerung und Vorenthalt und darin von dem unscheinbaren Rhythmus des Offenen. Dieses Ahnen des Vorbeien und des Kommenden innerhalb der Melodie und des Rhythmus der eigentlichen Sprache, das Ahnen des unscheinbaren Geschehnisses ist das An-denken - zumal ein Vor- und Zurückdenken.⁶¹

Der stille Rhythmus, als Wesen der Sprache, wird im menschlichen Sprechen, d.h. im Heraufkommen eines tönenden Als, gebrochen. Wenn das Sprechen seinerseits am Hervorkommen und Wegschwinden des Als zerbricht, kehrt das entrückte Wort in die Berücksichtigung des Rhythmus zurück, dorthin, von woher es gewährt wird: die stille Fügung des hart Auseinanderfahrenden.⁶² Aus diesem Herd des Offenen könnte einmal der Name *Hestia* als Name für die stillende Fügung heraufkommen, und zwar in ihrer Auseinandersetzung mit den aus der Weite kommenden Botschaften, die den Namen *Hermes* schicken - "... es müßte sich etwas ereignen, wodurch sich dem Botengang jene Weite öffnete und zuleuchtete, in der das Wesen der Sage zum Scheinen kommt.

Ein Stillendes müßte sich ereignen, was das Wehen der Weite in das Gefüge der rufenden Sage beruhigte".⁶³

⁶⁰ US, p. 3.

⁶¹ GA 53, p. 34; GA 65, p. 22; WhD, p. 172-73; GA 4, p. 55.

⁶² US, p. 216.

⁶³ US, p. 153.

Innerhalb des Schwundes der "natürlichen" Welt in die Richtung der weltlosen Welt der Verwirklichung verbirgt sich das unscheinbare Geschehnis der Sprache. Die Sprache ist der Ton, der Weisen der Anwesenheit stimmt, und der Rhythmus, der die Weisen der Anwesenheit innerhalb des Bereiches des Offenen fügt. Das Verhältnis von Ton und Rhythmus als das Verhältnis von Entrückung und Berückung ist die Antwort auf die Unentschiedenheit der Onto-Theologie: die Unentschiedenheit des Verhältnisses zwischen dem Seienden als solchem und dem Seienden im Ganzen. Aber das läßt die Frage offen, inwiefern ein verwandeltes Seiendes im Ganzen, eine verwandelte Welt innerhalb der Weltlosigkeit zu vermuten ist.

Rätselhaft ist, daß das Offene, das von der Sprache gezeichnet ist, eben ein offener *Bereich* ist. Die Bewegtheit der Sprache ist dimensional und läßt in dieser Dimensionalität die Konturen einer kommenden Welt innerhalb der Weltlosigkeit vermuten.

Einerseits ist das unscheinbare Geschehnis die reine Entrückung. Die entrückende Offenheit ist das reine Licht, das jedoch sich selbst nicht verzehrt. Das Licht ist in einer offenen Weite gezeichnet, behalten und gemildert. Die Weite, die das verzehrende Feuer der Entrückung behält, ist die Anzeige dessen, was "der Himmel" heißen könnte. Das gemilderte Licht des Himmels ist das Heitere. Der Himmel selbst kann als "die Heitere" bezeichnet werden: "Das Höchste "über dem Lichte" ist die strahlende Lichtung selbst. Wir nennen nach einem älteren Wort unserer Muttersprache das reine Lichtende, das jedem "Raum" und jedem "Zeitraum" erst das Offene "einräumt" und d.h. hier gewährt, "die Heitere". Sie ist in einem zumal die Klarheit (*claritas*), in deren Helle alles Klare ruht, und die Hoheit (*serenitas*), in deren Strenge alles Hohe steht, und die Frohheit (*hilaritas*), in deren Spiel alles Freigelöste schwingt. Die Heitere behält und hat alles im Unverstorsten und Heilen."⁶⁴

Andererseits bleibt die Entrückung des unscheinbaren Geschehnisses innerhalb einer Berückung zurück. Die Berückung ist das Verschlossenbleiben und Behaltenbleiben des Auseinanderfahrenden innerhalb des Abgründigen. Dieser Abgrund

⁶⁴ GA 4, p. 18.

kann "die Erde" heißen: Irdisch heißt der ungeschaffene Abgrund, in dem alles heraufkommende Geschehen erzittert und gehalten bleibt.⁶⁵

Das Geschehnis der Sprache als Entrückung und Berückung geschieht innerhalb einer Dimension, einer Gegend, die Entrückung und Berückung einander gegenüber kommen läßt. Diese Gegend ist die Gegend von Entrückung und Berückung und kann so als der Kampfplatz von Erde und Himmel bezeichnet werden. Erde und Himmel sind auseinander und sind so aufeinander abgestimmt. Sie tönen füreinander als ein Echo: "Die Erde tönt, gestimmt in das 'Echo des Himmels'."⁶⁶ So öffnet die Sprache den Bereich, der Erde und Himmel zu Weltgegenden bestimmt.⁶⁷

Erde und Himmel sind füreinander das Tönende. Das Menschsein ist davon ausgeschlossen. Die Möglichkeit, daß auch das Menschsein sich zwischen Himmel und Erde befinden könnte, würde es nur geben, wenn die Sprache des Geschehnisses auch das Menschsein erreichen würde. Das ist nur dann möglich, wenn das Geschehnis zur Botschaft einer Seinsweise in der Richtung des Menschseins verwandelt würde, um zugleich dem Menschsein die Ruhe des Rhythmus als Herd der Sprache zu geben. Das heißt, daß die Götternamen *Hermes* und *Hestia*, als Hereinblicken und Behalten der Sprache, auf verwandelte Weise auf das Menschsein zukommen müßten.

Das würde aber die völlige Verwandlung des menschlichen Denkens sein. Das Denken wäre nicht länger die Verzauberung des Wissenwollens, sondern ein Andenken. Das Andenken wäre einerseits das Bewahren der Verslossenheit des Irdischen: "Offen gelichtet als sie selbst erscheint die Erde nur, wo sie als die wesenhaft Unerschließbare gewahrt und bewahrt wird, die vor jeder Erschließung zurückweicht und d.h. ständig sich verschlossen hält."⁶⁸ Andererseits würde es bedeuten: das Anerkennen des Himmlischen als gezeichnete offene Weite, die das Maß für das Irdische ist: "... ist aber das Angesicht des Himmels jenes, worin sich der unbekante Gott verbirgt. 'Unter dem Maaße', d.h. unter dem so geschauten Himmel, ist der Ort, wo die Sterblichen die Erde be-wohnen. Auf

⁶⁵ GA 39, p. 107.

⁶⁶ GA 4, p. 168.

⁶⁷ US, p. 207, GA 65, p. 410.

⁶⁸ Hw, p. 36.

Erden selbst gibt es kein Maaß. Der Erde ist es nicht zu entnehmen, zumal die Erde nie für sich selbst bewohnbare Erde sein kann."

Würde das unscheinbare Geschehnis dem Menschsein ein Wohnen gewähren, dann wäre das Menschsein ein Wohnen zwischen Himmel und Erde. Dann aber wäre auch ein Tempel ein Ding zwischen Himmel und Erde. Der Tempel würde unter dem Himmel den Himmel als solchen, in dem Offenen seiner Bahnen, hervorkommen lassen und den Himmel zugleich auf die Erde zurückstellen, die dann als der verschlossene heimatliche Grund herauskommen würde.⁶⁹ Dann würde das Menschsein zum Streit zwischen Himmel und Erde auf seine Weise beitragen, nämlich in der Ernüchterung des Denkens. Die könnte helfen zu erfahren, daß dieser Streit nicht das Aufreißen einer bloßen Kluft ist, sondern die harte Fügung des Sichzugehörens der Streitenden.⁷⁰ In diesem Gegenüber von Himmel und Erde sind die Dinge ihrerseits einander gegenüber: Götter, Menschen, die Tiere, die Pflanzen, die Steine gehören dann der harten Fügung zu.

⁶⁹Vgl. Hw, p. 32.

⁷⁰Hw, p. 51.

4. Kapitel: Dasein - eine wandernde Ausgesetztheit

Mehr als siebenzig Jahre sind seit der Ersterscheinung des Buches *Sein und Zeit* vergangen. In diesen Jahrzehnten sind die Stürme der Exegese und der Kritik keinen Moment abgeebbt. Jeder, der sich mit *Sein und Zeit* eingelassen hat, weiß es: inmitten dieser stürmischen Wogen ist das Werk unberührt, wie ein Felsenriff, stehengeblieben. Unser heutiges Verhältnis zu *Sein und Zeit* ist nach wie vor unfrei geblieben. Der Leser von *Sein und Zeit* befindet sich zwischen Skylla und Charybdis. Er ahnt, daß die beiden Klippen derselbe Stein des Anstoßes sind. Entweder wir erklären Heideggers Text und wiederholen den Heidegger-Jargon auf kaleidoskopische Weise in immer neuen Konfigurationen. Daß Heideggers Grundworte wie *Seinsfrage*, *Dasein* oder *Zeitlichkeit* prinzipiell zugänglich sind, wird von uns Heidegger-Interpreten als Selbstverständlichkeit hingenommen. Oder dieser Heideggerianismus führt zur Überdrüssigkeit, und *Sein und Zeit* wird - wenn das Buch nicht zuvor als Quasi-Religion oder als Quasi-Politik zur Seite geschoben ist - aus historischen oder systematischen Gründen kritisiert. Wir konfrontieren *Sein und Zeit* mit "Vorwürfen", wie: "Heidegger sagt doch eigentlich nicht viel Neues - er ist mehr an die Tradition gebunden, als er zugibt", oder "Heidegger hat wesentliche Aspekte der metaphysischen Tradition vernachlässigt", oder "Es gibt wesentliche Lücken und Unstimmigkeiten in seiner Systematik". In all ihrer Vielseitigkeit betrifft die Kritik an *Sein und Zeit* immer die in dem Buch enthaltenen *Standpunkte* oder *Perspektiven*. Wir muten uns zu, diese Standpunkte seien prinzipiell zugänglich. Das heißt auf jeden Fall: Wir wissen Bescheid über uns selbst als Dasein. Unser Wesen als Dasein ist schon in unserem Besitz. Es herrscht die gegenseitige Durchlässigkeit von Sein und Denken.

Die Sprache von *Sein und Zeit* spricht nicht zuerst über etwas, sondern von etwas. Sie spricht aus dem Sachverhalt heraus, der diese Sprache kennzeichnet und fügt. Die Sprache von *Sein und Zeit* wandert dem Autor Heidegger und uns Lesern voraus. Es gelingt uns Interpreten und Kritikern aber nicht, das Sprechen

über sich selbst zu überlassen. Worin liegt diese Verstrickung? In der selbstverständlichen Zugänglichkeit des Buches? Vielleicht stoßen wir da auf den Ursprung der Unfreiheit unseres eigenen Zeitalters, weil *Sein und Zeit* unser Zeitalter in seiner Ursprünglichkeit *ist*. Dieses *ist* ist transitiv.

Gibt es, vor Heideggerianismus und Heidegger-Kritik, einen Weg, der es ermöglicht, in ein freies Verhältnis zu *Sein und Zeit* und zu uns selbst zu kommen? Wie immer *Sein und Zeit* gelesen wird, das Buch wird als ein *Buch* gelesen, als eine philosophische Abhandlung, die eine neue Philosophie hervorbringt. Das ist der Anfang der planetarischen Unfreiheit unserem eigenen Ursprung gegenüber. *Sein und Zeit* ist jedoch zweideutig. Es enthält die Unentschiedenheit unseres eigenen Wesens. Dasein entzieht sich, es bleibt unserer Generation vorbehalten. Diesen Vorbehalt zu bestehen *ist* die Seinsweise unserer Generation - nicht die Verwandlung ins Dasein. Diese ist nur für die möglicherweise Kommenden zu ahnen.

Sein und Zeit ist tatsächlich ein Buch, geschrieben vom Autor Heidegger, ein diskursiver Text, der in die Tradition der Philosophie gehört. Als diskursiver Text ist das Buch argumentativ. Die Darlegung wird vom Faden einer transzendentalen Rechtfertigung zusammengehalten. Diskursive Texte sind reproduzierbar und für unsere unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft allgemein zugänglich.

Was sich entzieht ist die andere Seite von *Sein und Zeit*. "Irgendwo" ist *Sein und Zeit* kein Text, nichts Diskursives, kein Buch, nicht von einem philosophischen Autor geschrieben, nicht interpretierbar, reproduzierbar, kritisierbar.

Das Wegfallen der anderen Seite von *Sein und Zeit* ist um so rätselhafter, wenn wir bemerken, daß Heidegger nie müde wird, dem Leser den Weg in die Zweideutigkeit zu weisen. In der Vorlesung des 1. Trimesters 1941 wird der Zwiespalt von *Sein und Zeit* knapp zusammengefaßt. *Sein und Zeit* ist der Titel einer Abhandlung oder eines "Buches". Aber das Wort *Buch* ist mit Anführungszeichen versehen. *Sein und Zeit* ist zugleich etwas anderes, "eine Notwendigkeit", "der Name für ein Ereignis im Seyn selbst".¹ In der *Einführung in die Metaphysik* lesen wir dasselbe: *Sein und Zeit* ist kein Buch, sondern das

¹ GA 49, p. 27.

Aufgegebene.² Die Fundamentalontologie steht im Zwielficht.³ Das Aufgegebene, die Notwendigkeit, ist nie Gegenstand dieses Buches, sondern geht dem Buch voraus und über das Buch hinaus. *Sein und Zeit* handelt nicht über die Beziehung von Sein und Zeit. Diese Beziehung spielt sich in dem Buch ab. Jedes Diskutieren über den vorliegenden Text *Sein und Zeit* ist übereilt.⁴

Eine Zweideutigkeit hinnehmen zwischen dem Buch *Sein und Zeit*, und demjenigen, dem dieses Buch entspricht, heißt einen Unterschied zwischen dem Seienden (dem Diskutierbaren) und der vorprädikativen Offenheit des Seins erfahren. Wenn wir den Unterschied zwischen "Sein" und "Seiendem" in unseren Abhandlungen und Vorträgen analysieren und kritisieren, befinden sich unsere Abhandlungen und Vorträge aber gerade *nicht in* diesem Unterschied. Jedes Analysieren und Kritisieren ist der Herrschaft der Aussage, und das heißt der *propositio*, dem Stellen, Entwerfen und Konstruieren, und so dem Wesen der Technik unterworfen. Ein Schreiben, das nicht in Aussagen geschähe, hieße: sich in einem freien Verhältnis zum Wesen der Technik befinden.

Mancher Heidegger-Interpret unterschreibt Heideggers Selbstkritik aus dem *Brief über den Humanismus*:⁵ In *Sein und Zeit* herrsche "die ungemäße Absicht auf 'Wissenschaft' und 'Forschung'." In dem ahnungslosen Einverständnis mit dieser Selbstkritik liegt die Indifferenz von Sein und Denken. Diese läßt eine korrekte Beschreibung der Nicht-Wissenschaftlichkeit in Heideggers Denken zu. Diese Beschreibung hat aber *für sich selbst* keine Ahnung einer Unentschiedenheit. Die philosophische Beschreibung von Heideggers Nicht-

² EM, p. 157.

³ GA 65, p. 305.

⁴ Dies ist von Heidegger seit dem Anfang seines Denkens immer wieder hervorgehoben: Das Denken Heideggers enthält keinen Standpunkt, und läßt keine Diskussion zu. Im Jahre 1919 ist Heidegger darüber im Klaren, daß sein Denken nichts Diskursives ist, also keine Standpunkte enthalten kann: "Und die *Todsünde* wäre die Meinung, [*die Phänomenologie*] sei ein Standpunkt" (GA 56, p.110 - vgl SZ 27). Heideggers Denken, so heißt es in 1921, ist weder allgemein zugänglich noch diskutierbar, es ist "nicht in indifferenter und farbloser Beliebigkeit und so ganz allgemein durchführbar"; es enthält "eine Betrachtung, über die nicht weiter eine Diskussion eröffnet werden kann, wenn man sie verstanden hat..." (GA 61, p. 169).

In *Beiträge zur Philosophie* heißt es, in den Jahren 1936-38: "Alle "Inhalte" und "Meinungen" und "Wege" im Besonderen des ersten Versuches von "Sein und Zeit" sind zufällig und können verschwinden" (GA 65, p. 242).

⁵ Hum, p. 187.

Wissenschaftlichkeit ist selber sonnenklar.⁶ Eine Heidegger-Literatur, die im Zwielflicht stünde, würde sich selbst im Nu vernichten.

Wenn wir den Heidegger von *Sein und Zeit* mit dem verwandelten Denken des späteren Heidegger konfrontieren, hat es den Anschein, daß wir sein Denken noch immer historisch-chronologisch verrechnen. Wir benutzen die Information über den Wandel der Standpunkte, um diesen Wandel in das Frühwerk zurückzudeuten. Aber die Wandlungen und Umkehrungen im Denken Heideggers deuten nicht auf einen Standpunktwechsel hin.

Weder die Annahme einer gradweisen Entwicklung noch der Gedanke, daß das Spätere schon im Früheren beschlossen liege, konfrontiert uns mit der Sache von *Sein und Zeit*. Von *Sein und Zeit* zum "unscheinbaren Geschehnis" - da ist die Zeit in einem nicht-chronologischen Sinne im Spiel. Es ist die Zeit selber, die die Verwandlungen und Umkehrungen des Denkens ernötigt, und zwar so, daß erst *in* diesen Verwandlungen sich das "Selbige" der Sache des Denkens offenbart.

Die Sache des Denkens ist nicht in *Sein und Zeit* beschrieben, auch nicht in der Periode nach *Sein und Zeit*. Sie bleibt vor dem Denken dieser Sache liegen. Auch das, was einer im Bereich des Denkens, das versucht, das Sein zu denken, "weiß", ist doch jedesmal nur ein geahntes Licht, das sich über etwas legt, was weither über den Denkenden hinausgreift.⁷ Die Sache des Denkens hat die Schritte des Denkens so veranlaßt, daß sie den Denker überrascht. Die Überraschung wird später nicht in eine Sicherheit umgewandelt. Wenn etwas in dem Denken seit *Sein und Zeit* wächst, dann ist es die Abgründigkeit der Sache. "Die "Änderungen" entspringen der wachsenden Abgründigkeit der Seynsfrage selbst, wodurch ihr jeder historische Anhalt genommen wird".⁸ Die Sache des Denkens

⁶ So behauptet Van Buren (136) "The early Freiburg period gives one a better sense of how the text about "being and time" that later became the plodding scientific treatise called *Sein und Zeit*, an aberration in Heidegger's own eyes, was originally supposed to read." Van Buren betrachtet *Sein und Zeit* als " a quasi-Kantian transcendental self-interpretation."

⁷ GA 49, p. 27.

⁸ GA 65, p. 84-5: "Von SZ zum 'Ereignis'": "Auf diesem 'Weg', wenn das Stürzen und Steigen so heißen kann, wird immer die selbe Frage nach dem 'Sinn des Seyns' und nur sie gefragt. Und deshalb sind die Standorte des Fragens ständig verschieden. Jedes wesentliche Fragen muß sich, jedesmal wenn es ursprünglicher fragt, von Grund aus wandeln. Es gibt hier keine gradweise 'Entwicklung'. Es gibt noch weniger *jenes* Verhältnis des Späteren zum Früheren, wonach in diesem schon *Jenes* beschlossen

bleibt sowohl in *Sein und Zeit* wie in unserem Schreiben zwischen dem Geschriebenen, um als dieses Zwischen dem Denken voranzuleuchten - und sich darin zu verweigern.

Der Titel der Einleitung zu *Sein und Zeit* heißt: "Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein".⁹ Wenn das Wort *Exposition* auf eine interpretierende Auslegung hindeutet, dann enthält *Sein und Zeit* eine neue Philosophie und ist das Buch ein harmloses Opfer unserer Deutungen, die das Buch überfallen. Im Wort *Exposition* liegt aber, ob vom Autor intendiert oder nicht, daß das Denken exponiert, ungeschützt ist. In diesem Sinne von *Exposition* heißt es, daß "es gerade die Absicht dieser Exposition ist, vor das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt zu führen"¹⁰.

Heidegger warnt davor, "Sein" nicht als ein Seiendes zu diskutieren, darüber keine Geschichten zu erzählen, also nicht Seiendes durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen. Was dem Denken da zugemutet wird, ist nicht vorzustellen. Was heißt Seiend? Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, was und wie wir selbst sind.¹¹ Also: *Alles*, was über das Buch *Sein und Zeit* gesagt wird, ist literarische Erzählung, bezieht sich als Literatur oder Apologie auf Seiendes und befindet sich auf verborgene Weise in der Nähe der Unentschiedenheit des Entwurfsbereiches von *Sein und Zeit*.

Sein und Zeit selber entzieht sich der Helle der Interpretierbarkeit nicht. Das Buch erweckt den Anschein, durch die Anstrengung einer "fundamentalontologischen" Interpretation dem Unterschied zwischen Seiendem und seinem

läge. Weil im Denken des Seyns alles sich auf das Einzige zu hält, sind hier die Umstürze gleichsam die Regel! Dies verwehrt nun auch das historische Verfahren: das Frühere als 'falsch' aufzugeben, oder das Spätere als 'schon' im Früheren 'gemeint' nachzuweisen. Die "Änderungen" sind so wesentlich, daß sie in ihrem Ausmaß nur bestimmt werden können, wenn jedesmal die *eine* Frage von ihrem Frageort aus durchgefragt wird.

Die 'Änderungen' sind allerdings nicht von außen, durch Einwände, bedingt. Denn bisher ist noch kein Einwand möglich geworden, weil die *Frage* noch gar nicht begriffen ist. Die 'Änderungen' entspringen der wachsenden Abgründigkeit der Seynsfrage selbst, wodurch ihr jeder historische Anhalt genommen wird."

⁹ SZ, p. 2.

¹⁰ SZ, p. 389.

¹¹ SZ, p. 6-7.

Entwurfsbereich näherzukommen. Die erste Seite von *Sein und Zeit* weist auf das *heute* hin. *Heute* haben wir keine Antwort auf die Frage nach dem "Seiend", *heute* sind wir nicht einmal in der grundsätzlichen Verlegenheit, der *aporia*, in der für die Epoche der Metaphysik der Unterschied zwischen dem Seienden und seiner Offenbarkeit aufklaffte. Auf derselben Seite spricht Heidegger aber vom vorläufigen "Ziel" seiner "Interpretation": den Unterschied zwischen dem Seienden und seinem möglichen "Horizont", dem "Horizont der Zeit" hervorheben. Dem Schein, daß das "Dasein" sich selbst als Interpret und seinen Horizont als Interpretandum durch eine Zielsetzung erreichen könne, ist nicht zu entkommen. Aber die Unentschiedenheit waltet. Die Zeit ist der mögliche Horizont *eines jeden Seinsverständnisses*. Der Horizont ist in keinem uns bekannten Sinne Horizont (Gesichtskreis): Er ist in *kein Seinsverständnis je aufzunehmen*.

Aus *Die Grundbegriffe der Metaphysik* vom Wintersemester 1929-30 geht hervor, was dem Leser der ersten Seite von *Sein und Zeit* zugemutet wird. Da wird in einer "Grundsätzlichen methodischen Überlegung" hervorgehoben, daß in jedem der Begriffe von *Sein und Zeit* der Anspruch einer Verwandlung walte.¹² Diese Verwandlung betrifft das vorgängige Aufschließen der Dimension des Begreifbaren. Also: Diese Verwandlung ist nicht denkend zu erreichen. Die Dimension geht jedem Begreifen voraus. Das Dasein ist das Eröffnetwerden für diese Dimension durch diese Dimension - wenn es gelingt. Der vielbesprochene Unterschied zwischen Subjektsein und Dasein leuchtet nur in einer interpretativ unerreichbaren Verwandlung auf. Deshalb ist *Sein und Zeit* ein Weg und kein Gehäuse. Wer nicht wandern kann, soll sich darin nicht zur Ruhe setzen.¹³ Das Lesen von *Sein und Zeit* steht unter dem Zeichen einer Versammlung, die mit dem neolithischen Einsammeln im Hinblick auf Besitz und Beständigkeit, dem interpretativen Heimkehren, nichts zu tun hat. Die Versammlung zeichnet ein sie umkreisendes Wandern und Wandeln der menschlichen Identität.

¹² GA 29/30, p. 428-9: "In jedem dieser Begriffe - Tod, Entschlossenheit, Geschichte, Existenz - liegt der Anspruch dieser Verwandlung, und zwar nicht als nachträgliche sogenannte ethische Anwendung des Begriffenen, sondern als vorgängiges Aufschließen der Dimension des Begreifbaren."

¹³ GA 42, p. 110-11.

Der Anspruch dieser Verwandlung befindet sich in dem Satz: "Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz".¹⁴ *Alle* Interpretationen dieses Satzes haben *als Interpretationen* das Wesentliche, die Sache von *Sein und Zeit*, übersprungen. Keines dieser Worte hat einen Sinn, der ohne die unausdenkbare Verwandlung des Menschseins in das Dasein aufleuchten könnte. Das Gesagte des Satzes leuchtet dieser Verwandlung voran. Heidegger sagt es im Jahre 1941: "In diesem Satz sollen alle drei Hauptworte, Dasein, Wesen, Existenz, eine andere als die übliche Bedeutung haben, d.h. gedacht werden aus anderer Erfahrung und anderen Fragen. Dann bleibt aber der Versuch, schrittweise einen 'Zugang' zu finden, aussichtslos."¹⁵ Uns wird zugemutet, daß es in der bisherigen Geschichte überhaupt noch nie so etwas wie "Dasein" gegeben hat. Was unerfahrbar geblieben ist, leuchtet einem Vermuten voran.¹⁶

Wir vermuten, daß die Gleichgültigkeit, für die "ist" und "sein" selbstverständlich sind, ihre Herkunft verhüllt. Das Nichthafte, das den Text von *Sein und Zeit* durchzieht, deutet auf ein Abweisendes, auf die Unterbrechung der Durchlässigkeit zwischen Sein und Denken. Denken aber ist der Versuch, die Durchschattung des Seins durch das Nichts herrschen zu lassen.¹⁷

In den Erläuterungen zu *Sein und Zeit* aus dem Jahre 1941 wird auf die Möglichkeit eines schrittweisen Zugangs zu *Sein und Zeit* verzichtet. Das Wort *schrittweise* deutet den Zeitcharakter der selbstverständlichen Zugänglichkeit an. Die Zeit des Interpretierens ist die Zeit als Jetztfolge, als Chronologie. Das Wesen der Chronologie liegt nicht in der Zeitmessung, sondern darin, ein Durchgangsbereich (*poros*) für das Denken zu sein - die Zugänglichkeit, in der ein Buch als Buch erscheinen kann. Aus dem Nichthaften dieser Zugänglichkeit geht die Sache von *Sein und Zeit* hervor: die Zeit als möglicher Horizont eines jeden Seinsverständnisses. Als Gewesenheit und als Zukünftigkeit unterbricht die eigentliche Zeitlichkeit die Selbstverständlichkeit der Chronologie. Diese Unterbrechung zeichnet den Gang von *Sein und Zeit* selbst. Die Zeitlichkeit ist das Offene, in dem das Denken so wandert, daß es von diesem Offenen weggeschickt wird, und demselben Offenen ausgesetzt bleibt. Das Denken des

¹⁴ SZ, p. 41.

¹⁵ GA 49, p. 156.

¹⁶ GA 49, p. 61.

¹⁷ Vgl. GA 49, p. 58.

Daseins ist "wandernde Ausgesetztheit in das Offene". Das Wandern, und die damit verbundene Ausgesetztheit, kann nur dann geschehen, wenn das Denken sich auf den Weg macht.

Wandern

Ist *Sein und Zeit* Transzendentalphilosophie? Dieser Anschein wird geweckt, wenn gesagt wird, daß in der "Seinsfrage" nach einer apriorischen Bedingung der Möglichkeit gefragt werde, und dann hinzugefügt wird, daß die "Zeit" der "transzendente Horizont der Frage nach dem Sein" sei.¹⁸

Transzendentalphilosophie transzendiert, von den vorgestellten Gegenständen zu ihrem Horizont als sie bedingendem Gesichtskreis, in dem das Aussehen der Gegenstände zu Gesicht kommt. Das Aufsteigen von den Gegenständen zu ihren Bedingungen ist Chronologie als Durchlässigkeit. Das Aufsteigen hat seinen Anfang bei den Gegenständen, und geht dann zu demjenigen zurück, was schon vor den Gegenständen war, dem Apriori. Der Rückgang durchschreitet eine selbstverständliche Helle.¹⁹ In diesem schrittweisen Verfahren begegnet das Denken nur demjenigen, was sich schon als Gegenstand des Denkens zeigt.

Das Wort *transzendental* in *Sein und Zeit* ist aber nicht an eine Fortsetzung der transzendentalen Philosophie gebunden.²⁰ Das Wort wird von einer Unentschiedenheit gekennzeichnet. Das Transzendente weist weg in die Richtung des *transcendens schlechthin*. Das *transcendens schlechthin* hat seinerseits jedes

¹⁸ SZ, p. 11, p. 40.

¹⁹ Vgl. GA 77, p. 111: "Der Horizont und die Transzendenz sind somit von den Gegenständen und von unserem Vorstellen aus erfahren und nur im Hinblick auf die Gegenstände und unser Vorstellen bestimmt."

²⁰ EM, p. 14: "Man kann freilich, im Gesichtskreis der Metaphysik und auf ihre Art fort denkend, die Frage nach dem Sein als solchem lediglich für eine mechanische Wiederholung der Frage nach dem Seienden als solchem halten. Die Frage nach dem Sein als solchem ist dann nur auch eine transzendente Frage, obzwar eine solche höherer Ordnung. Mit dieser Umdeutung der Frage nach dem Sein als solchem wird ihr indessen der Weg zu einer sachgemäßen Entfaltung versperrt."

Allein diese Umdeutung liegt nahe, zumal in SZ von einem "transcendenten Horizont" die Rede ist. Aber das dort gemeinte "Transcendentale" ist nicht dasjenige des subjektiven Bewußtseins, sondern es bestimmt sich aus der existenzialen-ekstatischen Zeitlichkeit des Da-seins."

Denken bereits überschritten. Es ist dasjenige, was jedes Transzendieren schon zeichnet und trägt. In der Schrittfolge des Transzendierens ist das *transcendens* nicht zu erreichen. Die Selbstverständlichkeit der indifferenten Zugänglichkeit enthält a priori ein Rätsel.²¹ Die Wanderschaft des Denkens ist kein transzendentes Rechtfertigen - es wird mit einem Rätsel konfrontiert, das nicht das Denken aufgibt, sondern das seinerseits dem Denken entgegenstartet.

Dem Denken starrt das Rätsel entgegen, daß der Unterschied, der das bisherige Abendland durchstimmte, nicht ankommen kann, der Unterschied nämlich zwischen dem Licht der *Erscheinung* und dem eigentlichen Licht, in dem die Erscheinungsweise der Gegenstände und ihre Sichtbarkeit zusammengespannt sind, ihre Begegnisart, das *Phänomen* oder die Helle, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann.²² *Sein und Zeit* scheint diesen metaphysischen Unterschied für sich selbst in Anspruch zu nehmen. *Erscheinung* heißt dasjenige Leuchten, das mit dem Seienden verbunden bleibt, *Phänomen* die nicht-gegenstandsbezogene Begegnisart des Erscheinenden.²³

Hier verstellt sich die Unentschiedenheit dieses Unterschiedes. *Sein und Zeit* wird von der Denkerfahrung getragen, daß der Unterschied zwischen Erscheinung und Phänomen eben nichts zu denken aufgibt. Die Selbstverständlichkeit selber ist das Rätsel, das *Sein und Zeit* entgegenstartet. "Das 'Sein' ist der selbstverständliche Begriff", heißt es. Dieselbe Indifferenz der Selbstverständlichkeit umlagert die gesamte philosophische Tradition. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit. Die Unterscheidung, die das griechische Denken in die Unruhe trieb und in ihr erhielt, ist zu einer sonnenklaren Selbstverständlichkeit geworden. Heutzutage hat Sein den Sinn von Realität. Dieser Sinn von Sein ist das Unerörtertbleiben des Sinnes, weil man ihn für selbstverständlich hielt. Die Selbstverständlichkeit ist kein Verfalls-

²¹ Vgl. SZ, p. 4, SZ, p. 148 "Wird mit der Explikation der existenzialen Verfassung des Seins des Da im Sinne des geworfenen Entwurfs das Sein des Daseins nicht rätselhafter? In der Tat. Wir müssen erst die volle Rätselhaftigkeit dieses Seins heraustreten lassen ..."

²² SZ, p. 28.

²³ SZ, p. 31: "*Phänomen* - das Sich-an-ihm-selbst-zeigen - bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas. *Erscheinung* dagegen meint einen seienden Verweisungsbezug im Seienden selbst."

zustand. Sie ist das, was ist. Es ist die Selbstverständlichkeit selbst, die wir uns näherbringen wollen.²⁴

Die Indifferenz des Seienden und seines Entwurfbereiches gibt einerseits den reibungslosen Durchgang für das Denken, zieht sich aber in diese Gabe selber zurück. Die Indifferenz ist von einem *Gegen* durchzogen. Unsere Selbstgewißheit verbreitet eine Unbedürftigkeit gegenüber dem Denken. Es herrscht die Beruhigung des Daseins, für die alles in bester Ordnung ist, und der alle Türen offenstehen.²⁵ In der Beruhigung der Indifferenz verbirgt sich allerdings eine Entfremdung: Der selbstverständliche Durchgang des Denkens soll immer wieder errungen werden *gegen* die Macht der Verborgenheit, der Verstellung und der Indifferenz. Diesem *Gegen* der selbstverständlichen Helle des Verstehens kann nur dann denkend begegnet werden, wenn das Denken selbst *gegen* sich selbst bleibt, also das verborgene *Gegen* der Selbstverständlichkeit herrschen läßt. Die Schwierigkeit dieser Forschung besteht gerade darin, sie *gegen* sich selbst in einem positiven Sinne kritisch zu machen.²⁶ Das *Gegen* des Denkens liegt nicht im Denken, sondern darin, daß das Licht der Herkunft des Denkens vom Denken abgekehrt ist.

“Dasein ist in der Wahrheit” besagt gleichursprünglich: “Dasein ist in der Unwahrheit”.²⁷ Die Unwahrheit soll nicht beseitigt, sondern als solche erfahren werden, und zwar als der Entzug, der die indifferente Helle selbst kennzeichnet. Erst in dieser Erfahrung ist das Menschsein als Dasein *ekstasis*: das Ausstehen des Draußen schlechthin.²⁸

Das Menschsein ist immer schon draußen in der Vertrautheit seiner Welt, z.B. in seiner Arbeits- oder in seiner Mitwelt. Das hat *Sein und Zeit* gezeigt, so meinen wir. Aber gerade das In-der-Welt-Sein *ist* die Herrschaft der Indifferenz. Es ist von einem grenzenlosen Heimischseinkönnen durchwaltet. Das Gegen-Denken ist dort notwendig, wo die Selbstverständlichkeit des In-der-Welt-Seins

²⁴ Vgl. SZ, p. 4, 21, 28, 93, 201.

²⁵ SZ, p. 177.

²⁶ SZ, p. 36; vgl. GA 61, p. 132 "Die phänomenologische Interpretation als existenzielle bekundet wesentlich eine "*Gegen*"bewegtheit." GA 61, p. 153 "Kampf der philosophischen faktischen Interpretation gegen ihre eigene faktische Ruinanz." Vgl. PIA 244-5.

²⁷ SZ, p. 222.

²⁸ SZ, p. 162.

es dem Menschen ermöglicht, sich selbst und das Sein selbst aus der Durchlässigkeit der Welt zu verstehen.²⁹ In der Helle der Indifferenz ist das Menschsein "besorgend seiner gewärtig aus dem, was das Besorgte ergibt oder versagt". Gerade das Selbstverständnis, das sich aus dem Erfolg ernährt, gehört dem Wesen der Technik zu. Nicht das In-der-Welt-sein, sondern das weltlose Wesen der Technik ist in *Sein und Zeit* zur Sprache.

Ein wesentlicher Stoß aus der Vertrautheit des In-der-Welt-Seins ist die Ahnung, daß das In-der-Welt-sein die Weltlosigkeit verhüllt. Diese Ahnung durchstimmt *Sein und Zeit*, wenn über die "in ihrem Daseinssinn noch nicht übersehbare Ent-fernung der 'Welt' auf dem Wege einer Erweiterung und Zerstörung der alltäglichen Umwelt" gesprochen wird.³⁰ Die Weltlosigkeit bekundet sich in der Herrschaft desjenigen Denkens, das sich im Entwurf dessen bewährt, was sich machen läßt: "Das alltägliche Besorgen versteht sich aus dem Seinkönnen, das ihm aus möglichem Erfolg und Mißerfolg mit Rücksicht auf das je Besorgte entgegenkommt."³¹ In der Weltlosigkeit liegt die Gelegenheit, die Selbstverständlichkeit selbst hervorkommen zu lassen. Das geschieht, wenn der Auslegungshorizont des verständigen Besorgens heraufkommt, der die Existenz "unter die Idee eines regelbaren Geschäftsganges zwingt". Das Verhältnis von Mensch und Welt erscheint dann als "Haushalt" des Verrechnens und Ausgleichens. Was hier deutlich wird, ist die Herrschaft der Alltäglichkeit selber, die die Helle "aller Tage" ist.³² Wenn diese Helle aufkommt, wird das Verhältnis von Sein und Menschenwesen unverhältnismäßig.

Das tragende Wort von *Sein und Zeit* ist *Sinn von Sein*: der Entwurfsbereich der Verstehbarkeit, die Offenheit. Über diesen Ausdruck lesen wir sofort hinweg: Die Seitenzahlen gehen ja weiter. Auf einmal kann es das Denken treffen: Das Verhältnis zwischen Seinsverständnis und Sinn von Sein ist eine Unverhältnis-

²⁹ SZ, p. 22.

³⁰ SZ, p. 105.

³¹ SZ, p. 337.

³² SZ, p. 179, 292-94. SZ, p. 127: "Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllte wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die *Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten nennen."

mäßigkeit. Die Unverhältnismäßigkeit unterbricht *Sein und Zeit* als Text, sie legt sich quer über das Lesen.

Diese Inkommensurabilität durchwaltet schon den Anfang von *Sein und Zeit*, wenn Heidegger sagt, "[d]aß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist."³³ Diese Dunkelheit ist nicht eine Unklarheit, die durch eine Anstrengung des Verstehens zu beheben ist. Dann würde Heidegger die Totalherrschaft der Selbstverständlichkeit bevormunden. Aber er hat erfahren, daß viele "Arten der Verdunkelung bzw. der Behinderung einer expliziten Erhellung des Seinssinnes möglich und notwendig sind."³⁴

Die Unverhältnismäßigkeit von Seinsverständnis und Sinn von Sein trägt jenen Rätselsatz, in dem der Sinn von Sein scheinbar besprochen wird, aber in Wahrheit das Geschriebene seinerseits zeichnet: "Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein. Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält."³⁵ Sinn ist nicht nur nie verstanden, Sinn entzieht sich, als Entwurfsbereich jeden Entwerfens, zuvor jedem Entwurf des Verstehens. Sinn waltet vor aller Verstehbarkeit. Sinn und Verstehbarkeit ziehen aneinander vorbei.

Auf derselben Seite heißt *Sinn*: "Das Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird." Das "Woraufhin" des verstehenden Entwurfes ist nicht sein intentionaler Gegenstand, sondern die unberührbare Helle, die um das Verstehen herum liegt, "aus dem sich gleichsam das Verstehen von Sein nährt".³⁶

Wenn die Unberührbarkeit des Sinnes ankommt, waltet schon die unumgängliche Neigung des Verstehens, seine Stelle zu verlassen, um die Helle zu begreifen, in den Griff zu bekommen, in Besitz zu nehmen, um späterhin mit der erworbenen Beute in die neolithische Habe heimzukehren.

Das wandernde Denken läßt sich zwar in das Unheimischsein mitführen, zugleich aber bleibt es zurück. Es widersetzt sich der Tendenz, die Unbezüglichkeit zu ergreifen. Es läßt die Unbezüglichkeit fahren und bleibt seinerseits

³³ SZ, p. 4.

³⁴ SZ, p. 6.

³⁵ SZ, p. 151.

³⁶ SZ, p. 324.

zurück und wartet, ob sich ein Zeichen gibt. Das Verstehen kann sich nur dann für die Möglichkeit eines Zeichens eröffnen, wenn es zuvor vom Sinn des Seins ausgeschlossen, verlassen ist. Der Sinn von Sein ist von sich selbst wegweisend. Er ist das Außer-sich schlechthin.

Der Sinn von Sein als Entwurfsbereich für Sein und Denken entzieht sich jedem Entwurf des Verstehens. Dieser Bereich zeigt sich in *Sein und Zeit* aber noch immer als gegenseitige Durchlässigkeit für Sein und Denken (Seinsverständnis), in der das Seiende als innerweltliches Seiendes und das Dasein als In-der-Welt-Sein erscheint. Die Welt ist Durchgangsbereich für Sein und Denken.

In *Sein und Zeit* verbirgt sich die große Erschütterung, die das Denken Heideggers seit seinem Anfang im Kriegsnotsemester 1919 durchzieht: die Durchreißung der Innerweltlichkeit, und somit der Welt, als Durchgangsbereich für die Verstehbarkeit (Bedeutsamkeit), in der Erfahrung des *vorweltlichen Etwas*, des Etwas, in dem eine Indifferenz gegen jede Welthaftigkeit liegt.³⁷ Dieses Etwas, das nichts mit Entlebtheit oder Theoretisierung zu tun hat, entzieht sich jeder Bedeutsamkeit, und unterbricht die Durchlässigkeit von Sein und Denken.

In *Sein und Zeit* kehrt das vorweltliche Etwas in der eigentlich erfahrenen Natur zurück. Diese ist weder die bearbeitete noch die theoretisch bestimmte Natur. Dem alltäglichen und wissenschaftlichen Entdecken bleibt die eigentlich erfahrene Natur verborgen, "die Natur als das, was 'webt und strebt', uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt."³⁸ In *Sein und Zeit* heißt es: Die Natur, die uns umfängt, ist zwar innerweltliches Seiendes, ist aber weder Zuhandenes noch Vorhandenes. Wie immer das Sein der Natur interpretiert werden mag, sie ist immer in der Weltlichkeit der Welt fundiert.³⁹

In der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927) findet Heidegger den eigentlichen Zug seines Denkens wieder. Die Natur wird zwar als innerweltliches Seiendes entdeckt, aber die Denkerfahrung reicht weiter. *Es wird erfahren, daß Innerweltlichkeit nicht zum Sein der Natur gehört.* Es wird erfahren, was vor jeder Erfahrbarkeit liegt, so wie Hölderlins Erfahrung

³⁷ GA 56/7, p. 115.

³⁸ SZ, p. 70.

³⁹ SZ, p. 211.

der eigenen Bahn der Ströme: Die Natur ist, ohne daß wir sie entdecken, ohne daß sie uns innerhalb unserer Welt begegnet. "Die Innerweltlichkeit muß als Bestimmung der Natur ihr nicht zufallen."⁴⁰ In der Natur liegt die rätselhafte *Möglichkeit* des Welteingangs - ein Geschehen, in dem die Natur sich nicht ändert, sondern "seiender wird", sich im unscheinbaren Geschehnis als solche erhebt.⁴¹ Die Erfahrung des Vorweltlichen ist die Ankunft der großen Erschütterung: Die Zugänglichkeit des Seienden beruht auf einem Unnahbaren. Natur ist nicht primär etwas, wozu *wir* uns verhalten.⁴² Eine Beschattung begleitet den Weg des Denkens, das ein Durchwandern des Unwegsamen bleibt.

Das Verstehen bleibt von seinem Bereich ausgeschlossen. Zugleich läßt die Unbezüglichkeit eine Denkerfahrung zu. Das Verstehen ist dem Unbezüglichen *ausgesetzt*.

Ausgesetztheit

Dem Denken wird das Äußerste zugemutet, wenn in *Sein und Zeit* der Tod zur Sprache kommt. Die Selbstverständlichkeit hat den Tod immer schon in Besitz genommen. In der Chronologie ist der Tod das noch kommende Ende, über das der Mensch sich Sorgen oder Gedanken macht oder vor dem er in die Geschäftigkeit flieht. Mit solchen Beziehungen zu ihm hat der Tod schlechthin nichts zu tun. Er bleibt davon unberührt.

Der Tod waltet vor jeder Beziehung zu ihm. *Sein und Zeit* deutet dies als die Unüberholbarkeit des Todes an. Der Tod ist nichts Seiendes, zu dem das Menschsein eine Beziehung aufnehmen könnte. In *Sein und Zeit* stellt sich die Frage nach dem Tod *ausschließlich* aus der Unterbrechung der selbstverständlichen Helle zwischen Sein und Denken.⁴³ Der Tod hält an sich. Das Menschsein geht an ihm vorbei. Dazwischen liegt der Sinn des Seins.

⁴⁰ GA 24, p. 240.

⁴¹ GA 26, p. 249-52.

⁴² WG, p. 51N.

⁴³ Vgl. GA 65, p. 284; GA 49, p. 58: "Also muß versucht werden, das Seinsverständnis unverhemmt nach jenen Entwurfsweiten zu erfahren, die in einem ausgezeichneten Sinne das Nichts und das Nichthafte im Offenen halten. Weil in SZ nach dem Sinn des mit dem Nichts wesensverwandten Seins gefragt ist, darum und *nur* darum wird von der Angst, vom Tode, von der Schuld und vom Nichts gehandelt."

Das Denken, das dem Tod bis ins Äußerste der Unbezüglichkeit folgt, bestürzt, daß es in diesem Weggehen *nicht stirbt*. Die Unbezüglichkeit des Todes zerstört nicht, sondern bezieht sich nichtend, d.h. wegbleibend, auf das Menschsein. Sie läßt ein Sein zum Tode zu: "In das Dasein, als das zu seinem Tode seiende, ist das äußerste Noch-nicht seiner selbst, dem alle anderen vorgelagert sind, immer schon einbezogen."

Wie ist die Daseinsunmöglichkeit schlechthin eine Möglichkeit? Der Tod verwehrt den Zugang zu ihm. Es waltet das Gegen. Zugleich ist das Menschsein gegen den Tod. Es herrscht die ständige Flucht vor der Unheimlichkeit. Das Man (das heißt wir alle) sorgt für eine ständige Beruhigung über den Tod. Diese Beruhigung ist aber die unbehelligte Gleichgültigkeit *gegen* die äußerste Möglichkeit seiner Existenz.⁴⁴

Das Gegen der Flucht ist nicht ein bedauernswertes Verfallen des Menschenschlages. In dem Gegen der Flucht waltet das Gegen des Todes selbst. Die Unbezüglichkeit des Todes gewährt die Möglichkeit des Fliehens. So kommt im Fliehen die Unbezüglichkeit selbst zur Erfahrung.⁴⁵ Im Gegen des Todes und des Fliehens liegt eine Gegenseitigkeit. Das Auseinandergehen ist Auseinandersetzung - das dunkle Licht des unscheinbaren Rhythmus.

In seiner monumentalen Studie über das Entstehen von *Sein und Zeit* legt Th.Kisiel den Leitfaden seiner Interpretation dar. Er nennt ihn das BCD-Prinzip: Biographie, Chronologie, Doxographie.⁴⁶ Was diese Aspekte des Leitfadens zusammenhält, ist die Zeit, und zwar die Zeit als Jetztfolge. Innerhalb dieser Zeit ist es Kisiel möglich, *Sein und Zeit* in einer genealogischen Durchsichtigkeit auszulegen, und zugleich das Rätsel der Helle der Interpretierbarkeit zwischen seinem Werk und *Sein und Zeit* liegenzulassen. Das liegt nicht am Autor Kisiel, sondern am Wesen der Zeit als chronologischer Jetztfolge selbst. Das Wesen der

⁴⁴ SZ, p. 253, 255.

⁴⁵ SZ, p. 258: "Aber dieses Ausweichen bezeugt phänomenal aus dem, wovor es ausweicht, daß der Tod als eigenste, unbezügliche, unüberholbare, *gewisse* Möglichkeit begriffen werden muß."

⁴⁶ T. Kisiel, GBT, p. 4.

Chronologie ist die Durchlässigkeit, und das Wesen der Durchlässigkeit ist die ständige Anwesenheit.⁴⁷

In *Sein und Zeit* heißt die Zeit als Chronologie die nivellierte, beschnittene Zeit.⁴⁸ Die Zeit ist in der Herrschaft der Chronologie in dem Sinne beschnitten, als sie der selbstverständliche Durchgangsbereich der Phänomene und der Interpretation der Phänomene ist. Diese Helle aber ist eine Überhellung. In der Überhellung bleibt das unbezügliche, unscheinbare Geschehnis der Zeit selbst, ihre Verweigerung und ihr Vorenthalt, weg. Nur die um das unscheinbare Geschehnis beschnittene Zeit ist die reine Durchlässigkeit. Die selbstverständliche Durchlässigkeit waltet nur, wenn sie von ihrem eigenen Außer-sich, ihrem eigenen "Nicht", ihr selbst überlassen ist.

Das Wort *ekstasis* deutet das Außer-sich der Zeit an. Aber als Außer-sich von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft klafft die Zeit als die unscheinbar gebende Zeit auf. *Ekstasis* als Außer-sich ist zugleich *ekstasis* als Ausstehen, Offenstehen. Die Zeit gewährt die wandernde *Ausgesetztheit*. In *Grundprobleme der Phänomenologie* heißt es: "Zur Ekstase gehört eine eigentümliche *Offenheit*, die mit dem Außer-sich gegeben ist. Das, wohinein jede Ekstase in einer bestimmten Weise in sich selbst offen ist, bezeichnen wir als *Horizont der Ekstase*. Der Horizont ist die *offene Weite*, wohinein die Entrückung als solche außer sich ist. *Die Entrückung öffnet und hält diesen Horizont offen.*"⁴⁹ Das Rätsel besteht darin, daß das reine Außer-sich die Möglichkeit eines Ausweichens, und darin einen Rhythmus, eine Fügung, gewährt, die als Horizont aufleuchtet.

In *The Genesis of Being and Time* kommt Kisiel auf eine schwerwiegende Frage, die Frage nämlich, weshalb die transzendentalphilosophische Untersuchung *Sein und Zeit* das Wort *Horizont* für sich in Anspruch nimmt:

⁴⁷ SZ, p. 423.

⁴⁸ SZ, p. 422.

⁴⁹ SZ, p. 365: "*Die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt liegt darin, daß die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat. Die Ekstasen sind nicht einfach Entrückungen zu... Vielmehr gehört zur Ekstase ein "Wohin" der Entrückung. Dieses Wohin der Ekstase nennen wir das horizontale Schema.*"

"Why does a 'condition of possibility' have to be regarded as a horizon?"⁵⁰ Wenn das Wort *Horizont* hier einen Sinn hat, dann kann das Wort nie den Gesichtskreis des Verstehens andeuten. Im Wort *Horizont* waltet die Unverhältnismäßigkeit des unscheinbaren Geschehnisses der gebenden Zeit, die sich nur im Fliehen oder Ausweichen zeigt, und nie in einer Begründung aufgenommen werden kann.

Nur dem Ausweichen kann unversehens dasjenige zustoßen, was es vermeidet, was es jedoch seinerseits schon orientiert und trägt. Im Jahre 1921 bezeugt Heidegger es bereits: "Sofern [das faktische Leben] sich aus dem Wege geht, ausdrücklich oder nicht, ist es gerade da."⁵¹ Dasselbe Ausweichen geschieht in *Sein und Zeit*: "in dem, woran solche Stimmung sich nicht kehrt, ist das Dasein in seinem Überantwortetsein an das Da enthüllt. Im Ausweichen selbst *ist* das Da erschlossenes."⁵²

Wenn das Dasein der Unbezüglichkeit des Todes entflieht und in dieser Flucht das Wovor der Flucht aufleuchtet, dann spricht unversehens nicht das Dasein, sondern der Tod selber: "Der Tod beansprucht [das Dasein] als einzelnes."⁵³ In dem Fliehen wird der Fliehende von dem verfolgt, was nicht verstehend einzuholen ist: "Die Unheimlichkeit setzt dem Dasein nach."⁵⁴

Die Flucht des Menschseins ist eine Flucht in die Verstehbarkeit. In der Verstehbarkeit zeigt sich die Zeit als Chronologie, d.h. als Durchlässigkeit. In der Helle der Durchlässigkeit bleibt das Außer-sich der reichenden und schickenden Zeitlichkeit weg. Das gebende "Nicht" der Vergangenheit und der Zukunft ist in der Gegenwart eklipsiert. Dieses Eklipsieren ist selber das Ekstatische der Zeit, das Ausweichen vor sich selbst. So ist die Zeit Horizont. Sie läßt aufleuchten, wovor sie ausweicht: sich selbst. Das ausweichende Denken und die ausweichende Zeit ziehen aneinander vorbei. Darin verbirgt sich die unscheinbare Fügung: "... so wie im ausweichen vor dem Tode dieser dem

⁵⁰ T. Kisiel, GBT, p. 451. In der Tat fragt Heidegger in GA 24, p. 21: "Was ist es, was dieses Verstehen von Sein überhaupt möglich macht? Von wo aus, das heißt: aus welchem vorgegebenen Horizont her verstehen wir dergleichen wie Sein?"

⁵¹ GA 61, p. 107; vgl PIA, p. 244, 245.

⁵² SZ, p. 135.

⁵³ SZ, p. 263.

⁵⁴ SZ, p. 277, vgl p. 189.

Flihenden nachfolgt und er ihn im Sichabwenden doch gerade sehen muß, so legt sich auch die lediglich ablaufende, harmlose, unendliche Folge der Jetzt doch in einer merkwürdigen Rätselhaftigkeit 'über' das Dasein."⁵⁵

Sein und Zeit ist der Anspruch einer Verwandlung, der Verwandlung des denkenden Menschseins in das Dasein. Die Reichweite dieser Verwandlung läßt sich vermuten, wenn erfahren wird, wie die Worte *Da* und *Dasein* in *Sein und Zeit* gekennzeichnet sind. Dasein ist nicht so etwas wie Menschsein. Das Wort wird transitiv gebraucht. Es ist das Sein des Da, also das Bestehen und Durchstehen des Da, d.h. des Offenen. Wenn gesagt wird, daß das Dasein die Lichtung *ist* und daß es seine Erschlossenheit *ist*,⁵⁶ dann ist dieses Sagen keine Identifizierung, sondern die Andeutung des transitiven (aber nicht transzendierenden!) Bestehens des unscheinbaren Geschehnisses der Lichtung und der Erschlossenheit. Das Wesen der Stimmung ist, daß sie das Dasein vor sein Da bringt. So "ist das Dasein in seinem Überantwortetsein an das Da enthüllt".⁵⁷ Wenn das Dasein in seinem "Da" erschlossen ist, hält es sich gleichursprünglich in der Wahrheit und in der Unwahrheit. Das Verhältnis zwischen Dasein und dem Da, das es zu bestehen hat, ist unterbrochen und beschattet. Die Erfahrung dieser Unverhältnismäßigkeit ist die Denkerfahrung, die *Sein und Zeit*, aber auch die heutige Unfreiheit des Denkens, trägt. Das Lesen von *Sein und Zeit* ist das Hingeführtwerden zur Unentschiedenheit unseres Wesens, der Unentschiedenheit, die *unsere* Freiheit ist.

⁵⁵ SZ, p. 425.

⁵⁶ SZ, p. 133.

⁵⁷ SZ, p. 135, vgl pp. 263, 271.

5. Kapitel: Adler und Schlange

Ich liege im Gras einer Wiese und erblicke das Blau des Himmels. In der Ferne höre ich den Gesang einer Lerche. Daß der blaue Himmel in Bläue hervorkommt und die jubelnde Lerche sich singend zeigt, ist für uns so natürlich, daß wir es nicht weiter zur Kenntnis nehmen. Wir freuen uns an der Bläue des Himmels und am Trillern des Vogels. Wenn ich so im Grase liege und nicht weiter denke, widerfährt es mich auf einmal, daß der Himmel *ist* und daß der Vogel *ist*.¹ Der Vogel, der am Himmel erscheint, ist Gegenstand der Erkenntnis und des Vergnügens. Zugleich ist der Himmel das unscheinbar Offene, das das Vogelwesen *als solches* hervorkommen läßt. Das Vogelwesen *durchstimmt* seinerseits den aufleuchtenden Himmel. Ich erfahre, daß im Schwingen und Anschweben des Vogels die freie Durchmessung des Offenen, im Singen die Kunde und der Ruf und der Zauber liegen, die das Vogelwesen in das Offene wegtragen und zubringen.²

In einem Augenblick entzieht sich mir die normale Vertrautheit von Vogel und Himmel. Sie verschwinden gleichsam. Zugleich bin ich von Vogel und Himmel unentrinnbar umschlossen. Ein Entzug befällt mich. Ich erfahre, daß ich vom Ganzen von Himmel, Wiese und Vogel ausgeschlossen und zugleich umgeben bin, und zwar so, daß ich mir selbst überlassen werde. Zarathustras Tiere, Adler und Schlange, sind die Tiere seiner Einsamkeit - der großen Einsamkeit als Ort für die eigentliche große Störung durch das Geschehnis des Seienden im Ganzen.³ Zarathustra sagt vom Adler und von der Schlange: Sie sind *meine* Tiere. Das bedeutet nicht, daß sie seine Haustiere sind, sondern daß sie Zarathustra vereinsamen, wegbringen und in diesem Gegenüber in sein Eigenes bringen.

¹ Vgl GA 34, p. 183, 187.

² Vgl. GA 55, p. 95.

³ GA 44, p. 238.

Wenn sich uns etwas entzieht, dann zieht uns das gerade auch mit, ob wir es merken oder nicht. Der Entzug ist Zug, Sprache. Wir sind auf dem Zug, aber, wie Heidegger bemerkt, ganz anders als die Zugvögel.⁴ Die Zugvögel sind nicht nur die Vögel, die den biologischen Gesetzen des Vogelzuges gehorchen. Sie sind auf unscheinbare Weise selber auf dem Zuge innerhalb des Offenen des Himmels. Sie markieren das Offene und finden darin ihr Eigenes. Hölderlin nennt die "Staaren, die im Olivenland die klugen Sinne pflegen. Sie spüren nemlich die Heimath". Heidegger erläutert: "Der Nordost ruft die Zugvögel aus der Fremde in die Heimat, damit sie dort wackeren Auges ihr Eigenes er-sehen und pflegen."⁵ Das Ersehen und Pflegen des Eigenen, d.h. des Geschehnisses des Als, das ein Wohnen gestattet, wird *Klugheit* genannt.

Wenn der Vogel als Anzeige des Offenen im Sinne eines Symbols oder Sinnbildes gedeutet wird, dann herrscht die Präsenz der Vorhandenheit und darin die indifferente Anwesenheit, die Seinsweise, die das bisherige Abendland markiert. Diese Indifferenz liegt darin, daß das Geschehnis der Seinsweise aus dem Bezug zum selbstverständlichen Seienden gedeutet wird. Das Sinn-Bild ist etwas Sinnliches, das Bild eines nicht-wahrnehmbaren, übersinnlichen Sinnes. Das Übersinnliche ist die aus dem Seienden gedeutete Seinsweise. Das Sinnliche und das so gebildete Übersinnliche gehören zueinander in einer reibungslosen Durchlässigkeit. Eine Vereinsamung ist ausgeschlossen. Im neuzeitlichen Sinne heißt das: Das Ästhetische als das Sinnbildliche, Metaphorische, Allegorische, ist das *asylum ignorantiae*, das Komplement von Biologie und Technik in der Herrschaft der Präsenz. Die Indifferenz zwischen Sein und Seiendem herrscht, ist aber als solche nicht zu erkennen.

Es ist möglich, die Tiere Zarathustras als Sinnbilder des Seienden im Ganzen aufzufassen. Die Schlange ist auf zwiefache Weise ein Sinnbild. Zuerst ruft Zarathustra sein Gesicht und Rätsel herbei: "Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hieng..." Die Schlange kroch ihm in den Schlund. Zarathustra riß vergeblich an der Schlange und schrie: "Beiss zu! Beiss zu!" Als

⁴ WhD, p. 5.

⁵ GA 4, p. 85.

der Hirt den Kopf der Schlange abbiß, war er nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch. Er war ein Verwandelter, ein Umleuchteter, der lachte.⁶

Die schwarze, schwere Schlange steht für das Seiende im Ganzen, wie es heutzutage herrscht: der Nihilismus als die Herrschaft der Schwere im nie aufhörenden Kreisen der Indifferenz des Seienden. Die Schwere ist das Nichtankommen des Unterschiedes zwischen dem Seienden und der Helle seiner Seinsweise: "Der grosse Überdruß am Menschen — der würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen: und was der Wahrsager wahrsagte: 'Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, Wissen würgt'."⁷ Die schwarze Schlange ist das düstere immer Gleiche und im Grunde Ziel- und Sinnlose der Seinsverlassenheit.⁸ Das Wesen des Nihilismus ist nicht eine philosophische Weltanschauung, sondern das, was heutzutage ist, nämlich die Herrschaft der Präsenz, die nicht zuläßt, daß etwas von sich aus aufgeht, seine eigene Seinsweise findet. Die Ununterschiedenheit ist die Wüste. Die Wüste ist die Öde - die verlassene Weite von allem Leben. Diese Verlassenheit reicht so tief, daß die Öde nichts zuläßt, was auf unscheinbare Weise geschieht, d.h., von sich aus aufgeht, in seinem Aufgang sich entfaltet und in der Entfaltung anderes mit aufgehen läßt. Die Verödung reicht so weit, daß sie auch kein Untergehen zuläßt.⁹ Aber auch das Wort *Wüste* ist wieder Sinnbild, Allegorie oder Metapher, und so in den Kreis der Indifferenz aufgenommen.

Das Schwere im Gedanken des ewigen Wiederkehrs des Gleichen ist, daß nur Seiendes sich zeigt. Der Unterschied mit dem "Sein" ist in Indifferenz weggefallen. Außerhalb der Ermächtigung des Seienden gibt es nichts. Diese Indifferenz ist spürbar in der Grundstimmung der tiefen Langeweile. Was die tiefe Langeweile spürt ist nicht das Langweilige dieses oder jenes Seienden, sondern die Indifferenz der Seinsweise der ständigen Anwesenheit selbst. Darin kommt das Wesen der Technik als Beständigkeit ans Licht¹⁰: die ständig rotierende Wiederkehr des Gleichen.¹¹

⁶ F. Nietzsche, KSA 4, p. 201-02.

⁷ F. Nietzsche, KSA 4, p. 274.

⁸ GA 44, p. 199.

⁹ GA 77, p. 212.

¹⁰ GA 65, p. 157: "Alle Zwecke und Nutzen stehen fest, alle Mittel sind zur Hand, jede Nutznießung ist ausführbar, es gilt nur noch, Gradunterschiede der Verfeinerung zu überwinden und den Ergebnissen die größtmögliche Breite der leichtesten Nutzung

Nietzsches Denken scheint nun zuerst eine Befreiung der Schwere der ewigen Wiederkehr des Gleichen im Sinne einer bloßen Umkehrung zu sein. Die Befreiung scheint in einer Bejahung der Wiederkehr zu bestehen. Der Wille ist erlöst von jedem Widerwille, wenn er die ständige Wiederkehr des Gleichen will. "Wiederkehr als überholungslose, ungeholte Eintönigkeit des einmal geschehenen, ungeschichtlich, dinghaft; die Beständigkeit durch bloße Iteration, und zwar die Beständigkeit als *Wille zur Macht*..."¹² In dieser Umkehrung herrscht noch immer das Sein als beständige Anwesenheit. Die Beständigkeit, die bejaht wird, ist nicht die des übersinnlichen Seins, sondern die Beständigkeit des Werdens selbst. So kann Nietzsche sagen: "Daß *alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins*: - *Gipfel der Betrachtung*."¹³

Aus dieser Umkehrung, die innerhalb der Herrschaft der beständigen Anwesenheit bleibt, *kann* die Befreiung von der Schwere der Schlange in *Also sprach Zarathustra* verstanden werden. Wenn der Hirt der Schlange der ewigen Wiederkehr des Gleichen den Kopf abbeißt, verwandelt sich nicht nur der Hirt, sondern auch die Schlange. Die Schlange hat ihre Schwere verloren, und befindet sich mit einem Adler am Himmel: "Ein Adler zog in weiten Kreisen durch die Luft, und an ihm hieng eine Schlange, nicht einer Beute gleich, sondern einer Freundin: denn sie hielt sich um seinen Hals geringelt. 'Es sind meine Thiere!' sagte Zarathustra..."¹⁴

Aber im Augenblick der Befreiung von der Schwere der Wiederkehr verbirgt sich noch anderes. Eine Spur des unscheinbaren Geschehnisses zeigt sich. Darin kehrt sich der Sinn des Sinnbildes um. Das Bild entfremdet allem Gewohnten und Gewöhnlichen. Es ist die Einbildung des Fremden in das Vertraute. Dieses Fremde ist der Sinn, der Bereich, in dem das Seiende im Ganzen überhaupt erst aufleuchtet. Das Bild ist der Anblick dieses Aufleuchtens - es blickt uns an.¹⁵

zu verschaffen. Das verborgene Ziel, dem all dieses und anderes zueilt, ohne das Geringste davon zu ahnen und ahnen zu können, ist der Zustand der völligen Langeweile."

¹¹ WhD, p. 47.

¹² GA 50, p. 159.

¹³ KSA 12, p. 312.

¹⁴ F. Nietzsche, KSA 4, p. 27.

¹⁵ Vgl. WhD, p. 92.

Die Verwandlung in den unscheinbaren Unterschied zeigt sich darin, daß der *Himmel* um die Schlange Zarathustras herum sich auf unscheinbare Weise verwandelt. Das Gesicht der schwarzen Schlange kommt auf in stillster Mitternacht, im ödesten Mondschein. Die Verwandlung geschieht in einem *Augenblick*: dem Augenblick der hellen Mittagssonne¹⁶. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen kehrt selbst nicht immer wieder. Er kommt in einem Augenblick auf. In diesem Augenblick ist die *Zeit* in einem ganz anderen Sinne als die Wiederkehr im Spiele, und zwar als die gebende, die reißende Zeit. Die Mittagssonne ist nicht die Sonne als Gestirn, sondern das Heraufblitzen der Wahrheit selbst, in der Schlange und Zarathustra in einem Augenblick als solche zueinanderfinden. Das Geschehnis des Offenen ermöglicht das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange *vita* - die Schlange leuchtet als solche in dem sie umgebenden Offenen auf. "Die Sonne der Erkenntnis steht wieder einmal im Mittag: und geringelt liegt die Schlange der Ewigkeit in ihrem Lichte — es ist eure Zeit, ihr Mittagsbrüder!"¹⁷

Wenn die Öde der ewigen Wiederkehr nur in einem Augenblick aufblitzt, einem Augenblick, in dem Zarathustra eigens in den Kreislauf aufgenommen wird, dann sind der Kreislauf der ewigen Wiederkehr *und* der Augenblick des Wissens von ihr *nochmals* in einem Ring eingebunden: in dem Ring des Offenen, der nicht nur das Tierwesen, sondern auch das Denken in den Kreis der ewigen Wiederkehr einrückt, so daß das Denken den Ring selbst mit erringt und mit entscheidet.¹⁸ Adler und Schlange sind eingefügt in den Kreis, in dem sie schwingen. Dieser ist zugleich der Ring, der ihr Wesen umringt. Kreis und Ring sind noch einmal ineinandergefügt im Ring des Offenen, der auch das Menschsein umringt. Dieses Schwingen ist das Aufreißende des unscheinbaren Geschehnisses.

Metaphysik, d.h. das Denken des Abendlandes, in der das Morgenhafte des wesentlichen Neolithikums aufscheint, ist Onto-Theologie. Es geht, im Zugleich des Begründens aus dem Höchsten und des Ergründens im Allgemein-

¹⁶ KSA 4, p. 201, 27.

¹⁷ F. Nietzsche, KSA 9, p.519; KSA 12, p. 348; KSA 4, p. 99.

¹⁸ GA 44, p. 204.

sten, zwischen dem Seienden im Ganzen, dem *theion*, und dem Seienden als solchem, dem *Als*, hin und her.¹⁹ Die Umkehr im Denken Heideggers ist die Zuwendung zum Offenen, in dem das Seiende als solches und das Seiende im Ganzen in einer ewigen Wiederkehr um sich herum kreisen. Das ständige Widerspiel zwischen der theologischen Frage nach dem Grund des Seienden im Ganzen und der ontologischen Frage nach dem Wesen des Seienden als solchem ist das "In-sich-kreisen einer Onto-theo-logie."²⁰

Aus der Zuwendung zum Offenen heraus ist der Name *Onto-theo-logie* eine zwar mögliche, aber immer nur rückblickende Kennzeichnung der Grundfrage des Denkens. Wenn das Geschehnis selbst zur Sprache kommt, wandelt sich das Hin und Her zwischen dem *Als solchen* und dem *Im Ganzen*. Diese Verwandlung wird im Rätsel des Ringes vorbereitet, in dessen Offenheit das Wesen des Menschen und das Wesen des Tieres einander begegnen. Diese Vorbereitung geschieht in Heideggers Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* aus dem Wintersemester 1929-30.

Die Vorlesung enthält keine neue Philosophie über das tierische Leben oder über das Verhältnis von Menschen, Tieren und Steinen. Die Vergleichung der Thesen "Der Stein ist weltlos", "Das Tier ist weltarm" und "Der Mensch ist weltbildend" ist nicht eine philosophische Vergleichung oder der Anfang einer regionalen Ontologie. Der Sinn der vergleichenden These über die Weltarmut des Tieres besteht darin, uns von uns selbst in die Richtung des Offenen wegzubringen und zwar so, daß das unscheinbar Umringende des Seienden im Ganzen erfahrbar wird.

In dieser Vorlesung geschieht die Verwandlung des Verhältnisses zwischen dem Sein als solchem und dem Seienden im Ganzen, zwischen *ousia* und *to theion*.²¹ Die Vertrautheit und Fremdheit des Auseinander von *Als solchem* und

¹⁹ WiM, p. 199 über die Metaphysik: "Sie meint das Seiende im Ganzen und spricht vom Sein. Sie nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende."

²⁰ GA 42, p. 113.

²¹ GA 29, p. 50: "Eigentliches Philosophieren ist das Fragen nach der *physis* in dieser doppelten Bedeutung: das Fragen nach dem Seienden im Ganzen und in eins damit das Fragen nach dem Sein. So stehen die Dinge für *Aristoteles*. Zugleich aber sagt *Aristoteles* nichts darüber, bzw. uns ist nichts darüber überliefert, wie er sich diese beiden Richtungen des Fragens in ihrer Einheit denkt, inwiefern gerade dieses doppelgerichtete Fragen einheitlich das eigentliche Philosophieren ausmacht. Diese

Im Ganzen heißt *Welt*. Was vorbereitet wird, ist die Ankunft der Welt, nicht als Welt des Menschseins, sondern als Unverhältnismäßigkeit zwischen der menschlichen Offenheit und dem tierischen Offensein für den Umring des Lebens. Es handelt sich um die "Aufhellung von Stein, Tier, Mensch in bezug auf das Weltproblem". Die Tierheit zeigt sich als Bereich von Seiendem, das eine eigene Weise des Offenseins ist, wie ihn vielleicht die menschliche Welt gar nicht kennt, und der von dem Menschen ein bestimmtes Grundverhältnis erheischt, in dem der Mensch sich gleichwohl zunächst nicht bewegt.²²

Heidegger spricht in dieser Vorlesung nicht in Aussagen. Er weckt eine Grundstimmung, die ihrerseits als Grundton sein Sprechen schon stimmt. Die Grundstimmung ist der Anspruch einer Verwandlung, eines Schrittes zurück in das Offene. Aus dem Offenen heraus zeigt sich: Das menschliche Dasein ist in sich ein eigentümliches Versetztsein in den Umringzusammenhang des Lebendigen. Dieses Versetztsein entnimmt dem Menschen die Selbstverständlichkeit der Vertrautheit seiner Welt. Er ist von der Unverhältnismäßigkeit der Umringe des Lebens in einer spezifischen Weise *gefangen*. Er wird zurückgezogen in das ihn umringende *Im Ganzen*.²³ "Übernahme der Begegnung des Leblosen und des Lebendigen: Stein, Pflanze, Tier, Mensch. Hier geschieht die Zurückgenommenheit in die sich verschließende Erde", heißt es später.²⁴

Das Wecken einer Grundstimmung ist das Einjagen eines Schreckens - eine Entrückung. Es weckt den Sinn für ein Geheimnis. Das neuzeitliche Geheimnis verbirgt sich im Ausbleiben des Unterschiedes zwischen dem Seienden einerseits und der Welt als dem Gefüge von *Im Ganzen* und *Als solchem* andererseits. Was ausbleibt, ist die Not im Ganzen.²⁵

Der Sinn der Vorlesung liegt in dem Wecken des Sinnes für eine unscheinbare Bewegtheit - die Bewegtheit einer wegnehmenden Zuwendung (d.h. die Bewegtheit des Lebensatems).²⁶ Die Zuwendung ist die Entrückung in die Helle, die den

Frage ist offen und ist offen bis heute oder ist heute noch nicht einmal wieder gestellt." Vergleiche GA 29, p. 65, WiME Schluß.

²² GA 29/30, p. 420, 296, 372, 400.

²³ Vgl. GA 29/30, p. 403.

²⁴ GA 65, p. 71-2.

²⁵ GA 29/30, p. 243-45, 255.

²⁶ GA 29/30, p. 527.

Himmel und den darin singenden Vogel erleuchtet. Diese Entrückung ist dem Menschen gewöhnlich verwehrt. "So übersehen wir doch auch im Eifer des gewöhnlichen Sehens der sinnlichen Wahrnehmung, das den sichtbaren Dingen und der Umsicht unter und zwischen ihnen gilt und dient, das Allernächste, nämlich die Helle und das ihr eigene Durchsichtige, durch das hindurch der Eifer unseres Sehens eilt und eilen muß."²⁷ In der Vorlesung nennt Heidegger diese Entrückung "jene wache Hingerissenheit, die der Odem alles Philosophierens ist, und was die Größten der Philosophen den Enthousiasmos nannten"²⁸. Die Entrückung ist die Umkehrung des metaphysischen *Als* in die Helle, die Wahrheit des Seins, in dem jeder Bezug zum Seienden im Ganzen zum Entgleiten gebracht ist.²⁹ Sie geschieht in der Grundstimmung der Angst.

Das eigentliche Denken ist das Entrücktwerden in die Helle, in die Wahrheit des Seins. Aber diese Bewegtheit kann nicht für sich bleiben, sie kehrt sich um in die Frage nach dem Sein der Wahrheit, d.h. nach der Weise, wie die Helle im immer noch herrschenden, aber verwandelten *Im Ganzen* ihren Ort findet. Der Sinn der Onto-Theologie verwandelt sich. Was Ontologie hieß, verwandelt sich in die Frage nach der Wahrheit des Seins; was Theologie hieß, wird zur Frage nach dem Sein der Wahrheit - dem Ort der Wahrheit.³⁰ Das Offene hält dieses *Gegeneinanderüber* zusammen.

In der Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* ist nicht die *Angst*, sondern die *Langeweile* die leitende Grundstimmung. Langeweile hat nichts mit Überdrüssigkeit zu tun, sondern ist die mit der Entrückung in das *Als* zugleich geschehende Berückung durch die Schwere des *Im Ganzen*: die Schwermut. Diese Grundstimmung leuchtet darin auf, daß der Blick ins Licht die Finsternis als solche herbeireißt. Dieser Blick bleibt bedrängt und getragen von dem Ganzen der Unterschiede.³¹ Voraussetzung für die Möglichkeit, daß es Sein im Verstehen gibt, ist die faktische Existenz des Daseins und diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur, d.h. des Seienden im Ganzen. Gerade im Horizont der Helle wird deutlich, daß die Helle nur ein Verstehen und Mißverstehen zuläßt,

²⁷ GA 54, p. 201.

²⁸ GA 29/30, p. 531.

²⁹ WiM, p. 10.

³⁰ GA 42, p. 112-13.

³¹ GA 29/30, p. 270-71, 530, 514.

wenn ein Ganzes des Seienden schon da ist.³² Der Mensch ist das Bestehen des unscheinbaren Auseinander von Entrückung und Berückung, ein Nicht-bleiben-Können und doch nicht von der Stelle können.³³ Die Langeweile enthüllt, daß die Philosophie als *enthousiasmos* ihr Gegenstück in der Philosophie als *Heimweh* hat. In dem Enthusiasmus werden wir entrückt, und darin zeigt sich zugleich: "wir sind angetrieben, d.h. wir sind zugleich irgendwie von etwas zurückgerissen, in einer abziehenden Schwere ruhend".³⁴

Das Dimensionale der Begegnung von Mensch und Leben entzieht sich in die Selbstverständlichkeit des Wesens des Menschen als *animal rationale*. Wenn der Mensch sich als das *animal rationale* versteht, dann ist schon entschieden, daß der Mensch zur Seinsweise des Animalischen gehört. Darin verbirgt sich die akzeptierte Möglichkeit des Vergleichens von Mensch und Tier: das Umgebende der Animalität. Der Mensch kann nur dann *animal* heißen, wenn er mit den Tieren von derselben Indifferenz des Seienden im Ganzen umgeben ist. Nur innerhalb der Indifferenz des Seienden im Ganzen ist der Mensch imstande, sich als mehr oder weniger, als identisch oder anders als ein Tier zu sehen. So oszilliert das Denken zwischen der menschlichen Einzigartigkeit und der Gemeinschaftlichkeit mit den Tieren, ohne je eine eindeutige Antwort zu bekommen.

Zugleich hat sich in der Kennzeichnung des Menschen als *animal rationale* schon die Zugangsart des Seins entschieden: Alles erscheint im Lichte der *ratio*, und das heißt: im Lichte der "indifferenten Normalform der Aussage: a ist b".³⁵ Was charakterisiert diese Form? Daß sie sich, als abstrakte Allgemeinheit, sowohl für die Deskription des Seienden als auch für die Deskription des Seins eignet. Innerhalb der indifferenten Form der Aussage erscheint der Unterschied zwischen dem Seienden und dem Seienden als solchem als indifferente Allgemeinheit.³⁶

³² GA 26, p. 199.

³³ GA 29/30, p. 531.

³⁴ GA 29/30, p. 8.

³⁵ GA 29/30, p. 438.

³⁶ GA 29/30, p.515: "Seiendes zu sein - darin kommt jedes Seiende mit dem anderen überein, das ist das Indifferenteste, Durchgängigste und Allgemeinste, was wir vom Seienden sagen können. Hier gibt es keine Differenz mehr."

Das tragende Wort der Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* ist: *Die Indifferenz der Offenbarkeit von Seiendem*.³⁷ Diese Indifferenz ist die gleichmäßige Offenbarkeit, die das Seiende als solches im Ganzen umgibt und die als Offenbarkeit dennoch wegbleibt. Die Herrschaft dieser Gleichgültigkeit ist kein abstraktes Philosophenproblem. In dieser Herrschaft liegt der Ursprung des Unscheinbaren, daß der Unterschied zwischen Animalität und Rationalität als Wesensbestimmung des Menschseins selber indifferent wird. In der Fürsorge-Industrie - von der Gesundheitsfürsorge bis zur Leichenbestattungsindustrie - wird der menschliche Körper zum vorhandenen Gegenstand der Berechnung und Planung. Umgekehrt ist die von der Indifferenz der Vorhandenheit umgebene Rationalität von Animalität durchzogen. In der Epoche der Präsenz ist die Rationalität ohne weiteres instinktive Rationalität, die innerhalb des Horizontes des Nutzens und der Schädlichkeit auf Überlebensebenen sinnt - und sonst nichts. Das Triebhafte der Animalität und das Rationale der Menschlichkeit sind im Begriff, ein und dasselbe zu werden.³⁸

Die abziehende Schwere des *Im Ganzen* bekundet sich gerade darin, daß das Denken immer wieder in die indifferente Allgemeinheit der Aussage weggezogen wird. Die These "Das Tier ist weltarm" scheint eine These zu sein, und zwar eine philosophische. Sie könnte als Grundlegung einer Wissenschaft der Biologie fungieren. Aber was Heidegger sagt, ist nicht Abstraktion, sondern die unscheinbare Bewegtheit einer Versetzung. In der Versetzung liegt die Möglichkeit, daß wir *nicht*, uns gleichsam vergessend, möglichst so tun, als seien wir das andere Seiende, sondern umgekehrt, daß wir selbst gerade bei uns selbst bleiben und so allein die Möglichkeit schaffen, selbst als Fremde - gegenüber dem Seienden - mit ihm mitgehen zu können.³⁹ *Die Begegnung mit dem Tier zeichnet sich dadurch aus, daß sich gerade am Tierwesen die Möglichkeit einer Versetzung bekundet - Versetzung als Wesen des eigentlichen Denkens.* Heidegger spricht nicht über das Wesen der Tiere oder des Lebens, sondern weist daraufhin, daß um das Leben herum sich ein Ring, ein Offenes bekundet, der es dem Menschen ermöglicht, sich gewissermaßen in ihn zu versetzen. Um die Tiere herum liegt das Gewährenkönnen einer Versetztheit. Diese Versetztheit

³⁷ GA 29/30, p. 515.

³⁸ VA, p. 90.

³⁹ GA 29/30, p. 297.

aber bekundet die entziehende Schwere des *Im Ganzen*: Der Ring des Lebens läßt ein echtes Mitgehen nicht zu. Er versagt dem Menschen die Möglichkeit, mit ihm mitzugehen.⁴⁰

Aber schreibt Heidegger hier den Tieren nicht doch Eigenschaften zu? Nein. Was hier auf dem Spiel steht, ist nicht eine Eigenschaft des Tieres, sondern das Rätsel, daß Tiere nur dann Tiere sind, wenn sie zuvor *auf ihre eigene Weise* für ihre Umgebung offen sind. Tiere können nicht aus einer Einkapselung verstanden werden, sondern nur aus ihrem Offensein für ihren Umkreis oder Umring.⁴¹ Das Tier ist auf seine eigene Weise das Da. In diesen Umring ist das Tier offen, aber zugleich wird es von diesem Umring umfaßt. Es transzendiert seinen Umkreis nie um etwas als etwas zu sehen. Wiederum sind wir dazu gedrängt, hier eine Eigenschaft des Seienden *Tier* zu erblicken: die tierische Weltarmut im Unterschied zu der menschlichen Als-Struktur, also der menschlichen Weltlichkeit. Aber das kann nicht das Anliegen Heideggers sein.

Weltarmut ist nicht eine tierische Eigenschaft, sondern kennzeichnet das Offensein der Tiere. Im eigentlichen Sinne ist Weltarmut aber nicht der Hinweis auf das Offensein der Tiere, sondern auf das Offene des *Bezuges* von Mensch und Tier. Der erste Denkschritt der Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* ist nicht die Wesensumgrenzung des Tieres, sondern die Klärung der Weltarmut als solcher: "wir versuchen aus der Aufhellung der Tierheit selbst dem Wesen der Weltarmut näher zu kommen".⁴² Der zweite Schritt besteht in der Einsicht, daß die *wesentliche* Weltarmut das Gegenüber betrifft, das Offene, innerhalb dessen Mensch und Tier aufeinander bezogen sind. Die eigentliche Weltarmut zeigt sich darin, daß Mensch und Tier sich zwar ineinander versetzen können, daß ihnen jedoch darin das Mitgehen versagt ist.⁴³ Das Denken versetzt in das Unver-

⁴⁰ GA 29/30, p. 308.

⁴¹ GA 29/30, p. 370; GA 20, p. 223-4: "Wir vergleichen das Subjekt und seine Innensphäre mit der Schnecke in ihrem Haus ... Auch wenn [die Schnecke] im Gehäuse ist, ist ihr Sein rechtverstandenes Draußensein. Sie ist in ihrem Haus nicht wie das Wasser im Glas, sondern sie hat das Innen ihres Hauses als Welt ..."

⁴² GA 29/30, p. 310.

⁴³ Heidegger sagt: "Das Verständnis dafür, daß es *grundverschiedene Arten des Seins selbst* gibt und demnach des Seienden, wurde uns gerade geschärft durch die Interpretation der Tierheit. So rückt unsere ganze vorgängige Betrachtung in eine *neue Funktion*. ... Die Tierheit steht jetzt nicht bezüglich der Weltarmut als solcher im Blick, sondern *als ein Bereich von Seiendem*, das *offenbar* ist und somit von uns

hältnismäßige des Offenen, an dem Mensch und Tier jeweils ihren Anteil haben. Der Umring des Lebens zeigt: Der Mensch ist in einem abgründig anderen Sinne als das Tier gefangen - der Mensch ist *inmitten* des Seienden gefangen.⁴⁴ So zeigt das Wesen des Tieres von sich selbst weg in das Seiende im Ganzen: *to theion*.

Die These von der Weltarmut des Tieres und die Wissenschaft der Biologie: Beide sind einander gleichgültig. Das Resultat der Diskussion der These ist nicht, wie der Herausgeber der Vorlesung wahrhaben möchte, ein "Selbsteinwand", sondern der Weg in den notwendig indifferenten Bezug von Denken und Wissenschaft. Die These der Weltarmut des Tieres zeigt die Begrenztheit der Wissenschaft aus einem Bereich, der die Wissenschaftlichkeit sich selbst überläßt. Wenn die These "Das Tier ist arm an Welt" als Fundament der Biologie einen Sinn hätte, so wäre das Tierreich von einem Entbehren, und das heißt von einem Leiden, erfüllt. Von einem solchen Entbehren oder Leid weiß die Biologie aber schlechthin nichts. Die These überläßt die Biologie sich selbst. Der Einblick in die Weltarmut des Tieres zeigt: Die Dichtung hat ein ebenso wesentliches Verhältnis zu den Tieren wie die Metaphysik, ebenso wesentlich, wie die noch immer in der Metaphysik ruhende Wissenschaft. Der selbstverständliche metaphysische Gedanke, ein Stein sei weltlos, ist schon innerhalb der Wahrheit von Mythos und Dichtung unwahr.⁴⁵

ein *bestimmtes Grundverhältnis* zu ihm erheischt, in dem wir uns gleichwohl zunächst nicht bewegen" (GA 29/30, p. 400).

⁴⁴ GA 29/30, p. 403: "... die Umringe unter sich sind gar nicht vergleichbar, und das Ganze der jeweilig offenbaren Umringverzahnung fällt für uns nicht nur unter das Seiende, das sonst offenbar ist, sondern hält uns in einer ganz spezifischen Weise gefangen. Wir sagen daher: Der Mensch existiert in eigentümlicher Weise *inmitten* des Seienden. Inmitten des Seienden heißt: Die lebendige Natur hält uns selbst als Menschen in einer ganz spezifischen Weise gefangen."

⁴⁵ GA 29/30, p. 392ff, 300.

Es ist nicht weiter sinnvoll, Mißverständnisse der sekundären Heidegger-Literatur, die nur die Indifferenz der Vorhandenheit reproduziert, zu diskutieren oder gar zu "widerlegen". Eine Ausnahme ist die Literatur, die uns mit unserer eigenen metaphysischen Indifferenz konfrontiert. Gerade das ist es, was in *Derridas* Diskussion von *Die Grundbegriffe der Metaphysik* stattfindet, und zwar an der Stelle, wo er behauptet, in Heideggers These von der Weltarmut des *Tieres* liege eine *privatio* in bezug auf den maßgebenden *menschlichen* Zugang zum Seienden *als* Seiendem und somit der Welt. Derrida zufolge sei so die Spiritualität des Menschen das Maß der Einsicht in die Weltarmut des Tieres. Das würde bedeuten, daß Heidegger in einer anthropozentrischen Teleologie befangen ist, einer Teleologie, die um so

Es ist wesentlich, immer dem Todesfeind des Denkens, der Indifferenz der Vorhandenheit, ins Gesicht zu sehen und zu bekämpfen. Uns erfaßt immer wieder die unausrottbare Tendenz, das Seiende Tier nicht als wegweisend in die Abgeschlossenheit des Offenen zu betrachten, sondern umgekehrt das Wesen des Offenen aus dem Seienden Tier abzulesen. Solches ist Rilke zugestoßen, als er die Verse dichtete: "Was draußen ist, wir wissens aus des Tiers/ Antlitz allein." Hier ist das Antlitz des Tieres als *Seienden* das Maß des Draußens, also des Offenen (Seins), das den Menschen Umkreist. Ist das Antlitz des Tieres das Primäre, dann ist zuvor schon alles in die Anwesenheit um die Subjekt-Objekt-Beziehung herum weggefallen. Dieses Wegfallen ermöglicht einerseits das Erscheinen des Übermenschen als Raubtier, und andererseits das Ersehen des Tieres als Maß der Menschlichkeit. Die Anthropomorphie der Natur und die Physiomorphie des Menschen fallen dann zusammen.⁴⁶ Die Durchlässigkeit von Sein und Denken scheint vollkommen ungetrübt zu sein.

hartnäckiger ist, weil sie nicht zu umgehen ist, wenn man die Gespenster des Biologismus und Rassismus vertreiben will. Heideggers These sei nicht nur anthropozentrisch, sie sei auch dogmatisch in dem Sinne, daß Heidegger behauptet, das Tierische sei ohne weiteres zugänglich, ohne Differenzierung innerhalb des riesigen Gebietes des Lebens und ohne Rücksichtnahme auf die Resultate der Biologie und Zoologie. In dem Thesen-Charakter von Heideggers Gedanken über die Tiere stelle sich eine absolute oppositionelle Grenze zwischen Mensch und Tier heraus.

Nehmen wir diese Gedanken Derridas auf, dann ergibt sich erst, in welchem Maße die Indifferenz der Vorhandenheit uns beherrscht. Wir werden von Heideggers Denken weggeführt zum Gedanken, Heideggers Thesen seien informative Aussagen der Form *S ist P*. Der ganze Weg, den *Die Grundbegriffe der Metaphysik* durchläuft, widersetzt sich aber diesem Drängen. Die Gleichmäßigkeit des Vorhandenen ist das Mächtigste in unserer Existenz und als solche der Todfeind der Philosophie. Worin zeigt sich diese extreme Feindschaft, die in dem Entzug des Horizontes der Vorhandenheit selbst liegt? Sie zeigt sich darin, daß wir alle, wir so gut wie Derrida, gezwungen sind, zu meinen, Heidegger sage in seiner These von der Weltarmut des Tieres *etwas über etwas*. Der Schein drängt sich auf, daß es im Werke Heideggers so etwas gibt wie eine "Ordnung" (*ordre*), ein "ins Werk setzen" (*mise en oeuvre*), eine "konzeptuelle Apparatur" (*dispositif conceptuel*), eine "These" (*thèse*), eine "Hypothese" (*hypothèse*) über eine Sache, ein Gebiet, ein Typus von Seiendem (*une chose, un domaine, un type d'étant*). Derrida selber spricht unausgesetzt im Modus der Aussage (*proposition*), die eine Diskussion (*discussion*) über den Diskurs Heideggers eröffnet. Aber Heidegger diskutiert keine Thesen über das Tier, weil er überhaupt nicht *über* Mensch und Tier spricht, sondern *von* dem Offenen.

⁴⁶ Vgl. GA 55, p. 220; GA 54, p. 238; GA 5, p. 269-320.

In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* zeigt der Anblick des Tieres nur in die Benommenheit des Offenstehens des Tieres, und so in das Eingebundensein des Menschen in das Seiende im Ganzen (*to theion*). In der Vorlesung wird nur angedeutet, aber nicht ausgearbeitet, daß der Anblick eines Tieres von der Art ist, daß es gleich wesentlich in die Helle der Wahrheit von sich wegweist, die für den Menschen das *Als* Umkreist. Das Tier wird, zugleich mit seiner Benommenheit, durch eine wesentliche *Erschütterung* gekennzeichnet.⁴⁷ Diese Erschütterung zeigt sich darin, daß das Tier in seiner Benommenheit zugleich in den es umringenden Horizont des hellen Himmels versetzt ist. Ein Stein oder ein Flugzeug erhebt sich nicht jubelnd zur Sonne, wie es die Lerche tut. Wesentlich hier ist wiederum das Wegbringen, das der Vogel selbst mitbringt. Das bedeutet, daß das Offenstehen des Menschen nicht mit dem Offenstehen des Tieres verglichen werden kann - ganz im Gegenteil. Das Offenstehen des Menschen für die Wahrheit des *Als* ist völlig verschieden von dem Offenstehen des Tieres für ebendenselben Horizont. Was *wir* als Nist- oder Futterplatz sehen, ist innerhalb der unvergleichbar anderen Offenheit des Vogels etwas abgründig Verschiedenes.⁴⁸ Diese Unvergleichbarkeit ist so wesentlich, daß es der Vogel ist, der den Menschen vom Offenstehen des Vogels wegbringt. In solchem Wegbringen zeigt sich der Anblick des Vogels als das Gesicht des Rätsels. Der Mensch ist zwar offen für die Wahrheit des Offenen, aber dieses Offenstehen ist arm in sich, ist "weltarm". Auch ein Vogel besetzt das Offene. Mensch und Vogel gehen jedoch

⁴⁷ GA 29/30, p. 396: "Denn mit dem Offensein des Tieres für das Enthemmende ist das Tier in seiner Benommenheit wesenhaft hinausgestellt in ein Anderes, was ihm zwar weder als Seiendes noch als Nichtseiendes je offenbar sein kann, was aber als Enthemmendes mit all den darin beschlossenen Abwandlungen der Enthemmung eine *wesenhafte Erschütterung* in das Wesen des Tieres bringt. Wenn wir zuvor betont haben, die Genommenheit der Möglichkeit der Offenbarkeit von Seiendem bilde nur *ein* Strukturmoment der Benommenheit und könne deshalb nicht der Wesensgrund des Ganzen als solchen sein, dann ist dem jetzt zu entgegen, daß wir am Ende die wesenhafte Organisation des Organismus noch gar nicht hinreichend geklärt haben, um über die Bedeutung dieser Genommenheit zu entscheiden, und daß wir sie nicht klären können, solange wir nicht das Grundphänomen des Lebensprozesses und damit des Todes mit hineinziehen."

⁴⁸ GA 48, p. 82: "... ein Nist- und Futterplatz; genauer: *Wir* erfahren und nennen das so. Was *wir* so nennen, hat für den Vogel nicht nur eine *andere* Bedeutung, sondern überhaupt keine "Bedeutung", sofern wir darunter verstehen: das im Sagen und Wissen Offenbare eines Seienden. Worauf der Vogel bezogen ist, wenn er futterbringend dem Nest der Jungen zufliegt, vermögen wir nie unmittelbar zu erfahren."

einander vorbei. Das Offene zeigt sich als das Auseinanderreißende. Es waltet die Unverhältnismäßigkeit.

Das Inkommensurable dieses Verhältnisses ist dort am schärfsten, wo der Mensch am weitesten in den ihn umringenden Horizont entrückt ist: das Ausstehen der Unbesetzbarkeit des Todes als Horizont, der jedes *Sehen als* Umkreist. Daß das Tier den Tod nicht hat, bedeutet nicht, daß eine absolute Grenzlinie zwischen Mensch und Tier gezogen wird. Das tierische Nichthaben des Todes ist ein wegweisender Hinweis. Der Ruf eines Vogels weist von sich weg in die Unbesetzbarkeit und Unbesitzbarkeit des Todes.⁴⁹ Dieser Ruf bekundet, daß auch der Mensch den Tod nicht haben kann. Das Sterbenkönnen als Wesensort des Menschenwesens wird von einem Nichtkönnen Umkreist, in das der Vogel weist. Das Haben des Todes ist von der eigentlichen Armut, der Armut des Todes, umgeben.⁵⁰

Heideggers Denken eröffnet die Möglichkeit eines Auseinanderfahrens des Menschen als *animal rationale*. Das erste ist, daß das "*rationale*" verwandelt wird. Wie der Vogel für denselben Horizont offen ist, das ist dem Menschen nicht möglich. Und dann zeigt sich, wie das "*animal*" in die unbesetzbare Abgeschlossenheit des Seienden im Ganzen zurückgezogen wird. Erst aus dieser Aus-ein-ander-setzung kann, wenn sie sich als harte Fügung zeigt, vom *Lebewesen Mensch* gesprochen werden.

Erst ein solches Zusammengehören des Auseinanderstrebenden bringt uns in die Nähe der menschlichen Leiblichkeit, so daß aus dieser Nähe die abgründige Verwandtschaft von Mensch und Tier aufkommen kann, eine Verwandtschaft, die noch rätselhafter ist als die Verwandtschaft von Mensch und Gott.⁵¹ Die Leiblichkeit des Menschen kann nur dann erblickt werden, wenn das unschein-

⁴⁹ Vgl. GA 12, p. 77: "Die Amsel ist jener Vogel, der Elis in den Untergang rief. Die gefangene Amsel ist die Vogelstimme des Totengleichen."

⁵⁰ Vgl. GA 77, p. 224.

⁵¹ GA 9, p. 326: "Vermutlich ist für uns von allem Seienden, das ist, das Lebewesen am schwersten zu denken, weil es uns einerseits in gewisser Weise am nächsten verwandt und andererseits doch zugleich durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist. Dagegen möchte es scheinen, als sei das Wesen des Göttlichen uns näher als das Befremdende der Lebe-Wesen, näher nämlich in einer Wesensferne, die als Ferne unserem eksistenten Wesen gleichwohl vertrauter ist als die kaum auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier .. in diesem Wort "Umgebung" drängt sich alles Rätselhafte des Lebe-Wesens zusammen."

bare Geschehnis einer Entrückung in die Helle "da" ist. Dann bekundet sich, daß die menschliche Leiblichkeit zuvor eine andere ist als die Leiblichkeit der lebendigen Natur. Die *menschliche* Leiblichkeit ist zuvor in das Offene des *Als* gefügt, so wie das *Als* in die Verborgenheit der Leiblichkeit gefügt ist.⁵² Nur aus dem Dasein im Offenen kann von dem Menschen gesagt werden, "daß er leiblich als Natur im Ganzen der Natur, obzwar in *seiner* Weise, *mitschwingt*".⁵³

Welchen Sinn hat der Anblick eines Tieres für das Denken, das einer Verwandlung des Menschen ins Dasein entstammt? Dieser Sinn liegt darin, daß weder das *Als* noch das *im Ganzen* dem Denken einen Anblick bietet. Das Denken braucht, um ins Denken zu geraten, ein Sinn-Bild, einen Anblick, oder, anders gesagt, die Stimme eines Freundes. Ein solcher Freund ist das Tier, sowohl im Gewähren wie im Versagen eines Mitgehens mit ihm.

Das Auseinander von Helle und Chaos, und selbst von Himmel und Erde, ist unbewohnbar. Die Tiere Zarathustras sind jedoch eine Besänftigung dieses Auseinanders, als sie es nicht verschwinden lassen, sondern ihm einen Anblick gewähren. Das Auseinander findet seinen Anblick in dem Zueinander, in der Fügung, die Adler und Schlange als Ring zusammenhält. Nietzsche nennt den Adler das stolzeste und die Schlange das klügste Tier. Der stolze Adler und die kluge Schlange sind aber keine psychologischen Typen oder Sinnbilder. Ihr Auseinander eröffnet den offenen Ring des Lebendigen und damit das Seiende im Ganzen als ewige Wiederkehr des Gleichen.

Der Stolz des Adlers ist Sinnbild der Höhe und Ferne des Himmels. Nietzsche spricht vom "Schweben in Adler-Fernen".⁵⁴ Aus dieser Höhe und Ferne des Unterschiedes ist der Stolz keine psychologische Eigenschaft, sondern das Mitgehen in die Ferne, das sich von der Schwere des ewigen Kreisens nicht mit-

⁵² ZoS, p. 111: "Gerade wenn ich ... mit Leib und Seele in einer Sache aufgehe, ist der Leib weg. Dieses Weg-sein des Leibes ist aber nicht nichts, sondern eines der geheimnisvollsten Phänomene der Privation."

⁵³ GA 34, p. 237.

⁵⁴ F. Nietzsche, KSA 4, p. 110.

nehmen läßt.⁵⁵ Im Abziehenden der Schwere, und in ihrer Überwindung, zeigt sich die Weite des Seienden im Ganzen.

Das wesentliche des Adlers als Sinn-Bild ist aber nicht der Stolz als Anzeige des Seienden im Ganzen, sondern daß er zugleich Anzeige des Seienden als solchen ist. In der Ferne verbleibend ist der Adler ein *Zeichen* des Offenen. Der Adler ist hermetisch: Er bringt die Botschaft des Fernen, so wie Hölderlins alter Adler, der vom Indus kommt, die Alpen überschwingt und die Botschaft des Höchsten bringt.⁵⁶

Die Schlange gehört im äußersten Auseinander zu demselben Ring wie der Adler. Die Schlange bringt das Denken zurück in das Verschließende des *Im Ganzen*, der Erde. Im Verstehen werfen wir uns ausbreitend weit aus uns hinaus. Dies geschieht dann so, daß wir nicht abschweifen, sondern von der Schwere des Seienden im Ganzen zwar umschlungen bleiben, uns aber davon nicht bestricken lassen. Angesichts der Helle des Himmels ist die Schlange das Zeichen der Klugheit: das Festhalten des Kühlenden der Schwere (des irdischen Herdes) im Angesicht der Helle des Himmels. Das Behalten des Irdischen im Vermeiden des Wegeilens in die Weite des Himmels ernötigt das Vermögen der Verbergung und Verstellung. Das gehört zum eigentlichen Sinn-Bild: " ... ein Vor- und Hinhalten, ein Zeigen, das hinhaltend zugleich etwas zurückhält, also nicht zeigt".⁵⁷ So ist das Sinn-Bild das Zueinanderhalten der Helle der Himmelserscheinungen mit dem Dunkel und Schweigen des Fremden als Wesen des Seienden im Ganzen.⁵⁸

Nicht nur das Dichten, auch das dichtende Denken muß in diesem Sinne notwendig maskenhaft sein: "Und wenn es hier einen Ausweg gäbe, dann müßte die Philosophie die Frage nach der Wahrheit in einer anderslautenden, harmlosen scheinbar, verstecken, um jeden Anschein zu vermeiden, als würden hier große

⁵⁵ GA 44, p. 48: "Der Adler ist das stolzeste Tier. Stolz ist die gewachsene Entschiedenheit des sichhaltens im eigenen wesentliche Rang ... Stolz ist das aus der Höhe, aus dem Obensein sich bestimmende Obenbleiben ... Der Adler ist das stolzeste Tier, lebt ganz in der Höhe und aus ihr, und selbst wenn er niedergeht in die Tiefe, dann ist die Tiefe immer noch die Höhe des Hochgebirges und seiner Klüfte, nie die Ebene, wo alles gleichgemacht und eingegeben ist."

⁵⁶ GA 53, p. 41.

⁵⁷ GA 54, p. 46.

⁵⁸ VA, p. 195.

Verkündigungen verheißen."⁵⁹ Hier zeigt sich die Notwendigkeit, das eigene Wissen nicht preiszugeben, sich zu entziehen, zu verstellen und zu verleugnen. Wer das schlangenhafte Maskenspiel des Heideggerschen Denkens nicht erfährt - denn Heidegger hat etwas vom Fallensteller - bleibt diesem Denken gegenüber ratlos. "Die Schlange ist das klügste Tier. Klugheit bedeutet Herrsein über wirkliches Wissen - darüber, wie es sich je und je bekundet, sich zurückhält, vor- und nachgibt und nicht in die eigene Schlinge geht. Zu dieser Klugheit gehört die Kraft der Verstellung und Verwandlung, nicht die bloße niedrige Falschheit, sondern die Herrschaft über die Maske, das Sich-nicht-Preisgeben, die Hintergründigkeit im Spiel mit den Vordergründen, die Macht über das Spiel von Sein und Schein."⁶⁰ Das Schlangenhafte ist die gebrochene Heiterkeit, die in *Der Feldweg* als das "Kuinzige" bezeichnet wird: das Keinnützige, das sich in das Schalkische, Hämische verwandelt hat.

Das Wesentliche liegt aber nicht nur in der Klugheit der Schlange als Anzeige des Seienden im Ganzen, sondern zugleich im Zuspruch des Offenen, d.h. im Zugehören der Schlange als Anblick zum Ring des Offenen. So wie der Adler nicht primär der Stolze, sondern der Ferne ist, so ist die Schlange nicht zuerst die Kluge, sondern die Bleibende, die Behaltende, die das Ausschweifen in die Ferne ernüchert. Wenn das Denken weite Strecken hinausfliegt, ist es zugleich notwendig, daß es sich, dem Gehörten sich fügend in die Sammlung seines Wesens zurücknimmt.⁶¹ Hölderlin sagt im Gedicht *Mnemosyne*, das auch den Titel *Die Schlange* trägt: "ein Gesez ist/ Daß alles hineingeht, Schlangen gleich...". Die Dichter und die Denker sind die Zeichen, die als zeigende zugleich enthüllen und verbergen und so bewahren. So zweideutigen Wesens ist die Schlange⁶². Dieses Hineingehen und Sichverhüllen in den Umkreis der Erde ist das dunkle Behalten der Nüchternheit.

Was ist das Rätsel des Adlers und der Schlange? Es besteht darin, daß sie beide in den Kreis eingefügt sind, in dem sie schwingen (das Seiende im Ganzen) *und* in den Ring, der ihr Wesen umringt (das Seiende als solches). Kreis und Ring

⁵⁹ GA 65, p. 347.

⁶⁰ GA 44, p. 49.

⁶¹ GA 45, p. 176-77.

⁶² GA 4, p. 115.

sind dann, wie Heidegger bemerkt, *noch einmal* ineinandergefügt.⁶³ Diese Ineinanderfügung ist das eigentliche Rätsel, das Rätsel nämlich, daß der Mensch als Lebewesen seinerseits in den Ring des Lebendigen eingefügt und von diesem Ring ausgeschlossen ist. Das eigentliche Rätsel ist der unscheinbare Bezug des Offenen zum zukünftigen Lebewesen Mensch.

⁶³ VA, p. 121.

6. Kapitel: Die Eiche am Weg

Die noch nicht erfahrene Verlegenheit, in der sich unser Denken befindet, besagt, daß wir kaum je in der Lage sind, eine Beziehung zwischen zwei Dingen oder zwei Wesen rein aus ihr selbst heraus zu erfahren. Wir stellen uns die Beziehung sogleich aus dem vor, *was* jeweils in der Beziehung steht.¹ Diese Verlegenheit, d.h. dieses Versetztsein, tritt in dem Denken Heideggers eigens hervor, und zwar deshalb, weil er demjenigen entspricht, was *heute* und an keinem anderen Zeitpunkt *ist*.

Für den rechnenden Verstand ist *Verzicht* ein Weggeben und ein Verlust. Das Denken aber erfährt anderes. Im Abschied eines Seienden wird das Seiende zwar vernichtet, aber nicht zerstört: Erst im Verlust tritt der unscheinbare *Bezug* zum abwesenden Seienden eigens hervor. Wo das Liebste gegangen, bleibt die Liebe zurück, denn anders könnte jenes gar nicht gegangen sein.² Im Trübsinn verbirgt sich die Trauer. Das In-sich-selbst-stehen der Trauer ist ein Offenstehen für das Walten dessen, was den Bezug zum Liebsten durchstimmt und umfängt - Rhythmus und Ton.³ Die eigentliche Trauer ist auf den Bezug zum Freudigsten abgestimmt, weil sie im Entzug die Verweigerung und den Vorenthalt des Bezuges selber spürt. Trauer ist die Stimmung der Gelassenheit zur Nähe des Offenen, dem das Entzogene gehört.⁴

Die Trauer, die das, was heute ist, durchstimmt, und schon fast wieder in Vergessenheit geraten ist, ist die Trauer, die das Seiende als solches im Ganzen durchzieht. Sie betrifft den Verlust des Verhältnisses von Welt und Ding. Welt ist eine Weise der Anwesenheit, die Vertrautheit einer Nähe, in der Ding und Mensch als solche aufscheinen. Wenn, wie Nietzsche sagt, um Gott herum alles

¹ US, p. 188.

² GA 39, p. 95.

³ GA 39, p. 88.

⁴ US, p. 169.

zur Welt wird,⁵ dann ist die heutige gottlose Welt *weltlos*. Das Rechnen des heutigen Denkens ist die Einrichtung des Menschen im weltlosen kosmischen Raum.⁶ Der jetzt noch schlafende offene Bezug, in dem der Verlust von Welt geschieht und der in der Trauer um diesen Verlust eigens hervorkommt, heißt: *Gestell*.

Gestell kommt hervor in der Trauer, nicht im Trübsinn des Verwandelnwollens des heutigen Zeitalters in eine Dorfidylle. Der Mensch dieses Weltalters ist in das Ge-Stell gestellt. Das heißt *nicht*, daß er von Maschinerien oder Computern umgeben ist, *nicht*, daß eine Weise des Anwesens verschwunden ist, sondern daß der Unterschied zwischen Anwesen und Anwesendem *überhaupt* in eine Indifferenz untergegangen ist.

Der Förster, der heutzutage im Wald das geschlagene Holz vermißt, geht nur dem Anschein nach dieselben Wege wie sein Großvater. Heidegger erzählt von seinem Vater: "Wenn zu Zeiten mitten im Wald eine Eiche unter dem Schlag der Holzaxt fiel, suchte der Vater alsbald quer durchs Gehölz und über sonnige Waldblößen den ihm zugewiesenen Ster für seine Werkstatt."⁷ Der heutige Förster arbeitet dagegen ist für der Holzverwertungsindustrie. Er ist in seiner Weise Bestandteil des Zellulosebestandes und dessen Bestellbarkeit für das Papier, das den Zeitungen und illustrierten Magazinen zugestellt wird, die danach für die Öffentlichkeit weggestellt werden.⁸

Der Tischler im Bergdorf stellt aus dem Baum nicht nur einen Tisch her, sondern auch einen Sarg. Das Herstellen des Sarges ist nicht die Verfertigung einer Kiste für eine Leiche. Der hergestellte Sarg stiftet die Welt, in deren Nähe Mensch und Ding zueinanderfinden: "Das ins Her Gestellte steht im Bezirk dessen, was uns angeht. Es ist her in eine Nähe gestellt. Der Tischler im Bergdorf verfertigt nicht eine Kiste für eine Leiche. Der Sarg ist im vorhinein hin gestellt an den bevorzugten Ort des Bauernhofes, in dem der tote Bauer noch verweilt. Der Sarg heißt dort noch der Totenbaum. In ihm gedeiht der Tod des

⁵ F. Nietzsche, KSA 5, p. 99.

⁶ US, p. 189-90, vgl ZoS, p. 350-51.

⁷ GA 13, p. 88.

⁸ GA 79, p. 37-8.

Toten. Dies Gedeihen bestimmt Haus und Hof, die dort Wohnenden und ihre Sippe und die Nachbarschaft. Anders ist alles in einer motorisierten Bestattungsindustrie der Großstadt. Hier wird kein Totenbaum hergestellt."⁹

Das Ganze der neuzeitlichen Einrichtung des Waldes, in der Zelluloseproduktion, in der Möbelindustrie, in der Produktion des Grünraums, als Bestandteil der Papierindustrie, der Touristenindustrie und der Leichenbestattungsindustrie, ist eine Welt. Diese Welt aber hat das Eigentümliche an sich, daß sie *weltlos* ist. Nicht nur die Dinge sind gestellt, auch die Welt ist gestellt, d.h. herausgefordert in die Helle der Anwesenheit. Das Stellen als Wesen der Technik prägt und lenkt nicht nur die Dinge, sondern als das Präsentieren der Präsenz prägt und lenkt es zuerst die Erscheinungen des Weltganzen und die Stellung des Menschen in diesem.¹⁰ Das Gestell ist nicht eine neue Welt - es ist der Entzug von Welt überhaupt.

Wir stellen uns das Baumhafte eines Baumes als dasjenige vor, was Birke, Tanne und Eiche gemeinsam ist, als das Allgemeine. Aber das Allgemeine ist nur *als* das Allgemeine zu sehen im Lichte des Baumhaften. Das Erfäßhaben dessen, was "Baum" ist, ist im Vergleichen einzelner Bäume miteinander schon immer vorausgesetzt. Aristoteles nennt das Baumhafte der Bäume ihr *genos*, von woher jeder Baum *als* Baum, *dendron hêi dendron*, stammt. Die *ousia*, die Seiendheit, ist *to genos*, die Herkunft, woraus der Baum als Baum abstammt.¹¹ Dieses Ab-stammen ist auch dasjenige, was den Stamm eines Baumes zeichnet. Das Beschreiben und das Beschriebene Umkreisen sich. Aristoteles spricht baumhaft. Der Baum erscheint in der Weise des Aristotelischen Denkens.

Das Allgemeine "Baum" ist das identisch Selbe, was bei jedem Baum im Vorhinein vorgestellt wird. Das identisch Selbe ist nie im Denken, in der Reflexion zu finden. Die Reflexion expliziert das schon Gesehene Identische. In Wahrheit lerne ich das identisch Selbe durch die Sprache vernehmen.¹² Wenn wir durch den Wald gehen, gehen wir immer schon durch das *Wort Wald* hindurch,

⁹ GA 79, p. 26.

¹⁰ SD, p. 64.

¹¹ GA 55, p. 73.

¹² ZoS, p. 171.

auch wenn wir dieses Wort nicht aussprechen und nicht an Sprachliches denken.¹³

Der Unterschied zwischen den Bäumen und dem Baumhaften, zwischen Seiendem und Seiendheit oder Welt, hat sich im Gestell verabschiedet. Das Vorstellen stellt uns das Baumhafte des Baumes als diejenige Aussicht zu, in die wir hineinschauen, wenn uns das Aussehen des Baumes entgegensteht. Der Horizont ist im Hinblick auf den konstruierten Gegenstand Baum und das konstruierende Vorstellen erfahren und bestimmt.¹⁴ Sowohl der Gegenstand als auch sein Gesichtskreis sind konstruiert, d.h. gestellt. Gegenstand und Gesichtskreis sind gleichförmig.

Das Gestell geht uns nicht mehr an wie eine Welt, eine Weise der Anwesenheit.¹⁵ In diesem Abschied ist es die Ankunft des Bezuges selber, d.h. der Sprache des Öffnen selbst, und der darin herrschenden Selbigkeit, *innerhalb der* Gleichförmigkeit von Sein und Seiendem.¹⁶ Der Verlust von Welt ist der Segen des Abschieds, in dem das eigentliche Sagen hervorkommt, das Sagen, dem das Denken Heideggers abschiedlich entspricht. *Dieses* Denken entspricht dem heutigen Augenblick: "Alles spricht den Verzicht in das Selbe".¹⁷ Die Verweigerung der Welt und die Verwahrlosung des Dinges (d.h. das Gegenstandwerden des Dinges) zeigen: Entzug und Vorenthalt *der Nähe selbst*, der Nähe, in der Welt und Ding zueinanderfinden, ohne daß sie jemals eigens beachtet wurde. Der Schreiner und der Vater Heideggers waren zwar innerhalb ihrer Welt, sie waren jedoch von der Nähe selbst ausgeschlossen. Sie

¹³ Hw, p. 286.

¹⁴ Gel, p. 36-7.

¹⁵ GA 79, p. 124.

¹⁶ ZSf, p. 242: "Die Zone der kritischen Linie, d.h. die Ortschaft des Wesens des vollendeten Nihilismus wäre sonach dort zu suchen, wo das Wesen der Metaphysik seine äußersten Möglichkeiten entfaltet und sich in sie zusammennimmt. Das geschieht dort, wo der Wille zum Willen alles Anwesende einzig nur in der durchgängigen und einförmigen Bestellbarkeit seines Bestandes will, d.h. herausfordert, *stellt*. Als die unbedingte Versammlung solchen Stellens schwindet das Sein nicht hin. Es bricht in einer einzigen Unheimlichkeit auf. ... Der Schwund des vormals Anwesenden ist kein Verschwinden des Anwesens. Wohl dagegen entzieht sich dieses. Indes bleibt der Entzug dem nihilistisch bestimmten Vorstellen verborgen. Es hat den Anschein, als genüge das Anwesende im Sinne des Bestandes sich selbst."

¹⁷ GA 13, p. 90.

durchquerten die Waldblößen, aber die Waldlichtung lichtete nicht als solche, sondern zog sich in das Erscheinenlassen ihrer Welt zurück.

Wenn Heidegger erwähnt, daß das Gestell das ankündigende Vorzeichen, der verdeckende Vor-Schein, die verbergende Vor-Erscheinung des Ereignisses ist,¹⁸ hat es für uns Übereilende und Übereilte den Anschein, als wüßten wir schon was *Gestell* heißt. Aber der Name *Gestell* ist noch nicht angekommen. Er wird im Denken Heideggers vermutet. Gestell ist zukünftig. Wir sehen nur die Gleichförmigkeit der ewigen Wiederkehr des Stellens - wenn wir sie noch sehen. Uns Zerstreute macht das Einförmige überdrüssig. Wir Verdrießlichen finden nur noch das Einerlei. Uns fehlt die Trauer, in der das Gestell heraufkommen könnte.¹⁹

Für den naturwissenschaftlichen Beobachter Galilei ist bei der Betrachtung des Fallens eines Apfels sowohl der Baum wie der Apfel wie der Boden weggefallen. Er sieht einen Massenpunkt, der gesetzmäßig von einer Stelle im Raum zu einer anderen fällt. Diese Möglichkeit liegt im Wegfallen der Welt. Die Welt ist eine unterstellte, eine supponierte Welt geworden. Dem Baum, dem Apfel und der Weise wird die naturwissenschaftliche Natur unterstellt.²⁰

Im Wegfallen der Welt kommt der Bezug hervor, vor dem man weder in das Seiende Mensch noch in das Sein ausweichen kann. Sein und Mensch stellen sich wechselweise - sie fordern sich wechselweise heraus und gehen sich so an. Dieses Angehen ist nicht mehr durch die Melodie einer Weise der Anwesenheit vermittelt, sondern ist unmittelbar und tonlos. Das Ge- des Gestells zeigt das Zusammen von Sein und Menschenwesen selbst als tonlosen Rhythmus. Dieses Zusammen ist die Selbigkeit der *Zusammengehörigkeit*. Im Gestell erblicken wir unmittelbar die Fügung als das *Zusammengehören* von Mensch und Sein, in dem das Gehörenlassen erst die Art des Zusammen und dessen Einheit bestimmt. Im Gestell waltet ein seltsames Vereignen und Zueignen.²¹ Das Gestell ist somit als Versammlung die eigentliche Sprache. Das Gestell ist das Wesen des Vorstellens, das das vorstellende Denken und die sich vorstellende Gegenständlichkeit zueinanderfinden läßt. Das Wesen des Vorstellens muß zu *seiner* Sprache

¹⁸ VA, p. 105.

¹⁹ Vgl. GA 13, p. 89.

²⁰ ZoS, p. 37.

²¹ ID, p. 24, 27.

gebracht werden,²² d.h. nicht voreilig in das vorstellende Sprechen des Menschen aufgenommen werden. Das Gestell waltet als Bezug des Gehörenlassens der harten Fügung über alles menschliche Sichbeziehen zu ihm.

Das Gestell ist die Vollendung der Metaphysik, und damit der Abschied der bisherigen Geschichte, nicht nur als historische Reihenfolge, sondern vor allem als Wechsel der Weisen des Anwesens, die jäh aufgehen, "wie Knospen".²³ In jeder unvergleichlichen Weise der Anwesenheit waltet jeweils die Sprache der Selbigkeit, nämlich des Stellens - das ist, was der Abschied der Welt hervorkommen läßt.

Die griechisch gedachte Weise des Anwesens ist *physis*: Hervorbringen und Hervorkommen, nämlich in das Scheinen von etwas als dieses Etwas selbst. Das griechisch gedachte Herstellen - das sich noch im Herstellen des Totenbaumes bekundet - ist nicht das Anfertigen, sondern das Her-vor-Bringen. Das Herstellen der Balken aus dem Baumstamm, und des Gebälks aus den Balken bedeutet: aus dem Verborgenen Seiendes als Seiendes zum Erscheinen bringen.²⁴ Unüberbrückbar davon unterschieden ist die mittelalterliche Weise der Anwesenheit als *creatio*: Das griechische Werk, *ergon*, wird aus dem römischen Wort *agere*, Tun, verstanden. Der Name für dieses ontisch-ontologisch indifferente Tun ist *creatio*. Das gibt den Boden dafür ab, daß *Summum ens Creator* wird und alles *ens* dann *ens creatum* oder *increatedum* ist.²⁵ Unvermittelt davon unterschieden ist die neuzeitliche Weise des Anwesens, die bei Kant im Sein als Position erscheint. Sein ist das gegenseitige Sich-Stellen von Subjekt und Objekt. Heutzutage, im Denken Heideggers, zeigt sich, daß all diese Weisen der Anwesenheit sich vollendet, und so umgekehrt haben. Die Seinsweisen der *physis* als *poiësis*, der *creatio* und der Position stammen aus dem Selben - dem Sein als Hervorbringen in seinen mannigfaltigen Gestalten, innerhalb der Beständigkeit der ungetrübten Anwesenheit - dem Wesen des Neolithikums.²⁶

²² WhD, p. 62.

²³ SG, p. 154.

²⁴ GA 55, p. 366.

²⁵ VS, p. 49.

²⁶ SD, p. 49: "Das Anwesen des Anwesenden - d.h. das Anwesenlassen: das Anwesende - wird bei Aristoteles als *poiësis* ausgelegt. Diese, später zur *creatio* umgedeutet, führt, in einer Linie von großartiger Einfachheit, bis zur Setzung, als welche das transzendente Bewußtsein der Gegenstände ist."

Descartes zufolge ist die ganze Philosophie wie ein Baum, dessen Wurzeln die Metaphysik sind, dessen Stamm die Physik ist und dessen Äste, die aus diesem Stamm hervorkommen, alle anderen Wissenschaften sind, die sich für Descartes auf die drei vornehmsten beschränken: die Medizin, die Mechanik und die Moral. Heidegger hat diesen Passus zitiert. Das Folgende erwähnt er nicht: "Or comme ce n'est pas des racines, ny du tronc des arbres, qu'on cueille les fruits, mais seulement des extremités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la Philosophie depend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières."²⁷

Hier erblickt das Denken *zuerst*, daß die Rechtfertigung der Physik auf einer doppelten Buchführung beruht. Sie ist in der Metaphysik verwurzelt, rechtfertigt sich jedoch zugleich in ihren Früchten, den praktischen Wissenschaften. Die Überflüssigkeit der metaphysischen Rechtfertigung im Kreislauf des Input-Output-Systems kündigt sich an.

Das Denken erblickt *sodann* in diesen Worten, was Descartes *eigentlich* zugesprochen ist. Für Descartes ist es selbstverständlich, daß die Wahrheit des Prinzipiellen, des Radikalen, dasselbe ist wie ihre Fruchtbarkeit. Wurzel und Frucht fallen zusammen. Die Prinzipien sollen kultiviert werden, dann wird die Frucht der Wahrheit vom Baum fallen. Die Philosophie ist "une art", deren Nutzen sich in ihrem Gebrauch zeigt: "lors qu'on a de vrais Principes en Philosophie, on ne peut manquer en les suivant de rencontrer parfois d'autres veritez". Bleibt der Erfolg aus, dann zeigt sich die Unwahrheit, wie die Fruchtlosigkeit der aristotelischen Wahrheiten zeigt: "et on ne sçauroit mieux prouver la fausseté de ceux d'Aristote, qu'en disant qu'on n'a sceu faire aucun progres par leur moyen depuis plusieurs siècles qu'on les a suivis".

Die verborgene Sprache, die Descartes die radikale Wahrheit als Frucht zeigte, ist nicht nur die Sprache des menschlichen Vorstellens, sondern zugleich die Sprache, die den Dingen ihr Aussehen gibt. Die Wahrheit als Frucht umgibt die Erscheinungsweise des Baumes, als Träger von Früchten. Der Baum erscheint so, daß alles sich auf die Frucht bezieht. Innerhalb des Gestells sind der Baum der cartesianischen Philosophie und der fruchtbringende Baum dasselbe. Nur

²⁷ R. Descartes, *Principes*, AT IX.2, p. 14, 15.

innerhalb dieser Identität ist der Baum der Philosophie die Metapher des blühenden Baumes.

Die Äste zweier Eichen quietschen im stillen Wald, wenn sie gegeneinanderscheuern. Das Quietschen hört sich zunächst wie ein menschliches Geräusch an. Aber der vorübergehende Wanderer bleibt von dem Geräusch ausgeschlossen. Es ist nicht auf das menschliche Hören angelegt. Es würde auch ertönen wenn keiner vorüberkäme. Auf einmal bricht es ein - ein Wort, das nicht von Heidegger, sondern aus der offenen Kluft zwischen den Eichen und dem Wanderer hervorkommt: "Im Blick auf das Gefüge der Sage dürfen wir jedoch das Zeigen weder ausschließlich noch maßgebend dem menschlichen Tun zuschreiben. Das Sichzeigen kennzeichnet als Erscheinen das An- und Abwesende jeglicher Art und Stufe."²⁸

Es waltet eine unüberbrückbare Stille zwischen den Eichen und dem Wanderer. Die Eichen sind für einen Augenblick aus den Umklammerungen des Vorstellens befreit. Sie ruhen in ihrer eigenen stillen Sprache. Diese bezeugt: "Das Geläut der Stille ist nichts Menschliches. Wohl dagegen ist das Menschliche in seinem Wesen sprachlich."²⁹ Die Eichen sind in sich selbst verschlossen. Ich bin in mir selbst verschlossen. Dieses äußerste Auseinander ist von einer Selbigkeit, einem Einander-Zugehören, umgeben. Das kann so gesagt werden: Die Eichen werfen einen unscheinbaren Schatten. Es ist der Schatten, in den Mensch und Baum einbezogen sind. Der Wanderer ist von der Seinsweise der Eichen ausgeschlossen. Dank der Beschattung ist er darin den Eichen gegenüber - so wie die Äste der Eichen selbst einander gegenüber sind. Hölderlin singt von den Bäumen des Waldes: "Und unbekannt einander bleiben sich, solange sie stehn, die nachbarlichen Stämme".³⁰

Was geschieht hier? Wir stehen außerhalb der Wissenschaft, d.h. wir hören die Sprache des Gestells selbst. Wir stehen vor einem Baum und der Baum steht vor uns. Der Baum und wir stellen uns einander vor, indem der Baum dasteht und wir ihm gegenüber stehen. "Wenn wir dem nachdenken, was dies sei, daß ein

²⁸ US, p. 254.

²⁹ US, p. 30.

³⁰ Vgl. GA 13, p. 85.

blühender Baum sich uns vorstellt, so daß wir uns in das Gegenüber zu ihm stellen können, dann gilt es allem zuvor und endlich den blühenden Baum nicht fallen, sondern ihn erst einmal dort stehen zu lassen, wo er steht."³¹ Den Baum nicht fallenzulassen ist nur dann möglich, wenn zuvor der Baum und die Wiese und der Wanderer weggefallen sind. Erst dann könnte das Gestell selbst sprechen, als das Offene, oder der Sinn des Seins.

Wenn das Geliebte gegangen ist, bleibt die Liebe zurück. Wenn die Liebe sich als solche zeigt, ist es möglich zu ahnen, daß das Geliebte zwar weg, dennoch aber auf verwandelte Weise anwesend ist. In Entzug und Vorenthalt als Wesen des Abschiedes waltet eine eigene Weise der Anwesenheit.³² Die Ordnung des Menschenwesens ist so, daß uns erst im Verlust des Verlorenen aufscheint, was uns gehört.³³ Das Geliebte erscheint aber nur im Abschied, wenn der Abschied sein eigenes Wort findet. Dieses Hervorkommen des Wortes, in dem das verlorene Geliebte selbst aufscheint - nicht ein Bild des Geliebten - fällt dem Denken nicht wie eine reife Frucht zu. Solche Worte gibt es nicht.³⁴ Es braucht eine lange Vorbereitung des Denkens.

Solange das Wissen das Wissenwollen und so das Besitzenwollen des Verlorenen ist, kommt das Verlorene selbst nicht an. Das Gestell fordert das Sprechen heraus, spricht aber selbst noch nicht. Diese Einkapselung des Denkens in das Wissenwollen zeigt sich am Schluß des *Hyperion*, wenn Hyperion sich über den Verlust der geliebten Diotima mit dem Gedanken der *anamnêsis* tröstet :

Diotima! edles Leben!
Schwester, heilig mir verwandt!
Eh' ich dir die Hand gegeben,
*Hab' ich ferne dich gekannt*³⁵.

³¹ WhD, p. 18.

³² GA 13, p. 235.

³³ SG, p. 101.

³⁴ Vgl. US, p. 118.

³⁵ F. Hölderlin, SWB I, p. 134. Vgl SWB I, p. 760 wenn alles sich noch in der Abkapselung des Wissens befindet:

Der Trost des Immer-Schon-Gekannthabens des Verlorenen ist nicht die eigentliche *mnêmosynê*. In dieser Kapsel-Vorstellung kommt die Trauer, und damit das verlorene Geliebte, nicht an³⁶. Die Trauer ist in dem Anspruch des Immer-schon-gewußt-haben-Wollens neutralisiert. So bleibt die Gegenwart des Verlorenen Vergangenheit.

In seinen Dichtungen nach 1806 spürt Hölderlin, daß der Himmel, das Unvergängliche der Natur, die Wolken und die Lüfte, "daß diese Heiligthümer alle, denen mein Herz geweiht ist nicht nur Zeichen der Vergangenheit seien, sondern auch der Gegenwart."³⁷ Er kehrt sich wiederum dem Verlust Diotimas zu - sie spricht zu ihm aus der Ferne, an den Strömen "der heiligen Urwelt":

*Wahrhaftig! wie du alles Bekannte mir
In mein Gedächtniß bringen und schreiben willst,
Mit Briefen, so ergeht es mir auch
Daß ich Vergangenes alles sage...*

Ihr Geliebter behauptet, er sei so allein in der schönen Welt, sagt Diotima. Aber das weiß er nicht. Ein eigentliches Wissen ist jedoch möglich, wenn er sich nur umkehrt und sieht, daß Wissen kein Wissenwollen ist. Wissend ist, lateinisch gesprochen, *qui vidit*, wer etwas gesehen oder erblickt hat, wer das Er-

"Auch wir, auch wir sind nicht geschieden, Diotima! und die Thränen um dich verstehen es nicht. Lebendige Töne sind wir, stimmen zusammen in deinem Wohl laut, Natur! wer reißt den? wer mag die Liebenden scheiden.

"O Seele! Seele! Schönheit der Welt! du unzerstörbare! du entzückende! mit deiner ewigen Jugend! du bist; was ist denn der Tod und alles Wehe der Menschen - Ach! viel der leeren Worte haben die Wunderlichen gemacht. Geschiehet doch alles aus Lust, und endet doch alles mit Frieden.

"Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder.

"Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles."

³⁶ Philipsen, p. 134-5: "Anstelle jener prä-existentiellen Erkenntnis, in deren ideellem Licht die Bedeutung des historischen Ereignisses schamlos herabgesetzt würde, tritt hier das performative Moment des Geständnisses, "der Hände Druk", das sich einer "entsetzlichen und dunklen" Vor-Geschichte entgegensetzen muß." Wezenlijk is hier (133) "die 'Dämmerung' einer radikalen Zeitlichkeit."

³⁷ F. Hölderlin, *Ich kann dir das wohl sagen*, SWB I, p. 910.

blickte nicht mehr aus dem Blick verliert.³⁸ Das Erblicken geschieht, *wenn* es geschieht, nur im Abschied, wenn das Entzogene selbst den Hinterbleibenden anblickt:

*Nehme vorlieb, und denk
An die, die noch vergnügt ist, darum,
Weil der entzückende Tag uns anschien,
Der mit Geständniß und der Hände Druk
Anhub, der uns vereinet*

Hölderlin hat Diotima *nicht* erkannt, bevor er ihr die Hand gab. Mit der Hände Druck hob der entzückende Tag der Liebe erst an. Das Verhältnis zum Anheben des Tages, der die Geliebten anschien, ist nicht das Schon-gewußt-Haben, sondern das Denken als ahnendes Vorliebnehmen. Innerhalb des Verzichts auf das Wissenwollen ist es dem Vorliebnehmen zu sehen gestattet, daß der Tag, der die Geliebten *anschien*, sie *noch immer vereint*. Die Vergangenheit ist gegenwärtig.

Von den Dichtern sagt Hölderlin, daß ihr Sprechen dieses abschiedliche Ahnen ist:

*Sie scheinen allein zu seyn, doch ahnen sie immer.
Denn ahnend ruhet sie [=die Natur] selbst auch³⁹.*

Von dem Wissenwollen sagt Heidegger: "Wissenwollen ist stets schon die versteckte Anmaßung eines Selbstbewußtseins, das sich auf eine selbsterfundene Vernunft und deren Vernünftigkeit beruft. Wissenwollen *will* nicht, daß es vor dem Denkwürdigen verhoffe".⁴⁰ Das "Verhoffen" als Fürliebnehmen nimmt die Unaufhebbarkeit der Kluft zwischen dem Wanderer und dem Geliebten hin und wartet, ob sich innerhalb dieser Kluft das Geliebte dem Ahnen als Zeichen offenbart. So erweckt das Denken die Bereitschaft des Menschen für eine Mög-

³⁸ US, p. 223.

³⁹ F. Hölderlin, SWB, p. 262.

⁴⁰ US, p. 100.

lichkeit eines Abschieds, der zugleich Anwesenheit bedeutet. Ihr Aufriß ist Dunkel, ihr Kommen bleibt ungewiß.⁴¹

Das Denken ist kein Denken über den Baum - dann hat es als Vorstellen den Baum fallenlassen. Das Denken ist aber auch nicht das Hervorkommenlassen des Baumes als Baumes, so wie es dem Dichter gelingt, wenn er den Baum besingt, und so das Tönen eines Baumes hervorbringt.

Im Gedicht *Andenken* geschieht das Fahrenlassen und darin Angeblicktwerden des eigentlichen Singens. Der Hauch des Nordosts, des liebsten unter den Winden, geht weg und grüßt in diesem Weggehen die schöne Garonne. Nur in diesem abschiedlichen Sich-angehen-Lassen sieht der Dichter was dem Strom geschieht:

...darüber aber

Hinschauet ein edel Paar

*Von Eichen und Silberpappeln*⁴²

Im Abschied des Wissenwollens zeigt sich, daß nicht primär wir Menschen auf die Bäume hinschauen und daß auch nicht primär wir Menschen von den Bäumen angeblickt werden. Das Paar von Eichen und Silberpappeln schaut den Strom an. Im Abschied ist der Dichter von diesem Blicken ausgeschlossen. Das Ausgeschlossene fügt sich im Offenen. Da liegt der Anfang des Dichtens.⁴³ "Wirkliche vormalige Landschaft ist jetzt gedichtet durch den Gruß in diese begrüßte. Die Begrüßte aber überdichtet sich noch einmal in den beiden Bäumen in die verklärte und zugleich verborgene Stätte einer nicht mehr gesagten, durch

⁴¹ SD, p. 66.

⁴² F. Hölderlin, SWB I, p. 473.

⁴³ GA 4, p. 99: "ungleich sind sie: der harte, breitausladende dunkle und der schlankragende zitternd-scheue lichte Baum. Doch sie gehören zusammen in dem einen Offenen ihres Adels, der weiß, was Würde ist und deshalb allein durch seinen offenen Blick den Strom und alles, was in dessen Schönheit wohnt, zu würdigen vermag. Das offene Hinschauen dieses *edlen Paares* hegt das Wesen und den Beruf des Stromgeistes. Im Schweigen dieses Grußes, der das "edle Paar" der Bäume am hohen Ufer des Stromes grüßt, denkt der Dichter an den unvergänglichen Abschied, der zum Anfang seines Dichtertums geworden...."

einen Abschied hindurchgegangenen und aus dem Abschied doch bleibenden Liebe, über der das große Schweigen dieser Worte liegt."⁴⁴

Wenn auch das Denken den Baum nicht fallenlassen möchte, ist es unmöglich, Denken und Dichten einander gegenüberzustellen. Das Denken als Abschied des Wissenwollens im Fürliebnehmen des Baumes selbst ist ein Dichten. Es ist ikonisch. Das Wort Ikon meint nicht Bild, Abbildung oder Nachbildung, sondern kommt vom Zeitwort *eikô*, zurückweichen vor, zurücktreten vor etwas, es verabschieden, wobei dieses Wovor die Gelegenheit hat auf das Denken zuzukommen, oder sich zu entziehen.⁴⁵ Die Bewegtheit des Ankommens und Entzuges in ihrer Fügung ist der Rhythmus der Sprache, dem das menschliche Denken entspricht. Das eigentliche Sprechen ist *immer* Dichten.

Die zwei Stämme des menschlichen Sprechens als Dichten sind das Singen und das Denken. Singen und Denken sind die nachbarlichen Stämme des Dichtens.⁴⁶ Sie sind einander gegenüber. Vom Verhältnis von Dichten und Denken kann gesagt werden: "Und unbekannt einander bleiben sich, solange sie stehn, die nachbarlichen Stämme". Das Denken aber singt nicht. Es ist die Ernüchterung in das schweigende Offene, das die Nachbarschaft von Denken und Dichten, und auch noch die Nachbarschaft des Auseinander von Eiche und Silberpappel mit den zwei Stämmen des Dichtens, bietet. Das Denken befindet sich in dem Offenen selbst, aus dem die verschiedenen Stämme aufragen.

Das denkende Ahnen ist nur dann möglich, wenn es sich selbst auseinanderreißen läßt, und zwar zwischen der Herrschaft des vermuteten *Gestells*, und ~~der~~ darin verlorenen, aber als verlorene noch immer anwesende *Welt*. In diesem Auseinander zeigt sich die Selbigkeit des Offenen, als Zusammengehörenlassen des Entzugs und des Hervorkommens. Welt und Gestell wechseln sich nicht ab, sondern zeigen im Entzug und Hervorkommen ihres Auseinander ihre Selbigkeit: die Gleichzeitigkeit. Die Sprache der Selbigkeit zeigt sich als Zeit. Zeit zeigt sich als das Zusammenhaltende der Gleichzeitigkeit.⁴⁷ Im Geschick des Seins gibt es nie ein bloßes Nacheinander von jetzt Gestell, dann Welt und Ding,

⁴⁴ GA 52, p. 52-53.

⁴⁵ GA 13, p. 171.

⁴⁶ GA 13, p. 85.

⁴⁷ Vgl. SD, p. 14.

sondern jeweils Vorbeigang und Gleichzeitigkeit des Frühen und Späten.⁴⁸ Nur dem Ahnen zwischen Gestell und Welt, dem Ahnen, das der Unüberbrückbarkeit dieses Zwischen zwischen Gestell und Welt entspricht, ist die Sprache der Selbigkeit gegeben oder entzogen.

Die vermutete Welt ist nie die einer Rückkehr in die im Gestell verlassene Welt, sondern die noch nie angekommene Welt, in der die Abschiedlichkeit des Offenen selbst waltet, um als Abschiedlichkeit die Möglichkeit eines Gegenüber, und so einer Innigkeit, d.h. einer harten Fügung, zu stiften. "Innigkeit waltet nur, wo das Innige, Welt und Ding, rein sich scheidet und geschieden bleibt. In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem inter, in diesem Unter- waltet der Schied."⁴⁹ Das vermutende, vorbereitende Denken ist in dem Sinne unterwegs, daß es diesem *inter-* entspricht, also in der Unentschiedenheit des Abschiedes zwischen Welt und Gestell verbleibt: "Wir sind unterwegs. Was meint dies? Wir sind noch unter Wegen, *inter vias*, zwischen verschiedenen Wegen. Über den einen unumgänglichen und deshalb vielleicht einzigen Weg ist noch nicht entschieden."⁵⁰ Innerhalb dieser Unentschiedenheit des Denkweges ist die Eiche am Weg ein Wegweiser: Sie entführt zum Andenken, nicht für unsere Nachkommen, sondern für unsere Enkel.

Der Feldweg läuft aus dem Hofgartentor zum Ehnried. Das Denken erfolgt auf demselben Pfad, den der Feldweg durch die Flur zieht. Der Feldweg bleibt dem Schritt des Denkens so nahe wie dem Schritt eines Landmannes, der in der Morgenfrühe zum Mähen geht.⁵¹ Es ist unmöglich, einen buchstäblichen, physischen Feldweg von einem metaphorischen Feldweg des Denkens zu unterscheiden. Feldweg und Feldweg sind das äußerste Auseinander. Nur darin ist das *eigentliche* Auseinander zu spüren. Die menschliche Sprache ist von der Sprache des Feldweges ausgeschlossen. Der Bereich zwischen Feldweg und Feldweg ist unwegsam.⁵² Aber das Unwegsamen öffnet als Sprache die *harmonie austère*, die harte Fügung. Denken und Weg laufen nebeneinander im Unwegsamen, und im

⁴⁸ VA, p. 177.

⁴⁹ US, p. 24.

⁵⁰ WhD, p. 61.

⁵¹ GA 13, p. 87.

⁵² GA 13, p. 227, 223.

Nebeneinander kommt für einen Augenblick das *Gegeneinanderüber* auf. "Im waltenden Gegen-einander-über ist jegliches, eines für das andere, offen, offen in seinem Sichverbergen; so reicht sich eines dem anderen hinüber, eines überläßt sich dem anderen, und jegliches bleibt so es selber".⁵³

Das *Gegeneinanderüber* ist nicht an die menschliche Beziehung zu ihm gebunden. Heidegger weist auf das althochdeutsche Wort für den gegabelten Zweig, den gegabelten Baumstamm und den ganzen Baum dieses Wuchses hin: die Zwiesel. Solche Zwiesel finden wir öfter unter den steilragenden, alten Tannen des Hochschwarzwaldes, heißt es.⁵⁴ Heidegger nennt das Wort, das das Ganze des Gestells bezeichnet, *ratio*, die Zwiesel. Die *ratio* ist eine Zwiesel, weil sie sowohl Grund als auch Vernunft bedeutet. Wenn die *ratio* sich als Zwiesel zeigt, wird das Baumhafte nicht auf die *ratio* übertragen. Es wird aus der Zwiesel von Baum und Denken gesprochen. In dieser Gabelung verbirgt sich die Selbigkeit des Offenen.

Die Sprache des Offenen ist rätselhaft. Die Eiche am Weg hat ihre eigene Sprache, die für sich behält, daß die Zeit der Eiche nicht die menschliche Lebenszeit ist. Die Zeit reißt sich auseinander, wenn Heidegger bei der gefällten Eiche erfährt: "Indessen begannen Härte und Geruch des Eichenholzes vernehmlicher von der Langsamkeit und Stete zu sprechen, mit denen der Baum wächst."⁵⁵ Die Zeit des Baumes und die Zeit des Denkens ziehen einander vorbei. Beide sind füreinander zur Unzeit. Aus dieser Unzeit heraus trifft Heidegger der alte Name für eine Blume: die *Zitelosa*. Wenn man nichts von Zeit und Unzeit als der Sprache des Offenen weiß, dann wäre das eine Blume die ohne Zeit ist. Aber der Name nennt die Blume, die nicht zur rechten Zeit blüht. Ursprünglich hieß *Zitelosa* der Krokus, der vorzeitig, nicht zur üblichen Blütezeit blühte. In Analogie zur Frühjahrs-Zitelose sprach man später von der Herbstzeitlose, die nachzeitig blüht: *Zeitlos* bedeutet: zur Unzeit.⁵⁶ Zu derselben Unzeit blüht oder blühte das Denken Heideggers.

⁵³ US, p. 211.

⁵⁴ SG, p. 173-4.

⁵⁵ GA 13, p. 88.

⁵⁶ ZoS, p. 65.

Die Eiche am Weg - das Denken Heideggers - der Baum von Descartes. Sie sind, was sie sind, aus ihrem Gegenüber. Das Gegenüber ist die Unwegsamkeit des Offenen. Innerhalb des Auseinanderfahrens spricht die Fügung der Selbigkeit.

Die Sprache des Gestells ist die Herausforderung zum Stellen als Konstruieren. Die Herausforderung zeigt sich vor allem als die Notwendigkeit des Aufstellens von Gründen, in der Radikalität. Ein Denken ist um so denkender, je radikaler es sich gebärdet, je mehr es an die *radix*, an die Wurzel all dessen geht, was ist. Immer bleibt das Fragen des Denkens das Suchen nach den ersten und letzten Gründen. Weshalb? Weil die Anwesenheit sich von altersher als Beständigkeit bestimmt hat.⁵⁷ In dieser Weise der Anwesenheit verbirgt sich aber ein Abschied: der Entzug des Zwischen als Boden. Es waltet ein rätselhaftes Widerspiel zwischen dem Anspruch auf Zustellen des Grundes und dem Entzug des Bodens.⁵⁸

Wenn Angelus Silesius sagt: "Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet", dann erfährt das Denken, daß die Rose zwar begründet werden kann, zugleich aber in sich selbst zurückgezogen bleibt: "Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht ob man sie siehet". Der Rose geschieht das Blühen, indem sie darin aufgeht und nicht darauf achtet, was als etwas anderes, nämlich als Ursache und Bedingung des Blühens dieses erst bewirken könnte. Auf einmal zeigt sich die Notwendigkeit des Verlassens des Wissenwollens und kommt das Ahnen herauf. Das *principium reddendae rationis* gilt von der Rose, aber nicht für die Rose. Es gilt für die Rose als Gegenstand des Vorstellens, nicht für die Rose, die an sich hält.⁵⁹

Die begründete Rose ist nur dieselbe wie die blühende Rose, wenn das Denken das Wissenwollen fahren läßt, um sich dieser Selbigkeit, als Fügung des Offenen, zu überlassen: "Im 'weil' überlassen wir uns der begründeten Sache; wir überlassen die Sache ihr selbst und der Art, wie der Grund, sie begründend,

⁵⁷ US, p. 175.

⁵⁸ SG, p. 60.

⁵⁹ SG, p. 68-70, 73.

einfach die Sache sein läßt, die sie ist."⁶⁰ Das "weil" des Spruches weist das Blühen auf es selbst zurück, um diesem Blühen gegenüber selbst zu erblühen.

Das geschieht nur, wenn die Selbigkeit des Blühens von Blume und Denken die Möglichkeit der Sprache als Blume des Mundes zeigt. Die Selbigkeit der Sprache des Offenen ist jedoch nicht der Wurzel, sondern der Wurzelboden, die Erde, aus der die einander nie erreichenden nachbarlichen Stämme des Denkens und des Erscheinens aufragen. Wesentlich ist, den Wurzelboden nicht als ontisches Element, und auch nicht als die Erde im Sinne des Seienden im Ganzen, zu verstehen. Der Wurzelboden ist die geahnte Fügung des Offenen, die unwegsam bleibt.

Nur aus dem Offenen kann geahnt werden, was Heidegger von dem fest in seiner *radix* verwurzelten, und jetzt entwurzelten Baum von Descartes sagt. Im Abschied des Radikalen, d.h. der philosophischen Begründung, zeigt sich, wie das radikale Denken sich von jeher von dem Boden seiner Verwurzelung entfernt hat. Dieser Boden - nicht nur als Boden des Denkens, sondern zugleich als Boden des Baumes - wird im begründenden Denken verlassen. In der wechselweisen Abkehr von Grund als Wurzel und Grund als Boden geschieht das Auseinander, das dank der fügenden Risse der Sprache ein Gegenüber ist. So zeigt sich innerhalb der Selbigkeit der eigentliche bodenlose Boden, der Bäume und das Denken entwachsen läßt, aber sich darin zurückzieht. Es ist dieser Rückzug, der das Denken Heideggers angeht. Der Grund ist Grund für die Wurzel; in ihm vergißt sie sich zugunsten des Bodens. Die Wurzel wird vom Boden abgekehrt. Gerade in diesem Abkehren ist der Boden der Boden.⁶¹

So wie ein Baum von dem Boden des Offenen der Sprache getragen und verstoßen wird, so wird der Baum zugleich in das äußerste Gegenüber des Bodens von sich weggebracht: in die Helle des Himmels. Die Helle des Himmels ist die andere Seite der Dimensionalität, des Aufrisses, der Sprache. Sie ist der Ort der unscheinbaren Entrückung des Baumes. Die *eigentliche* Sprache ist der Rhythmus des Auseinander der Helle des Himmels und der Verslossenheit der Erde, der die Unbezüglichkeit des Baumes und des nüchternen Denkens Heideggers nebeneinander bringt. "Der Baum wurzelt gediegen in der Erde. So

⁶⁰ SG, p. 78.

⁶¹ WiM, p. 196.

gedeiht er in das Blühen, das sich dem Segen des Himmels öffnet. Das Ragen des Baumes ist gerufen. Es durchmißt zumal den Rausch des Erblühens und die Nüchternheit der nährenden Säfte. Verhaltenes Wachstum der Erde und die Spende des Himmels gehören zueinander."⁶²

Das Auseinander von Himmel und Erde braucht den Baum und den Wald als seine Reinigung und Beschattung. Die Nüchternheit gestattet den Zugang zum eigentlichen Blühen, das Baum und Sprechen kennzeichnet: "Die Eiche selber sprach, daß in solchem Wachstum allein gegründet wird, was dauert und fruchtet: daß wachsen heißt: der Weite des Himmels sich öffnen und zugleich in das Dunkel der Erde wurzeln."⁶³ Die Sprache Heideggers bereitet das Blühen der Sprache vor. Darin zeigt sich auf noch verborgene Weise, was die eigentliche Frucht ist, von der die Fruchtbarkeit des Gestells nur eine Seite ist. Das Blühen birgt die unerwartet zufallende Frucht.⁶⁴ Die Frucht, die nur vermutet werden kann, ist zu verstehen aus dem lateinischen *frui*, im Sinne des *praesto habere*, etwas in seinem eigenen Wesen belassen, und zwar aus seiner eigenen Beziehung. Dann zeigt sich vielleicht der Baum als Baum, der ein *menschliches* Bewohnen der Sprache gestattet - als Baum der Gnaden⁶⁵: "Sein gediehenes Blühen birgt die unverdient zufallende Frucht: das rettend Heilige, das den Sterblichen hold ist."

⁶² US, p. 23.

⁶³ GA 13, p. 88.

⁶⁴ US, p. 23.

⁶⁵ US, p. 23.

7. Kapitel: Der Mondstein

In *Die fröhliche Wissenschaft* fragt der tolle Mensch, der am hellen Vormittag eine Laterne anzündet und unaufhörlich schreit: "Ich suche Gott! Ich suche Gott!": "Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten?"¹ Ja, was geschah, als diese Erde von ihrer Sonne losgekettet wurde? Daß die Sonne zur Sprache kommt, soweit sie der *Erde* zugehört, legt die Vermutung nahe, daß die kopernikanische Wendung im Spiele ist. Die Sonne, die auf- und untergeht, hat der astronomischen Sonne Platz gemacht.

Aber die Sonne *bleibt* die Sonne, von der Stefan George singt: "Wenn an der kimm in sachtem fall/ entweicht der feurig rote ball...". Die Sonne geht noch immer auf und unter. Der Schein, in dem Sonne und Erde stehen, die Morgenfrühe der Landschaft, das Meer am Abend, die Nacht, alles ist ein Scheinen, das nicht unwahr ist. Es ist auch keine bloße Erscheinung anders gearteter Verhältnisse in der Natur.² Die Tollheit des tollen Menschen liegt darin, daß er ein Auseinanderfahren von Sonne und Sonne erfährt, das uns heutigen Menschen problemlos eine doppelte Buchführung gestattet. Wir benutzen die Energie der Sonne, wenn wir zur Küste fahren, um uns beim Sonnenuntergang zu erholen. Technik und Erlebnis wechseln sich nahtlos ab.

Was die Sonne betrifft, geht auch den Mond an. Wenn Astronauten den Mond betreten und mit einem Mondstein auf die Erde zurückkehren, ist der Mond *als* Mond, nämlich als Aufgehen und Untergehen einer Weise der Anwesenheit, eklipziert.³ Der Mond ist der nie untergehende Mond. Der Mondstein ist ein geologisches oder astronomisches Objekt. Zugleich aber eröffnet der Mond unverstörbar seine Landschaft und erlaubt Jünger, ihm zuzusprechen: "Wenn *du* aufgehst über den weiten Gefilden aus Stein, siehst du uns schlummern, dicht an

¹ F. Nietzsche, KSA 3, p. 480-81.

² EM, p. 80.

³ VS, p. 60.

dicht, mit bleichen Gesichtern, wie die weißen Puppen, ... eingetaucht in eine Verlassenheit, die zu tief ist, als daß sie von Menschen durchbrochen werden könnte."⁴

Daß das Losketten der Sonne von der Erde im Zusammenhang mit dem Wegwischen des Horizontes genannt wird, weist daraufhin, daß Nietzsches Name der Sonne nicht nur an die kopernikanische Wendung, sondern zugleich an Platons Gleichnis erinnert. Die Sonne, die die Grotte Platons beschien, war die Unterschiedenheit selber. Sie war sowohl die Sonne, die erwärmt und beleuchtet, als auch das Licht, dessen Anblick das Sehen und das Gesehene umfaßt. Als ontologische Sonne bildete und umgrenzte sie den Gesichtskreis, in dem das Seiende als solches sich zeigte. Die ontologische Sonne beschien die übersinnliche Welt - als die wahrhaft seiende. Der Untergang von Platons Sonne bezeugt, daß sich die Welt zurückgezogen hat. Der Bereich des an sich seienden Übersinnlichen steht nicht mehr als das maßgebende Licht über dem Verhältnis von Seiendem und Menschenwesen.⁵

Die Tollheit des tollen Menschen betrifft das Wesen der Neuzeit. Nietzsche erwähnt die nihilistischen Konsequenzen der jetzigen Naturwissenschaft. Aus dem Betrieb der Naturwissenschaft folgt eine Selbstzersetzung, eine Wendung gegen sich: "Seit Copernikus rollt der Mensch aus dem Centrum ins x".⁶ Das heißt: Der Mensch wird aus seinem Ort ver-rückt. Er ist unbestimmt. Er ist das noch nicht festgestellte Tier und muß seine Bestimmung, zugleich mit der Bestimmung der Erde, noch finden. Die horizontlose Subjektivität kommt in ihr Äußerstes. Der Mensch erscheint als Übermensch, als dasjenige Wirkliche, vor dessen Blick nichts verborgen bleiben, dem kein Seiendes sich entziehen kann, weil erst er und er allein dem Seienden den Stempel des Seins aufdrückt.⁷ Dieses Stempel-Aufprägen ist zugleich die Seinsweise der Natur selbst. Die Subjektivität, als Durchlässigkeit von Mensch und Natur, erscheint als der Sinn der Erde.

Ist die Verwandlung des Menschseins in den Übermensch als Sinn der Erde die Befreiung aus der doppelten oder dreifachen Buchführung zwischen den Sonnen von Platon, Kopernikus und des Alltags? Nein. Die Erscheinungsweise der

⁴ E. Jünger, SW 9, p. 11.

⁵ WM, p. 241.

⁶ F.Nietzsche, KSA 12, p. 126.

⁷ GA 55, p. 67.

Sonne wird weder von einem Menschen noch von einem Menschentum verwandelt. Die Konstellation von Sein und Menschenwesen hatte sich bereits umgekehrt, ehe Kopernikus seine Theorie entfaltete. Die Sonne war bereits von ihrer Erde losgekettet, als der tolle Mensch fragte, was die Menschen gemacht hätten. Der Nihilismus herrschte schon bevor Nietzsche seinen Namen fand. Das unscheinbare Geschehnis ist früher als jede Seinsweise des Menschen und des Seienden.

Die Tollheit des tollen Menschen reicht nicht bis in das Herz der Erschütterung. In der Verwandlung des Menschen in den Übermenschen bleibt die subjektive Seinsweise des Menschen behalten. Aber diese Seinsweise ist dem Menschen zuvor zugesprochen. Die Sonne ist bereits früher auf unscheinbare Weise aus ihrer Seinsweise entrückt. Die Sprache des Offenen, nicht eine menschliche Perspektive, hat die Sonne von ihrem Horizont losgekettet.

Daß das heutige Menschentum ohne jede Zögerung die Kluft zwischen der kopernikanischen Sonne und der untergehenden Sonne des Alltags überbrückt, bedeutet, daß diese Kluft überdeckt wird - sie verschwindet jedoch nicht. Sonne und Sonne sind einander gegenüber. Jetzt, in unserer Lebenszeit, geschieht das Ungeheure. Wir haben die Gelegenheit, zu erfahren, daß der mathematische Entwurf der Wirklichkeit (das Wesen der Technik: die Konstruktion) und das menschliche Erfahren als Erleben (die Reflexivität des *ego cogito*, die Subjektivität) *dasselbe sind*. Das Zueinanderfinden von Technik und Erlebnis beschließt in sich ein einzigartiges Ereignis innerhalb der verborgenen Geschichte des Seins.⁸ Die Unüberbrückbarkeit zwischen der Sonne von Kopernikus und der untergehenden Sonne enthält die Selbigkeit selber, die Selbigkeit, die das Auseinanderfahren der Sonne zusammenhält.

Wahnsinn ist nicht ein Sinnen, das Sinnloses wähnt, um vergeblich einen Sinn als Zweck in die Weltlosigkeit hineinzulegen. Heidegger hat es gesagt: *Wahn* gehört zum altdeutschen *wana* und bedeutet *ohne*. Der Wahnsinnige ist ohne Sinn, d.h. ohne die Richtung, der seine Generation folgt. Er ist *anderen* Sinnes. Das Wort *Sinn* spricht sich ihm anders zu. Heutzutage spricht sich ihm Sinn nicht nur als Zweck zu, sondern als Entwurfsbereich, als das Offene, in

⁸ GA 65, p. 134.

dem nicht nur die Sonne auf- und untergeht, sondern vor allem die Sonne *als* Sonne immer wieder auf unvorhersehbare Weise auf- und untergeht. Ankunft und Untergang der Sonne des *Als* liegen nicht am menschlichen Sinnen, sondern am Entwurfsbereich der Selbigkeit.

Sinnen bedeutet reisen und streben nach. Es ist verwandt mit *Weg*. Der Sinn des Weges liegt nicht in seinem Endpunkt, sondern ist sein Durchgangsbereich.⁹ Der Weg ist auch nicht zuerst der Weg, der von einem Menschen oder einem Menschentum zurückgelegt wird. Der Weg ist zuerst der Gang der Sonne und des Mondes selbst, als Aufreißung einer bestimmten Seinsweise innerhalb des zuerst weglosen Sinnes. In dem Nebeneinander der getrennten Wege der Sonne, des platonischen, des "alltäglichen" und des kopernikanischen Ganges der Sonne, verbirgt sich die Helle des Offenen. Heidegger weist daraufhin: Es ist schwer zu fassen, wie die in Nah- und Fernzonen gegliederte Welt durch die Technik überdeckt wird. Es liegt ein Bruch vor. Er seufzt: "Wenn wir nur wüßten, was diese Schizophrenie bedeutet."¹⁰ In diesem erst jetzt möglichen Augenblick des hellen Wahns ist *Sein und Zeit* erschienen.

Der griechische Wahnsinnige, oder Rasende, der *mainomenos*, ist der *mantis*, der Sehende. Der Rasende ist außer sich. Er ist weg. Er ist anderswohin unterwegs. Unterwegs ist er weg vom Andrang der Gegenwart. Er sieht, daß auch das Nicht-Gegenwärtige anwesend ist, als Nicht-mehr und Noch-nicht. Die *mania prophêteusa* ist keine voraussagende Prophetie, sondern die Entrückung, die das zuvor sagt, was noch nicht und nicht mehr voll anwesend ist.¹¹ Der *mantis* oder *prophêtês* sieht, ohne sie eigens zu bedenken, die *Zeit* der Anwesenheit des Abwesenden, und damit den Unterschied zwischen dem Ding und seinem Horizont des Erscheinens. Der Seher ist in der Weite der Anwesenheit außer sich.¹²

Wenn wir die Zeiten in Stunden, Monate und Jahre einteilen, machen wir Gebrauch vom Stand der Sonne und vom Mondwechsel. In der Zeiteinteilung ist jeweils einer bestimmten Konstellation im Weltsystem Rechnung getragen, heißt es in *Sein und Zeit*.¹³ Diese Konstellation ist aber kein Entwurf des

⁹ Vgl. US, p. 53.

¹⁰ HF, p. 142-3.

¹¹ GA 52, p. 127.

¹² WM, p. 321.

¹³ SZ, p. 71.

menschlichen Denkens. Als zusammenhaltender Wechsel des Hervorkommens und des Weggehens ist der Mond, wie Hebel es sagt, der erste Kalendermacher unserer Erde. Nicht das menschliche Sinnen, sondern das Wechseln des Mondes selbst ist die Zeichnung, die Durchreißung, der Zeit.¹⁴ Die Konstellation der Zeit spielt zwischen Sonne, Mond und menschlichem Denken. In welcher Erschütterung ist diese Konstellation selber zu erblicken?

Selanna ist der griechische Name der Mündin. Die Mündin geht (*erchetai*), wie es im schönen Fragment von Sophokles¹⁵ heißt, immer wieder neu aus dem Unoffenbaren (*ex adêlou*). Ihr Gesicht schmückt sie, bis es vollkommen ist. Erscheint sie am anmütigsten, so fällt sie wieder weg und geht zum Nichts (*epimêden erchetai*).

Das Gehen ist nicht der Zirkel von Zu- und Abnehmen des vorhandenen Mondes, sondern betrifft das unscheinbare Geschehnis der Wahrheit, der Offenheit des Mondscheins. Dieses Geschehnis ist das Aufreißen des Scheideweges zwischen dem Unoffenbaren, dem vollen Erscheinen und dem Untergehen in das Nichts. Untergang des Mondes ist nicht Vernichtung, oder Abwechslung mit Aufgang, sondern Eingehen in ein Behaltendes, das den Bezug zwischen Aufgehen und Untergehen bewahrt. Erst dieses Behaltende, oder Herd des Offenen, gewährt die Zeiteinteilung des Monats und des Mondjahres.

Der Unterschied zwischen dem Mond als Satellit und dem Mond als Kalendermacher enthält die *eine Seite* des Rätsels. Wesentlich aber ist die andere Seite, das Zusammen *selbst*, das Hervorkommen und Versinken zusammenhält. Diese Fügung ist das Zusammenhaltende in der Zerklüftung des Mondes, der Sonne, der Natur. Das Zueinander von Aufgehen und Zurückkehren der Seinsweisen, die unscheinbare Harmonie, kann mit Heraklit als das nie Untergehende bezeichnet werden, vor dem sich keiner verbergen kann.¹⁶ Das Nie-Untergehen ist die Fügung von Auf- und Untergang, ist selber aber weder Aufgehen noch Untergehen. Der Rhythmus der Fügung selbst geht nie unter, aber auch nie auf. Die *physis* ist auf verborgene Weise von sich selbst abgeschieden. Das Rätsel des Griechischen Denkens ist, daß die *physis* einerseits das Aufgehen im Unterschied

¹⁴ GA 13, p. 140-41.

¹⁵ Sophocles, Fr. 871.

¹⁶ Heraklit, DK, fr. 16.

zum Untergehen nennt, also die *physis* in ihrem Bezug zum *kryptesthai*; und andererseits die Fügung der vorgenannten *physis* und des *kryptesthai*. selbst nennt.¹⁷ Die *physis* ist das Tönen einer Weise der Anwesenheit, und der Rhythmus der verschiedenen Weisen der Anwesenheit zugleich.

Die unbemerkte Doppelheit der *physis* verstellt das Wesen des Mondwechsels. Das Zueinander von Aufgang und Untergang ist selbst nicht *physis*, sondern die Zeichnung des Mondwechsels: seine Sprache. Nicht die Wissenschaft der Etymologie, sondern die mondene Sprache selbst spricht, wenn das griechische Sagen (*phêmi*) und das griechische Scheinen (*phainô*) im Mondwechsel zueinanderfinden - die *phaseis*. Die Mondphasen sind die wechselnden Weisen des Heraufkommens des Mondes. Das Wort *phasis* gehört zum Scheinen wie zum Sagen, d.h. zum Aufgehen eines Als. Das Aufkommenlassen einer solchen Weise der Anwesenheit ist das eigentliche Sagen. Das Sagen ist das eigentliche Aufkommenlassen aus dem Offenen.¹⁸ Der Gang des Mondes enthält die Wesenstatsache, daß dieser Gang eine Durchreißung des Offenen ist. Die unscheinbare Seite des Mondes zeichnet und ist so ein Zeichen.

In einem seiner Seminare sagt Heidegger, im griechischen Klima sei der Mensch von der Anwesenheit des Anwesenden überwältigt, das ihn zu der Frage nach dem Anwesenden als Anwesendem zwingt. Den Bezug zu diesem Andrang der Anwesenheit nennen die Griechen *thaumazein*. Heidegger ergänzt: Im äußersten Gegensatz dazu könne man sagen, daß, wenn die Astronauten den Mond betreten, der Mond als Mond verschwinde. Er gehe nicht mehr auf noch unter.¹⁹ Das bedeutet: Die Astronauten bringen uns zum Nie-Untergehen selber, vor dem sich keiner verbergen kann, selber. Der Augenblick der größten Erschütterung ist da. Nicht der Mond oder die Sonne oder die *physis* ist im Spiele, auch nicht eine Seinsweise von Mond, Sonne oder *physis*, sondern der reine Bezug der Konstellation selber.

Diese zweite Erschütterung ist nicht die des *thaumazein*, des Überwältigt-werdens vom Aufscheinen der Anwesenheit. Was heute erschüttert ist das Übergängliche selbst - nicht nur die Übergänge der Mondphasen und des Sonnen-

¹⁷ GA 55, p. 158.

¹⁸ Vgl. VA, p. 236.

¹⁹ VS, p. 69.

jahres, sondern vor allem das Übergängliche des Mondes als Mond, seine Selbigkeit.

Ernst Jünger *Sizilischer Brief an den Mann im Mond* beschreibt die Überraschung des Erwachsenwerdens. Das ist die Erfahrung, daß sich hinter dem kindischen Mann im Monde ein Licht- und Schattenspiel von Ebenen, Gebirgen, ausgetrockneten Meeren und erloschenen Ringkratern versteckt.²⁰ Der Mann im Monde, der die Welt eintaucht in eine Verlassenheit, die zu tief ist, als daß sie von Menschen durchbrochen werden könnte, der Mond des Kindes, des bleichen Todes, kurz, der *Versteinerung* ("Wenn du aufgehst über den weiten Gefilden aus Stein..."), wird von der kopernikanischen Sonne und ihrem Satellit eklipsiert.

Der Mann im Mond steht in dem Augenblick wieder auf, da Jünger von der Versteinerung betroffen wurde. Sein Weg führte durch ein schmal eingeschnittenes Tal aus kahlem Gestein. Auf einmal traf es ihn, daß das steinerne Tal auf seine eigene Weise spricht, "... wie mir inmitten dieser Mauern plötzlich die Einsicht auftauchte, daß ein Tal wie dieses mit seiner steinernen Sprache den Wanderer eindringlicher ergreift, als es einer reinen Landschaft möglich wäre..."²¹ Das Gestein zeigt sich als Sprache. In dieser Sprache, die "körperlicher Ausdruck" ist, spiegelt sich die ganz andere Sprache des kühl scheinenden Mondes, *und* die Ursprache, der der kopernikanische Mond entspricht. "Gerade jetzt und noch im Taumel der Entdeckung fiel mein Blick auf deine schon sehr bleiche Scheibe, die dicht über dem Höhenkamme und wohl nur aus der Tiefe heraus noch am Himmel zu sehen war. Da stand in einer seltsam blitzhaften Geburt das Bild des Mannes im Monde wieder auf."

Wesentlich in diesem Geschehen ist die Entrückung, die zugleich im Übergang des Unüberbrückbaren in die Selbigkeit weist. "Aber das Unerhörte für mich in diesem Augenblicke war, diese beiden Masken ein und desselben Seins unzertrennlich ineinander schmelzen zu sehen. Denn zum ersten Male löste sich hier ein quälender Zwiespalt auf." Oder wird dieser Zwiespalt erst jetzt aufgerissen? Wird der Zwiespalt auf wesentliche Weise aufgerissen, wenn die Doppelheit von Mond und Mond mit Jünger als *Stereoskopie* aufgefaßt wird, die

²⁰ E. Jünger, SW 9, p. 9.

²¹ E. Jünger, SW 9, p. 21.

eine Tiefendimension enthüllt? Nicht die Doppelheit eines *Sehens* ist im Spiele, sondern die Frage, welches *Menschsein* die heutige Erschütterung, nämlich die Ankunft des Auseinander auszuhalten vermag.

Der Glanz des Mondes ist kühl und blaß. Rings um sein Leuchten verblassen und erkühlen sogar, wie altgriechische Verse sagen, die Sterne. Unter seinem Zeichen wird alles entrückt, monden. Nur dem Blick eines Abgeschiedenen, der selbst monden ist, erscheint die Selbigkeit des Mondes. Der Mond ist das reine Auseinander. Er ist die Helle der Sonne und zugleich die Brechung der Helle: der Himmel und die Erde. Der mondene Schein ist weder nur irdisch noch nur himmlisch, sondern beides, dies jedoch ursprünglich-ungetrennt.²² Als Bresche zwischen Himmel und Erde ist er der Spiegel, der Widerschein der Sonne, die die Erde beleuchtet. Diesem Spiegeln erwidert das nächtliche Denken des Menschen im mondenen Sagen, in der mondenen Nüchternheit.

Wie der Baum von Descartes gegenüber dem blühenden Baum steht und in die Selbigkeit zeigt, so ist das Abendliche der untergehenden Sonne und des aufgehenden Mondes einerseits und das Abendliche des Abendlandes andererseits dasselbe im *Gegeneinanderüber* desselben Wortes - nicht als Metapher. Das Abendliche des Abendlandes ist der Untergang der Sonne, die über der Grotte Platons schien, und im neolithischen Morgenland aufging. Dieser Untergang der Sonne der Neuzeit ist der Untergang *jeder* Beziehung von Aufgang und Untergang. Die Weltlosigkeit waltet, also auch das Nie-Untergehen: "Das Wesen der Technik kommt nur langsam an den Tag. Dieser Tag ist die zum bloß technischen Tag umgefertigte Weltnacht. Dieser Tag ist der kürzeste Tag. Mit ihm droht ein einziger endloser Winter" heißt es in *Wozu Dichter?*²³

Wesentlich ist die Einsicht, daß dieser Untergang das Verlöschen des großen Feuers des Als ist, das zurückläßt, was weder Tag noch Nacht ist²⁴ - die reine Unentschiedenheit. Die Unentschiedenheit ist aber nicht lauter Wirrnis, sie ist gezeichnet. Der endlose Winter oder die Weltnacht bleiben gezeichnet durch dasjenige, aus dem sie heraufgekommen sind: die Frühe ihres morgendländischen Anfangs, die als Frühe kommend bleibt. Das Abendliche, das als unentschieden

²² GA 13, p. 141.

²³ WM, p. 272.

²⁴ GA 65, p. 263.

ist, weist zugleich in die Frühe des Gewesenen und in die Frühe des Kommenden. Der Bezug von Aufgang und Niedergang, auch wenn er sich zurückzieht, bleibt behalten. Dieses Behalten ist der Bezug des Offenen. Der Mond ist das Zeichen dieses Bezuges.

Die Unentschiedenheit ist gezeichnet. Die Frühe des Morgendländischen ist in der Neuzeit untergegangen. Aber dieser Untergang ist kein Absterben. In einem gewissen Sinne ist die morgendländische Seinsweise, die beständige Anwesenheit, nie geboren. Ihr Bereich, sowie die Seinsweise, dem sie sich widersetzte, dem Wesen des Paläolithischen, sind nie angekommen. Das Frühe, das vor seiner Zeit stirbt, und so leben bleibt, zeigt sich in demjenigen, was vor der Zeit, wie eine Zitelos, stirbt.

Sterben ist nicht nur Ableben. Das frühe Sterben, z.B. eines Kindes, läßt dieser Mensch in gewissem Sinne nicht geboren werden. Im mondenen Licht, dem Licht des Todes, erscheint die Leiche eines Kindes als eine Verpuppung. In der Puppe bleibt der ungeborene Schmetterling als unentschiedene Möglichkeit walten. Das Kind lebt in seinem Grab als unentschiedene Möglichkeit. Das Sterben des Morgendländischen und seines Bereiches enthält die Frühe des Vorenthaltenen. Als Unentschiedenheit zeigt das unzeitige Sterben in eine Frühe, die selbst nicht untergeht, sondern kommend bleibt. Die früh verstorbene Erschütterung des Morgendlandes im Griechentum bleibt eine Kindheit, die der Zukunft noch bevorsteht. Die Frühe des Vergangenen ist zugleich die Frühe des noch Kommenden. Diese Selbigkeit des Vergangenen und des Kommenden kann als das *Einstige* bezeichnet werden.

Das Abendland ist die noch nicht entschiedene und ausgegrenzte Landschaft der Erde, eine nächtliche Landschaft (ohne die Sonne Platons), über die, als unscheinbares Geschehnis während der Nacht, ein Abend kommt.²⁵ Der Abend zeichnet die nächtliche Unentschiedenheit in seiner Dämmerung. Die Zeit dieser Nacht sinkt nicht in die bloße Finsternis zusammen, die jeden Durchlaß versagt. Die Nacht hat, als Widerschein der Frühe des Morgens, ihre eigene Klarheit.²⁶ Die Unentschiedenheit zwischen Tag und Nacht ist nicht weglos. Sie ist gezeichnet. Diese Zeichnung enthüllt sich dem nüchtern-mondenem Blick.

²⁵ GA 54, p. 219.

²⁶ GA 4, p. 136.

Der mondene Wanderer folgt den Zeichen auf seinem Weg. Diese Zeichen sind die Spuren der einstigen Frühe, der Dämmerung, in der Weltnacht. Der Wanderer ist von einer Denkerfahrung betroffen. Die Denkerfahrung läßt ihn vor dem Heutigen zögern, und zugleich in die Frühe vermuten. Die erste Zeichnung der Nacht als Mondnacht (d.h. als Nacht, die von den unscheinbaren Bahnen des Mondes durchrissen wird) ist eine *Wesenstatsache*, nämlich daß der endlose Winter nach dem Untergang der platonischen Sonne im selben Augenblick seinen Anfang in der ersten Erschütterung hat. Dieser Anfang - die erste Durchreißung der selbstverständlichen Konstellation von Sein und Menschenwesen im Denken des Griechentum in Bezug auf die Morgenluft der ständigen Anwesenheit - war die Dämmerung für den Abend. Die Dämmerung aber ist in der Nacht verschont geblieben. Als Ungeborene ist sie aufgespart. So ist die Dämmerung des Abends dieselbe wie die Dämmerung des noch unentschiedenen Morgens.

Die andere Zeichnung der Unentschiedenheit ist eine *Wesensvermutung*: Was sich wandelt, vermag dies nur aus dem Gesparten seines Anfangs.²⁷ Als diese Vermutung ist die Zurückhaltung des Denkens zugleich Vordenken, nämlich die Ahnung (die kein Voraussehen ist), daß die anfängliche, aber verstorbene Aufreißung einmal in seinem Eigenen, im Offenen, ankommen könnte. Wenn das Anfängliche untergegangen ist, dann ist es, im Lichte des unscheinbaren Geschehnisses, unempirisch, nur mit einem Ende im Sinne des bloßen Aufhörens zu rechnen. Es gibt eine *Möglichkeit*, daß die Vollendung der Herrschaft des Wesens der modernen Technik (das heißt des Ge-stells) zum Anlaß eines Aufleuchtens seiner eigenen Wahrheit wird. Dieser Anfang käme zuletzt.²⁸ Nun handelt es sich nicht darum, diese Möglichkeit zu verwirklichen, sondern in der Unentschiedenheit dieser Möglichkeit, im Entzug von Anfang und Ankunft, zu *verharren* - das ist die Entsprechung, die der Unentschiedenheit entspricht, die *heute ist*.

In der mordenen Brechung des Dunkels scheint das Nächtliche auf. Die ins Dunkel eingeritzte Helle ist die Farbe der Nacht.²⁹ Was aber ist die Mitte, die das

²⁷ GA 4, p. 177.

²⁸ GA 13, p. 153.

²⁹ US, p. 44.

Auseinanderstrebende von Tag und Nacht, von Sonne und Mond, von Sonne und Sonne, von Sonne, Mond und Mensch als Konstellation zusammenhält?

Der Mond hält Erde und Himmel und sich selber zusammen, weil er ihre Mitte ist. Rätselhaft ist, daß der Mond Mitte, d.h. das Fügende, *ist*, aber keine Mitte *hat*. Der Mond ist der *Mondstein*. Als Widerschein zeigt das mondene Licht seinerseits das Steinerne der Erde.

In einer Verwandlung der These "Der Stein ist weltlos - Er hat keine Sphäre der Versetzbarkeit"³⁰, sagt Heidegger in *Beiträge zur Philosophie*, die Erdunkelung der Weltarmut komme erst da auf, wo Leben geschieht. Die Weltlosigkeit des Steines ist früher als die Weltarmut, aber ist noch mißdeutbar. Der Stein ist nicht einmal weltlos, weil er ohne Erdunkelung ist.³¹

Es ist hier scharf zu unterscheiden zwischen dem weltlosen Stein und der Gebirgswelt, der Welt des *Gesteins*. Wenn ein Gebirge, nicht als geologischer Bau, oder hinsichtlich seiner geographischen Lage, sondern im Hinblick auf seine Anwesenheit, sein Heraufkommen aus der Unverborgenheit aufleuchtet, dann zeigt sich das Gebirge in seiner Seinsweise, in einem Als. Das Gebirge weilt. Weilen ist das ruhende, zum Stehen gekommene Vorkommen im eigenen Wesen. Die Ruhe in der Anwesenheit des anwesenden Gebirges ist die Versammlung des Als, die im *Ge-* des Gebirges zum Wort kommt.³² Das Gebirge als Gebirge gewährt Welt: Es bringt die Erde und den Himmel zusammen. Was die Berge ursprünglich zu Bergzügen entfaltet und sie in ihrem gefalteten Beisammen durchzieht, ist das unscheinbare Geschehnis des Versammelns, das wir Gebirge nennen.³³ Was aber ist dieses Versammelnde *selbst*?

Wenn ein Tempel auf dem Felsgrund ruht, dann holt das Aufruhende des Werkes aus dem Fels das Dunkle seines ungefügen und doch zu nichts gedrängten Tragens heraus. Das Gestein glänzt und leuchtet, bringt das Lichte des Tages, die Weite des Himmels, die Finsternis der Nacht zum Vorschein.³⁴ Der Fels kommt

³⁰ GA 29/30, p. 299.

³¹ GA 65, p. 277.

³² WhD, p. 143ff.

³³ TK, p. 10.

³⁴ UK, p. 31-35.

zum Tragen und Ruhen und wird so erst Fels, so wie ein Stein sich auch zeigt im Hervorbringen, zum Beispiel des Anblickes eines Gottes, in einem Marmorblock. *Aber der Stein benötigt als Stein nicht dieses Tragen und Ruhen und Hervorbringen, er benötigt nicht Als und nicht Welt.*³⁵

Der Stein ist weltlos. Er hat keine Mitte. Ein Stein lastet und bekundet seine Schwere. Aber während diese uns belastet, versagt er sich zugleich jedem Eindringen in sich. Versuchen wir dies, indem wir den Fels zerschlagen, dann zeigt er in seinen Stücken doch nie ein Inneres und Geöffnetes. Sogleich hat sich der Stein wieder in dasselbe Dumpfe des Lastens und des Massigen seiner Stücke zurückgezogen. Der Stein läßt jedes Eindringen in ihn an ihm selbst zerschellen.³⁶

Der Stein ist weltlos und läßt doch als Weltloser Welt zu. Der Stein hat keine Mitte - aber er ist die Mitte des Auseinanderstrebenden. Der Stein ist die hohle Mitte, die harte Fügung, die Schwelle als Rhythmus selbst. Eine Schwelle hat ihre unscheinbare Seite. Als solche hält sie die Mitte, in der das Sein und das Seiendes, Sein und Denken, und die Weisen des Seins einander begegnen, aus. Die Schwelle trägt das Zwischen. In seine Verlässlichkeit (seinen steinernen Herdcharakter) fügt sich, was im Zwischen aus- und ein-geht. Das Verlässliche der Mitte darf nirgendwohin nachgeben. Der Austrag des Zwischen braucht das Ausdauernde und in solchem Sinne Harte. Die Schwelle ist als der Austrag des Zwischen hart.³⁷

Das Geheimnis der harten Fügung des Auseinanderstrebenden, ob es die Identität von Sonne und Mond betrifft, das Nebeneinander von Sein und Denken oder das Auseinander von Welt und Ding, ist, daß diese Mitte selbst ohne Mitte ist: das Unüberbrückbare und Unwegsame selbst. Diese Mitte ist die Härte des Steines, der als weltloser nur in dem Zusammenhalten des Unterschiedenen *ist*.

Als hohle Mitte aber ist der Stein in seinem Wesen *Prüfstein*. Wir haben es schon gesehen: Das Feuer ist nur dann sinnendes Feuer, wenn es seinen eigenen Herd erst in die gefügte Härte einer Stätte seiner Flamme ausbrennt. Diese Härte

³⁵ Vgl. WhD, p. 117.

³⁶ UK, p. 35.

³⁷ US, p. 26-27.

ist die Härte des Steins als Prüfstein für das Feuer.³⁸ Das Licht ist erst ein nachdenkliches Licht, wenn es zur Seite geht und an der undurchdringbaren Mitte zerbricht, um in diesem Zerbrechen als solches aufzuleuchten. Dann erst fruchtet das Feuer im Sinne des Überreichens des Eigenen. In diesem Sinne sagt Hölderlin: "Reif sind, in Feuer getaucht, gekochet/ Die Frucht und auf der Erde geprüft...".³⁹

Das Geprüftwerden der Helle und des Dunkels an der Mitte kann mit dem Wort *Schmerz* bezeichnet werden kann - ein Wort, das keineswegs auf das menschliche Gefühl beschränkt ist, sondern auf jene steinerne Fügung hinweist, in der ein Ding sich selbst und einem anderen Ding gegenüber sein kann. An dem Stein zerbricht das Licht. Es wird geprüft. Es übersteht die Prüfung, wenn ein Glanz entsteht.

Darin liegt *auch* die Bedeutung dessen, was im *Menschsein Schmerz* heißt: Schmerz wird *gefühlt*, und das bedeutet: kommt an, findet Widerstand. Wenn Schmerz gefühlt wird, waltet die Ernüchterung. Das Fühlen des Schmerzes ist seine Brechung oder Kühlung. In diesem Sinne kann auch der Stein *Schmerz* heißen. Als Prüfstein von Licht und Dunkel ist er ihre Kühlung, und so die versteinerte Prüfung. Der Schmerz und der Stein sind dasselbe. Sie reißen auseinander, sie scheiden, jedoch so, daß sie als Mitte ein Gegenüber gestatten.⁴⁰ Es ist das Steinerne des Schmerzes, das Heideggers Denken durchstimmt - ohne je anzukommen. Der aus dem Riß dessen, was ist, aufsteigende Schmerz erreicht den Menschen noch nicht in seinem Wesen.⁴¹

Das zukünftige Dichten ist nur Dichten und das zukünftige Denken ist nur Denken, wenn sie ein Gegen-Wort sind, wenn sie als Ernüchterung in Ton und Rhythmus das Helle und das Dunkel ins Sanfte und Reine bringen. Das geschieht nur dann, wenn das Dichten und das Denken steinern, d.h. ihrerseits eine Mitte sind, ohne eine Mitte zu haben. Das Herzhafte dieser Mitte ist nicht das Innerliche, sondern das Innige, das Zueinanderhaltende, das von sich her

³⁸ GA 65, p. 486.

³⁹ F. Hölderlin, *Mnemosyne*, SWB, I, p. 437.

⁴⁰ Vgl. US, p. 26-7.

⁴¹ WhD, p. 32.

nichts ist - als nur der Austrag des Auseinanderstrebenden. So kann Hölderlin dichten, was Dichtung heißt:

*o mein Herz wird
Untrügbarer Krystall an dem
Das Licht sich prüfet⁴².*

So wie die Dichtung ist auch das Denken keine metaphorische Versteinerung, sondern die Versteinerung selbst, ein Steinschlag, die scheinbar zufällig abgestürzten Blöcke eines Steinbruchs, in dem Urgestein gebrochen wird und die Brecher und Brecheisen unsichtbar bleiben.⁴³ Das Denken hat keine Sphäre der Versetzbarkeit an sich. Die Forderung der großen Erschütterung ist, daß der eigentliche Denker den Granit in sich selbst, das Urgestein seines wesentlichen Gedankens, nicht verläßt.⁴⁴ Erst einem solchen Menschsein, das nichts als hohle Mitte ist, das ich-los und charakter-los ist, kann gesagt werden: Das alte Gestein ist der Schmerz selbst, der erdhafte die Sterblichen anblickt.⁴⁵

Aber der Stein ist der *Mondstein*. Die für sich selbst unerträgliche Helle bricht sich am Stein. Wenn sie die Prüfung übersteht, entsteht das kühle und das matte Licht, das mondene Licht, das die Weltlosigkeit aus der Frühe von Aufgehen und Weggehen zeichnet. Daß der Stein nur als *Mondstein*, das heißt im mondernen Licht, zur Sprache kommt, zeigt sich verborgenerweise in den von Heidegger erörterten Worten von Trakl. Nur im Beben des Mondes durch die Silberweide rührt ein alter Stein das Menschsein an, spricht der weltlose Stein selbst.

*So schmerzlich gut und wahrhaft ist, was lebt;
Und leise rührt dich an ein alter Stein:
Wahrlich! Ich werde immer bei euch sein.
O Mund! der durch die Silberweide bebt*

⁴² F. Hölderlin, SWB I, p. 423; III, p. 247-8.

⁴³ GA 65, p. 436.

⁴⁴ GA 44, p. 9.

⁴⁵ US, p. 63.

Wenn ein Stein uns anrührt, zeigt sich ein eigentümlicher Zwiespalt. Der Stein zieht sich zurück in das Undurchdringbare. Zugleich weist der Stein von sich selbst weg in das ihn Umringende. Diese Zwiespalt zeigt sich in der Färbung des Steines. Das Rätsel der uns berührenden Farbe besteht darin, daß sie auf unüberbrückbare Weise sowohl in die Undurchdringbarkeit des Gefärbten, z.B. des Steines, weist, als auch in ihrem Aufglänzen von dieser Undurchdringbarkeit wegweist. Helle und Dunkel erglänzen in ihrem Gegenüber auf der Schwelle des Steines.

Der zugleich sich wegziehende und spiegelnde Stein ist wie ein Weiher. Jeder Weiher ist von demselben Zwiespalt gezeichnet. Er läßt sich bis in seinen Grund durchschauen, und weist zugleich in seiner Spiegelung von sich weg. Dazwischen befindet sich die zugleich spiegelnde und in die Tiefe rückende Oberfläche, die flimmert und glänzt. Die Oberfläche ist das Steinerne, dasjenige, was die Tiefe und die Spiegelung zusammenhält. So bringen der Glanz und das Leuchtende des Steins, und vor allem des Mond-Steins, das Lichte des Tages, die Weite des Himmels und zugleich die Finsternis der Nacht zum Vorschein. Die Eiche, der Adler und die Schlange, das Dasein, Hermes und Hestia kommen als das zum Vorschein, was sie sind, in ihrer Gegenseitigkeit, aus der harten Fügung.⁴⁶

Die Farbe, die in der mondenen Nacht heraufkommt, ist das Blau. Bläue ist die ins Dunkel geborgene Helle.⁴⁷ Die durch den Mond gezeichnete Bläue ist nicht das Sinnbild des Unentschiedenen, sondern die Unentschiedenheit selbst, nämlich die Dämmerung, in der die Frühe ihre Zeichen hinterlassen kann. Welches Zeichen enthält die Unentschiedenheit der Bläue? Die Möglichkeit einer Ermattung der einfältigen Helle. Wenn die Einfältigkeit von Helle und Dunkel sich an der Weltlosigkeit des Steines prüft, gibt es die Möglichkeit der Zeichnung, eines Überreichens (Reichtum), und so des Seinlassens einer möglichen Welt.

⁴⁶ UK, p. 31.

⁴⁷ US, p. 44.

*Wenn aber das Blau ist ausgelöschet, das Einfältige, scheint
Das Matte, das dem Marmelstein gleicht, wie Erz,
Anzeige des Reichtums⁴⁸*

heißt es bei Hölderlin. Dann ist die Erde, als Zeichen der Liebe (d.h. der Ernüchterung des Schickens und Behaltens), veilchenblau.⁴⁹ Die Unentschiedenheit der Bläue enthält ein Zeichen: Das Mondene und das Sonnenhafte *glänzen* in der nächtlichen Bläue. Sie weisen innerhalb der Unentschiedenheit in die Spur der weggestorbenen und ungeborenen Frühe. So kann vermutet werden, daß das Scheinen der Bläue eine stillere Kindheit aufgehen läßt.⁵⁰

Sonne und Mond sind das eigentlich Dichtende, das eigentliche Zeichen.⁵¹ Das Zeichen zeigt die Selbigkeit, die Untrennbarkeit von Sonne und Mond, der auch das Menschsein gehört. Das menschliche Dichten, sei es Singen oder Denken, ist seinerseits der Widerschein dieses Zeichens - es ist eine eigene Ermattung, die als Prüfstein aufglänzen kann. Wenn Hölderlin sagt, daß "die Liebsten nahe wohnen sehnsuchtsvoll, ermattend auf/ Getrenntesten Bergen",⁵² dann weist er voraus in die steinerne Mattheit des kommenden nüchternmondenden Denkens. Dieses Denken ist ein Prüfstein für die Helle der Wahrheit und das Dunkel der Unwahrheit.

⁴⁸ F. Hölderlin, SWB, I, p. 907.

⁴⁹ F. Hölderlin, SWB I, p. 479.

⁵⁰ US, p. 66.

⁵¹ Vgl. GA 13, p. 215.

⁵² *Patmos* 4, SWB I, p. 463.

Literaturverzeichnis

- Van Buren, J. (1994). *The Young Heidegger*, Bloomington etc: Indiana University Press.
- Derrida, J. *HQ* (1987) (1990). *Heidegger et la question*, Paris: Flammarion.
- Descartes, R. *Med* (1970). *Meditationes de Prima Philosophia*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Van Dijk, R.J.A. *GM* Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger, *Heidegger Studies* (7) 1991, pp.89-111.
- Heidegger, M. *EM* (1976). *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. *GA* (1978 ff.) *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. *Gel* (1959). *Gelassenheit*, Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, M. *HF* (1970). *Heraklit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. *Hum* (1946) (1976). Brief über den Humaismus, in: *WM*
- Heidegger, M. *Hw* (1977) *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. *ID* (1978). *Identität und Differenz*, Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, M. *KM* (1973). *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. *N2* (1961). *Nietzsche, Bd. 2*, Pfullingen: Günther Neske.

- Heidegger, M. *PIA* (1989). Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) in: *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6, F. Rohdi (Hrsg), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heidegger, M. *PLW* (1931/32, 1940) (1976). Platons Lehre von der Wahrheit, in: *WM*
- Heidegger, M. *SD* (1962) (1969). *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. *SG* (1971). *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, M. *SZ* (1927) (1953) *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. *TK* (1976). *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, M. *UK* (1935/6) (1977). Der Ursprung des Kunstwerkes, in: *Hw*
- Heidegger, M. *US* (1959). *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, M. *VA* (1950-1954)(1954). *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, M. *VS* (1950-1954)(1954). *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, M. *WG* (1929) (1976). Vom Wesen des Grundes, in: *WM*
- Heidegger, M. *WhD* 1971). *Was heißt Denken?*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. *WiM* (1929) (1976). Was ist Metaphysik? in: *WM*
- Heidegger, M. *WiME* (1949) (1976). Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?' in: *WM*
- Heidegger, M. *WM* (1976). *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1946) (1977). Wozu Dichter? in: *HW*

- Heidegger, M. *WW* (1930) (1976). Vom Wesen der Wahrheit, in: *WM*
- Heidegger, M. *ZoS* (1959-1971) (1987). *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. *ZSf* (1955) (1976) Zur Seinsfrage, in: *WM*
- Heidegger, M. *ZW* (1938) (1977) Die Zeit des Weltbildes, in: *Hw*
- Von Herrmann, F.-W. (1994). *Wege ins Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hölderlin, F., *SWB* (1992). *Sämtliche Werke und Briefe*, München: Carl Hanser Verlag.
- Jünger, E. *SW* (1978 ff). *Sämtliche Werke*, Stuttgart: Ernst Klett.
- Kiesel, T. *GBT* (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley etc.: University of California Press.
- Leibniz, G.W. (1978) *Die philosophischen Schriften*, Gerhardt (Hrsg.), Hildesheim etc.: Georg Olms Verlag.
- Neske, G., (1988). *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch*, Kettering, E. (Hrsg). Pfullingen, Günther Neske.
- Nietzsche, F. *KSA* (1883-85) (1980). *Kritische Studienausgabe* Berlin/ New York: de Gruyter.
- Oudemans, Th.C.W., (1987). *Tragic Ambiguity*, Leiden etc.: E.J. Brill.
- Lardinois, A.P.M.H.
- Philipsen, B. (1995). Gedanken und Versprechen in Hölderlins Turmdichtung, in: Kimmerle, H. (Hrsg.), *Poesie und Philosophie in einer Fragischen Kultur*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Riedel, M. (1990). *Hören auf die Sprache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Strube, C. *MM* (1994). *Das Mysterium der Moderne*, München: Fink Verlag.

Register

- Abend, 133; 141; 142
Abendland, 15; 23; 24; 32; 33; 34;
35; 60; 86; 97; 100; 140; 141
Abgrund, 12; 24; 30; 31; 34; 39;
51; 52; 75
Abschied, 40; 55; 115; 118; 120;
123; 126; 127; 128; 130; 131
Abschiedlichkeit, 128
adaequatio rei et intellectus, 62
Adler, 96; 99; 100; 111; 112; 113;
147
aedificare, 15; 55
agere, 120
Ägypten, 36
Ahnung, 7; 8; 34; 59; 80; 88; 142
alêtheia, 46
allgemein, 26; 117
Allseitigkeit, 37; 40
Alltäglichkeit, 50; 88; 90; 136
Als, 23; 25; 33; 34; 36; 47; 66;
67; 68; 69; 70; 72; 74; 97; 101;
103; 109; 111; 136; 138; 140;
143; 144
als solches, 24; 26; 39; 75; 101;
102; 104
anamnêsis, 123
Anblick, 15; 26; 31; 38; 40; 45;
47; 99; 109; 111; 113; 125; 134;
144; 146
Andenken, 76; 126; 128
Anfang, 14; 16; 18; 19; 22; 26;
36; 40; 42; 43; 51; 55; 58; 59;
79; 85; 89; 90; 126; 140; 142
Angelus Silesius, 130
Angst, 24; 65; 103
animal rationale, 61; 64; 68; 104
Anspruch, 21; 22; 26; 29; 30; 31;
83; 84; 86; 93; 95; 102; 124;
130
anthropomorph, 49; 51; 108
Antwort, 13; 15; 18; 26; 75; 83;
104
anwesen, 28; 55; 67; 116; 120;
126
Anwesenheit, 15; 16; 26; 37; 38;
39; 40; 41; 42; 43; 46; 47; 49;
50; 51; 52; 53; 54; 55; 56; 57;
58; 59; 60; 66; 71; 72; 73; 74;
93; 98; 99; 108; 117; 119; 120;
133; 138; 142; 143
apophansis, 66
aporia, 11; 83
Apriori, 85
Archäologie, 41; 42
archê, 55
Architektonik, 56; 67; 68
Aristoteles, 23; 24; 42; 65; 117
Armut, 110
Ast, 121; 122
ästhetisch, 97
Aufenthalt, 15; 57
aufgehen, 28; 47; 133; 137; 138;
146
Augenblick, 9; 10; 12; 36; 55; 59;
72; 96; 99; 100; 118; 122; 136;
138; 139
Auseinander, 27; 29; 33; 48; 53;
54; 56; 57; 59; 63; 64; 70; 71;
101; 111; 112; 122; 127; 128;
131; 132; 144
Ausgeschlossenheit, 8; 13; 29
Ausgesetztheit, 85; 93
Ausgleich, 51; 61; 62; 64; 68; 88
Auslegung, 13; 19; 21; 42; 82; 88
Aussage, 13; 33; 65; 66; 67; 68;
80; 102; 104; 105
Außer-Sich, 60; 64; 73; 90; 93; 94
Ausweichen, 93; 94

- Bahn, 7; 8; 14; 59; 77; 91
 bauen, 15; 55; 56; 66; 67
 Baum, 12; 13; 16; 70; 116; 117;
 118; 119; 121; 122; 123; 126;
 127; 129; 130; 131; 132; 140
 bedeutsam, 40; 90
 Begegnisart, 86
 begründen, 18; 19; 26; 31; 66; 100
 Begründung, 10; 26; 30; 38; 51;
 94; 131
 behalten, 41; 46; 49; 53; 54; 57;
 76; 112; 113; 137; 141; 148
 Bejahung, 99
 Bereich, 9; 15; 18; 19; 23; 26; 45;
 46; 47; 48; 50; 51; 53; 54; 55;
 56; 60; 61; 63; 73; 75; 76; 81;
 90; 91; 99; 102; 107; 128; 134;
 141
 Berücksichtigung, 70; 72; 74; 75; 103
 Beruhigung, 73; 87; 92
 besänftigen, 29
 Beschattung, 10; 29; 34; 91; 122;
 132
 Besitz, 15; 27; 41; 44; 52; 64; 65;
 78; 83; 89; 91; 123
 beständige Anwesenheit, 26; 38;
 41; 42; 43; 44; 55; 59; 60; 64;
 66; 68; 99; 141
 Beständigkeit, 15; 38; 41; 44; 46;
 55; 56; 59; 83; 99; 130
 Bewußtwerden, 33
 Bezirk, 15; 22; 28; 37; 39; 116
 Bild, 10; 97; 99; 123; 127; 139
 bilden, 67
 Biologie, 97; 105; 107
 bleiben, 15; 46; 113
 Blick, 12; 31; 103; 122; 125; 126;
 134; 139; 140; 141
 Blitz, 33; 34; 47
 blühen, 12; 122; 123; 130; 131;
 132; 140
 Blume, 46; 48; 49; 52; 66; 129;
 131
 Blüten, 46; 129
 Boden, 11; 14; 27; 53; 70; 119;
 120; 130; 131
 bodenlos, 12; 30
 Botschaft, 21; 34; 53; 71; 74; 76;
 112
 bringen, 44
 Bruch, 32; 136
 Buch, 41; 58; 78; 79; 80; 82; 84;
 133
 Chaos, 27; 28; 29; 111
 Chronologie, 43; 44; 84; 85; 91;
 92; 93; 94
colere, 15; 55
creatio, 120
 Da, 94; 95; 106; 139
 Dämmerung, 29; 34; 140; 141;
 142; 147
 das Seiende im Ganzen, 10; 24; 34;
 54; 98; 99; 101; 107; 109; 111;
 113
 Dasein, 13; 40; 70; 78; 79; 83; 84;
 85; 87; 88; 90; 92; 94; 95; 102;
 103; 111; 147
 Denken, 7; 8; 9; 10; 11; 13; 14;
 15; 16; 17; 18; 19; 20; 21; 22;
 23; 24; 25; 28; 29; 30; 31; 33;
 34; 37; 42; 44; 45; 46; 47; 48;
 49; 51; 52; 56; 57; 59; 60; 62;
 67; 68; 72; 74; 76; 77; 78; 80;
 81; 82; 84; 85; 86; 87; 88; 89;
 90; 91; 92; 94; 95; 99; 100;
 101; 103; 104; 105; 106; 107;
 108; 110; 111; 112; 113; 115;
 116; 117; 118; 119; 120; 121;
 123; 125; 126; 127; 128; 129;
 130; 131; 137; 140; 142; 144;
 145; 146; 148
 Denkerfahrung, 17; 19; 20; 21; 23;
 25; 28; 29; 33; 34; 86; 90; 91;
 95; 142
 Descartes, R., 11; 45; 46; 47; 48;
 49; 50; 52; 53; 70; 121; 130;
 131; 140
 Dichten, 7; 8; 69; 72; 112; 127;
 140; 145; 148
 Dimension, 58; 75; 83; 104; 131

- Ding, 7; 9; 10; 12; 13; 16; 37; 38;
 39; 41; 48; 51; 54; 58; 61; 69;
 70; 77; 115; 117; 118; 121; 127;
 128; 136; 144; 145
 Diotima, 123; 124; 125
 diskursiv, 79
 Draußen, 19; 20; 21; 87; 108
 Dunkel, 24; 27; 28; 29; 34; 45;
 60; 64; 74; 89; 112; 126; 132;
 142; 145; 147; 148
 Dunkelheit, 25; 29; 56
 Durchgangsbereich, 8; 14; 19; 84;
 90; 93; 136
 Durchlässigkeit, 8; 9; 10; 11; 12;
 14; 15; 20; 78; 84; 85; 88; 90;
 93; 94; 97; 108; 134

ego cogito, 21; 22; 135
 Eiche, 116; 117; 122; 126; 127;
 128; 129; 130; 132; 147
 eigen, 14; 15; 37; 50; 52; 54
 Eigene, 8; 9; 12; 28; 34; 44; 50;
 54; 60; 67; 68; 70; 74; 96; 97;
 142; 145
 Eigentum, 20; 34; 36; 44
 Einheit, 119
 Einpassung, 61; 62
 Einrichtung, 61; 116; 117
 Einsamkeit, 96
 Einseitigkeit, 37
 einstig, 141; 142
 eklipsieren, 94
ekstasis, 87; 93
 empirisch, 7; 11; 16; 20; 28; 45;
 72; 142
 Enkel, 14; 128
 entbehren, 56; 107
 Entfernung, 45; 46; 50
 Entfesselung, 23; 31; 33
 Entgötterung, 26; 36; 37
enthousiasmos, 103; 104
 Entrückung, 70; 71; 72; 75; 93;
 102; 103; 111; 131; 136; 139
 Entscheidung, 14; 20; 27; 31; 33;
 34; 35
 Entsprechung, 16; 26; 30; 142

 Entwurf, 9
 Entwurfsbereich, 40; 49; 82; 88;
 135
 entziehen, 51; 54
 Entzug, 54; 57; 96; 115; 117; 118;
 123; 127; 130; 142
 Epoche, 38; 40; 41; 45; 62; 83;
 105
 Erde, 9; 38; 41; 57; 76; 77; 102;
 111; 112; 113; 131; 132; 133;
 134; 135; 137; 140; 141; 143;
 145; 148
 Ereignis, 54; 79; 119
 erfahren, 17; 18; 19; 20; 21; 24;
 33; 62; 135
 Erfahrung, 8; 11; 17; 18; 19; 20;
 21; 22; 23; 24; 29; 30; 32; 34;
 40; 47; 84; 87; 90; 91; 92; 95;
 139
 Erfolg, 38; 54; 57; 88; 121
ergon, 120
 Ergründung, 38
 Erinnerung, 37; 39; 49; 57
 erklären, 13; 78
 Erlebnis, 21; 24; 38; 62; 133; 135
 Erlebnisqualität, 38
 Ermattung, 147; 148
 Ernüchterung, 29; 33; 74; 77; 127;
 145; 148
 Erörterung, 30; 44
 Erscheinung, 86; 133
 Erscheinungsweise, 7; 15; 36; 37;
 86; 121; 134
 Erschütterung, 7; 8; 10; 12; 14;
 15; 18; 20; 21; 24; 26; 31; 32;
 50; 57; 64; 90; 91; 109; 135;
 137; 138; 140; 141; 142; 146
 erzählen, 41; 43; 82; 116
essentia, 15
 Europa, 33
 Evolution, 43
 ewig, 55; 100
 Existenz, 84; 88; 92; 103
 Experiment, 17
 Exposition, 82

- extensio*, 46; 47; 48; 49; 50; 58;
70; 72
- Farbe, 34; 45; 142; 147
 Fehl, 52
 Feldweg, 113; 128
 Fels, 143; 144
 Ferne, 8; 13; 96; 111; 112; 113;
124
 Feuer, 28; 36; 41; 43; 44; 45; 46;
49; 50; 51; 59; 60; 63; 64; 75;
140; 144; 145
 Finsternis, 29; 103; 141; 143; 147
 Flamme, 57; 59; 60; 64; 73; 74;
144
 Flucht, 45; 92; 94
 Förster, 116
 fortwährend, 15
 Frage, 17; 18; 19; 21; 62; 84; 130
 fragwürdig, 18; 21
 Freiheit, 10; 62; 95
 fremd, 12; 97; 99; 105; 112
 Freude, 57
 Freund, 34; 99; 111
 Frucht, 121; 123; 132
 Frühe, 58; 81; 128; 140; 141; 146;
147; 148
 Fuge, 27
 Fügung, 16; 27; 52; 53; 54; 55;
57; 59; 63; 64; 70; 73; 74; 77;
93; 94; 110; 111; 119; 120; 127;
128; 130; 131; 137; 138; 144;
145; 147
 Fundamentalontologie, 80; 82
fundamentum inconcussum
veritatis, 11
 Furche, 27
- Gabe, 51; 54; 87
 Galilei, G., 70; 119
 Ganze, 23; 24; 25; 26; 28; 38; 67;
96; 97; 101; 102; 103; 105; 106;
111; 112; 115; 117; 131
 ge-, 116; 119; 142; 143
 geben, 41; 51; 53; 54
 Gebirge, 139; 143
- Geburt, 44; 57; 139
 gegen, 52; 56; 87; 92
 Gegend, 48; 76
 Gegen-einander-über, 52; 129
 Gegenseitigkeit, 52; 92; 147
 Gegenstand, 13; 17; 18; 36; 38;
70; 80; 85; 89; 96; 105; 118;
130
 gegenüber, 12; 16; 37; 50; 52; 54;
55; 57; 71; 77; 96; 106; 123;
128; 130; 131; 145; 147
 Gegenwart, 55; 56; 58; 93; 94;
124; 136
 Gegenwart, 13
 Geheimnis, 24; 43; 44; 50; 70; 72;
102; 144
 Gelassenheit, 115
 Geläut, 122
 Generation, 14; 79; 135
genos, 117
 George, G., 133
 Gesagte, 84
 Geschehnis, 8; 9; 10; 11; 16; 36;
40; 41; 47; 51; 52; 57; 60; 61;
62; 63; 66; 67; 69; 74; 75; 76;
77; 81; 91; 93; 94; 95; 96; 97;
99; 100; 101; 111; 135; 137;
141; 142; 143
 Geschichte, 7; 43; 82; 84; 120;
135
 Gesicht, 37; 43; 97; 100; 109;
134; 137
 Gesichtskreis, 42; 43; 45; 83; 85;
94; 118; 134
 Gestein, 143
 Gestell, 116; 117; 118; 119; 120;
121; 122; 123; 127; 128; 129;
130; 132
 Gewesenheit, 56; 84
 Glanz, 140; 145; 147
 glänzen, 27; 29; 57; 148
 Gleichförmigkeit, 62; 118
 Gleichmachen, 52
 Gleichzeitigkeit, 58; 127
 glühen, 44; 45
 Glut, 28; 43; 45; 46; 57; 60; 64

- goldenes Zeitalter, 44
 Götter, 13; 22; 23; 27; 36; 37; 38;
 41; 54; 76; 77
 Götterwelt, 37
 Gottheit, 22
 Gottlosigkeit, 22; 31
 Grenze, 20; 26; 36; 40
 grenzenlos, 20; 26
 Griechentum, 12; 14; 15; 56; 62;
 142
 Grund, 11; 15; 19; 20; 22; 25; 26;
 30; 31; 32; 38; 39; 40; 51; 52;
 53; 54; 61; 66; 69; 73; 77; 98;
 101; 129; 130; 131; 147
 Grundstimmung, 98; 102; 103
 Gruß, 52; 126
- Haben, 44; 64; 65; 110
 Hand, 45; 52; 125
 Harmonie, 52; 137
 Härte, 52; 60; 129; 144
 hart, 54; 55; 57; 70; 77; 120; 128;
 144; 147
 Hebung, 47
 Heidegger, *passim*
 Heile, 22; 32; 75
 Heilige, 22; 32; 33; 34; 132
 Heimweh, 104
 heiter, 75
 Helle, 8; 15; 16; 20; 23; 24; 25;
 26; 27; 93; 94; 98; 100; 102;
 103; 109; 111; 112; 117; 131;
 133; 136; 140; 142; 145; 146;
 147; 148
 Heraklit, 137
 Herd, 36; 41; 45; 46; 49; 50; 52;
 53; 55; 56; 57; 59; 60; 72; 74;
 76; 112; 137; 144
 Herkunft, 10; 37; 40; 42; 53; 62;
 82; 84; 87; 117
 Herkunftsbereich, 21
 Hermeneutik, 13; 21
 Hermes, 34; 53; 67; 74; 76; 147
 hermetisch, 21; 31; 34; 112
 Herrschaft, 10; 20; 25; 30; 33; 38;
 40; 41; 42; 43; 52; 55; 56; 58;
- 60; 61; 64; 66; 67; 80; 87; 88;
 93; 97; 98; 99; 105; 113; 127;
 142
 hervorbringen, 38; 42; 68; 74; 120;
 144
 Herz, 7; 8; 22; 23; 59; 124; 135;
 145; 146
 Hesiod, 43; 69
 Hestia, 41; 53; 57; 67; 74; 76; 147
 heute, 10; 19; 46; 115; 138; 142
 Himmel, 34; 38; 48; 57; 75; 76;
 77; 96; 97; 100; 103; 111; 112;
 124; 131; 132; 139; 140; 143
 Himmelsrichtung, 48
 Hin und Her, 17; 18; 21; 22; 52;
 67; 101
 Hölderlin, F., 7; 8; 9; 11; 32; 59;
 90; 97; 112; 113; 122; 124; 125;
 145; 146; 148
 Holz, 116
 Honig, 48; 49
 hören, 12; 64; 122
 Horizont, 9; 15; 18; 43; 83; 84;
 85; 93; 94; 103; 105; 109; 110;
 118; 133; 134; 135; 136
- idea*, 12; 15; 24; 38; 46
 Identität, 17; 37; 46; 62; 64; 67;
 68; 83; 144
 Ikon, 127
 Indifferenz, 33; 61; 80; 86; 87; 88;
 90; 97; 98; 104; 105; 108; 116
 Information, 81
 Inkubation, 31; 32
 inmitten, 24; 25; 78; 139
 Innigkeit, 128
interconnected, 56; 70
 Interpretation, 17; 82; 84; 92
- Jargon, 78
 jetzt, 37; 49; 55
 Jünger, E., 133; 139
- Kampf, 40; 76
 Kant, I., 120
 Kapselvorstellung, 19; 21; 22; 31

- Katastrophe, 72
 Kind, 14; 139; 141; 148
 Kiesel, Th., 92; 93
 Kluft, 77; 122; 125; 135
 Klugheit, 97; 112; 113
 Knospe, 120
 Kommunikation, 42; 79
 Konstellation, 135; 136; 137; 138;
 142; 143
 Konstruktion, 67; 68; 135
 kopernikanisch, 133; 134; 135;
 136; 139
 Kopernikus, 134
kryptesthai, 138
 Kühlung, 29; 145
 kuinzig, 113
- Langeweile, 98; 103; 104
 lassen, 33; 71
 Leben, 8; 9; 37; 44; 61; 63; 64;
 94; 98; 101; 102; 104; 106; 107;
 143
 Lebenszeit, 37; 38; 50; 129; 135
 Lebewesen, 40; 61; 62; 63; 64;
 110; 114
 Leere, 36; 39; 40; 67
legein, 42; 47; 65
 legen, 44
 Leiblichkeit, 110; 111
 Leibniz, G.W., 11; 19; 26; 30; 31;
 32; 48; 52
 Leiche, 105; 116; 117; 141
 Leiden, 36; 39; 107
 Lerche, 96; 109
 Licht, 12; 15; 18; 19; 23; 24; 28;
 29; 34; 37; 39; 43; 44; 46; 47;
 75; 81; 86; 87; 92; 103; 134;
 141; 143; 145; 146
 Lichtung, 43; 47; 50; 59; 75; 95
 Liebe, 115; 123; 125; 127; 148
logon didonai, 42
logos, 26; 42; 44; 51; 62; 63; 64;
 65; 68
- Machenschaft, 62
 man, 92
- mantis*, 136
 Marmor, 144
 Maske, 113; 139
 Mathematik, 67
mê on, 26; 55
meditare, 11
 Melodie, 68; 69; 72; 74; 119
 Mensch, 8; 9; 10; 12; 13; 14; 15;
 18; 21; 25; 28; 30; 33; 38; 41;
 42; 43; 47; 48; 51; 57; 61; 62;
 63; 64; 65; 68; 69; 70; 72; 73;
 74; 77; 88; 91; 98; 101; 102;
 103; 104; 105; 106; 107; 108;
 109; 110; 111; 114; 115; 116;
 117; 119; 120; 122; 125; 126;
 133; 134; 135; 136; 138; 139;
 140; 141; 142; 143; 145
 Menschentum, 7; 33; 34; 135; 136
 Menschsein, 7; 8; 9; 40; 42; 45;
 48; 72; 74; 76; 77; 84; 87; 91;
 92; 94; 95; 100; 102; 105; 134;
 140; 145; 146; 148
 Metapher, 98; 122; 140
 Metaphysik, 9; 16; 23; 26; 32; 38;
 41; 42; 51; 54; 60; 62; 65; 66;
 68; 83; 100; 101; 103; 105; 106;
 107; 109; 120; 121
 methodisch, 17; 83
 Milderung, 29
 Mittag, 100
 Mitte, 7; 8; 21; 26; 55; 58; 60;
 128; 142; 143; 144; 145; 146
mnêmosynê, 124
 Monade, 19
 Mond, 100; 133; 136; 137; 138;
 139; 140; 142; 147; 148
 Mondstein, 133; 146
 Morgen, 100; 128; 133; 140; 141;
 142
- Nacht, 16; 28; 29; 133; 140; 141;
 142; 143; 147
 Nähe, 45; 46; 49; 51; 82; 110;
 115; 116; 118

- Natur, 9; 10; 15; 40; 42; 48; 49;
 90; 91; 103; 108; 111; 119; 124;
 125; 133; 134; 137
 Naturwissenschaft, 119; 134
 nebeneinander, 52; 129; 136; 144
 Neolithikum, 41; 42; 43; 55; 56;
 57; 65; 66; 100; 120
 Neuzeit, 9; 10; 11; 12; 18; 22; 24;
 56; 57; 60; 62; 67; 97; 102;
 117; 120; 134; 140; 141
 Nichts, 9; 24; 25; 28; 30; 32; 37;
 54; 61; 66; 69; 84; 98; 137
 Nietzsche, F., 9; 10; 99; 111; 115;
 134; 135
 Nihilismus, 40; 41; 98; 135
nocturnus, 29
 nominal, 15; 63
 Not, 102
 Nüchternheit, 29; 113; 132; 140

 Objekt, 10; 19; 70; 71; 120; 133
 Objektivität, 10; 62
 Öde, 98; 100
 Offenbarkeit, 24; 83; 105
 Offene, 47; 48; 49; 50; 51; 52; 53;
 54; 56; 57; 58; 60; 63; 64; 72;
 73; 74; 75; 77; 84; 95; 96; 97;
 100; 101; 102; 103; 106; 108;
 109; 111; 112; 113; 114; 115;
 123; 126; 128; 129; 130; 135;
 137; 138; 141
 ontisch, 27; 52; 131
 Ontologie, 23; 54; 101; 103
 ontologisch, 23; 27; 33; 46; 51;
 54; 82; 101; 134
 Onto-Theologie, 22; 23; 24; 25;
 26; 31; 32; 38; 39; 54; 75; 100;
 103
 Ort, 14; 44; 45; 56; 57; 60; 76;
 96; 103; 116; 131; 134
 Ortschaft, 56
ousia, 15; 44; 101; 117

paideia, 15; 16
 Paläolithikum, 43; 44; 56
parataktisch, 16

pareinai, 13
 Partizip, 16; 63; 65; 69
 Pascal, B., 22
perceptio, 46; 47
 Perspektive, 9; 10; 40; 78; 135
 Perspektivismus, 9
 Phänomen, 86; 93
phasis, 138
 Philosophie, 13; 23; 32; 41; 42;
 79; 82; 85; 101; 103; 104; 112;
 121; 143
 Physik, 121
physis, 42; 46; 47; 120; 137; 138
 Pindar, 32
 planetarisch, 25; 33; 61; 79
 Platon, 12; 14; 15; 46; 69; 134;
 140; 141
 Poesie, 68; 69
poiësis, 120
ponere, 67
poros, 84
 Präsenz, 97; 98; 105; 117
principium rationis, 26
privatio, 26; 32; 52; 56; 57
 Prometheus, 43
 Prophetentum, 27
 Prophetie, 60; 136
propositio, 67
 Prosa, 68; 69; 71
 Prüfstein, 7; 16; 144; 145; 148
 Prüfung, 145; 146
psyché, 15; 63

 Quelle, 58; 59

 Radikalität, 18; 130
radix, 18; 130; 131
ratio, 22; 61; 104; 129
 Rationalität, 61; 105
 Rätsel, 8; 14; 32; 82; 86; 92; 93;
 97; 101; 106; 109; 113; 114;
 137; 147
 Raum, 46; 48; 71; 75; 116; 119
 Räumlichkeit, 46; 48
 Rechenschaft, 41; 61; 65

- rechnen, 27; 41; 42; 44; 51; 52;
61; 64; 65; 68; 74; 115; 116;
142
- reddendus*, 30
- Reflexion, 17; 117
- reichen, 19; 51; 52; 53; 54; 58
- Reichtum, 44; 52; 53; 147
- rein, 29; 34; 145
- Religion, 22; 37
- reor*, 61
- Rettung, 27; 35
- Rhythmus, 13; 14; 68; 69; 73; 74;
75; 76; 92; 93; 115; 119; 127;
131; 137; 138; 144; 145
- Rilke, R.M., 108
- Ring, 27; 32; 66; 100; 101; 105;
111; 112; 113; 140
- Riß, 20; 21; 23; 27; 28; 29; 31;
33; 34; 97; 145
- Rose, 130
- Ruf, 96; 110
- Ruhe, 73; 76; 83; 143; 144
- Sache*, 17; 28; 62; 69; 81; 84; 130;
131
- Sachverhalt, 17; 52; 78
- sagen, 7; 8; 53; 95; 118; 138; 140
- sammeln, 41; 42; 65
- Sarg, 116
- Satz vom Grund, 30; 73
- Schatten, 9; 10; 11; 16; 122
- scheinen, 14; 29; 44; 74; 120; 133;
138; 148
- schicken, 51; 52; 53; 54; 58; 148
- schlafen, 31; 32; 116
- Schlange, 96; 97; 98; 99; 100;
111; 112; 113; 147
- Schmerz, 20; 33; 57; 145; 146
- Schrecken, 102
- Schritt zurück, 45; 62
- Schritte, 30; 81; 102
- schweben, 52; 111
- schweigen, 22; 23; 31; 112; 127
- Schwelle, 144; 147
- Schwere, 28; 98; 99; 103; 104;
105; 106; 111; 112; 144
- Schwermut, 103
- sehen, 15; 18; 47; 103; 134; 136;
140
- Seiende, 10; 12; 14; 15; 18; 19;
23; 24; 25; 26; 28; 36; 37; 38;
39; 40; 42; 43; 45; 46; 51; 52;
54; 55; 60; 62; 63; 65; 66; 69;
70; 75; 80; 82; 83; 86; 89; 90;
91; 96; 97; 98; 101; 102; 103;
104; 105; 107; 110; 112; 113;
115; 117; 119; 131; 134; 135;
144
- Sein, 8; 9; 10; 11; 12; 14; 15; 19;
23; 24; 25; 26; 28; 31; 36; 37;
38; 39; 40; 41; 43; 44; 45; 47;
49; 51; 53; 54; 55; 58; 60; 64;
68; 73; 78; 79; 80; 81; 82; 84;
85; 86; 88; 89; 90; 91; 98; 99;
101; 103; 104; 108; 113; 119;
120; 127; 134; 135; 139; 142;
144
- Sein und Zeit*, 85; 86; 87; 88; 90;
91; 92; 93; 95; 136
- Sein und Denken, 9; 11; 14; 19;
20; 25; 26; 30; 90
- Seinsfrage, 78; 85
- Seinsverlassenheit, 39; 40; 98
- Seinsverständnis, 83; 84; 88; 89;
90
- Seinsweise, 8; 10; 14; 15; 37; 38;
39; 40; 41; 42; 43; 44; 45; 47;
49; 50; 51; 52; 53; 54; 55; 57;
58; 60; 61; 62; 63; 69; 70; 72;
76; 97; 98; 120; 122; 134; 135;
136; 138; 141; 143
- Selbigkeit, 10; 21; 37; 38; 39; 46;
47; 49; 50; 51; 59; 118; 119;
120; 122; 127; 128; 129; 130;
131; 135; 136; 139; 140; 141;
148
- Selbstverständlichkeit, 10; 17; 26;
45; 47; 63; 64; 71; 78; 84; 86;
87; 88; 89; 91; 102; 104
- Sicherheit, 10; 11; 27; 81
- Sich-Zeigen, 28
- singen, 72; 96; 126; 127; 148

- Sinn, 7; 9; 15; 17; 22; 27; 33; 37;
 39; 40; 41; 43; 44; 45; 47; 49;
 52; 54; 59; 60; 62; 63; 64; 66;
 68; 82; 84; 86; 88; 89; 90; 91;
 94; 99; 101; 102; 103; 107; 111;
 123; 134; 135; 136
 Sinnbild, 97; 98; 99; 111; 112
 sinnen, 36; 49; 59; 63; 64; 135;
 136; 144
 Sokrates, 15
 Sonne, 14; 15; 46; 47; 48; 59;
 100; 109; 133; 134; 135; 136;
 137; 138; 140; 142; 143; 144;
 148
 Sophokles, 137
 Spiegel, 35; 140; 147
 Spiel, 44; 56; 65; 75; 81; 100;
 106; 113; 133; 138; 140
 Sprache, 15; 16; 17; 19; 20; 27;
 28; 29; 30; 31; 32; 33; 34; 41;
 42; 53; 62; 63; 64; 65; 68; 69;
 70; 71; 72; 73; 74; 75; 76; 78;
 88; 91; 97; 117; 118; 119; 120;
 121; 122; 127; 128; 129; 130;
 131; 132; 133; 135; 138; 139;
 146
 sprechen, 13; 16; 22; 41; 45; 47;
 65; 67; 68; 69; 72; 74; 102;
 120; 123; 125; 127; 132
 Sprechen über, 78
 Sprung, 14; 73
 Stamm, 40; 57; 117; 121
 Standpunkt, 78; 81
 Stätte, 37; 38; 41; 45; 60; 126;
 144
 Stein, 13; 38; 43; 77; 78; 101;
 102; 107; 109; 133; 139; 143;
 144; 145; 146; 147
 Stempel, 134
 sterben, 20; 141
 sterbenkönnen, 110
 Sterblichkeit, 20; 29; 32; 74; 76;
 132; 146
Stereoskopie, 139
 Stern, 29; 34; 140
 Stille, 73; 74; 122
 Stimme, 7; 34; 73; 111
 Stimmung, 94; 95; 115
 Stolz, 111; 112; 113
 Störung, 96
 Strecke, 48; 64; 113
 Strom, 8; 13; 16; 58; 59; 126
 Subjekt, 10; 19; 48; 66; 70; 71;
 120
 Subjektivität, 10; 134
 Subjektivität, 10; 62; 134; 135
symbolon, 27; 32
syntaxis, 15
synthesis, 65
 System, 10
 Systematik, 67; 78
 Tag, 29; 88; 125; 143; 147
technê, 42; 43; 52; 55; 58; 62
 Technik, 17; 42; 43; 60; 80; 88;
 97; 98; 117; 133; 135; 136; 140;
 142
telos, 44
temenos, 36; 37
temnein, 28; 36
 Tempel, 31; 36; 37; 38; 39; 41;
 53; 56; 58; 62; 143
templum, 28; 29; 31
thaumazein, 138
theion, 23; 24; 101; 107; 109
 Theologie, 23; 24; 26; 54; 103
 theoretisch, 68; 90
 Tiefe, 20; 34; 139; 140; 147
 Tier, 13; 62; 77; 96; 97; 100; 101;
 102; 104; 105; 106; 107; 108;
 109; 110; 111; 113; 134
tiktô, 42; 69
 Titan, 43
 Tod, 20; 44; 57; 91; 92; 94; 110;
 116; 141
 Ton, 13; 14; 16; 63; 65; 69; 71;
 72; 75; 115; 145
 Tonlosigkeit, 72
 Totenbaum, 116; 120
 Tradition, 78; 79; 86
 Trakl, G., 146
transcendens, 28; 85; 86

- transitiv, 79; 95
 transzendent, 79; 85
 Transzendentalphilosophie, 85
 Trauer, 115; 116; 119; 124
 Traum, 31
- über, 12; 13; 22; 24; 38; 41; 49;
 52; 54; 64; 78; 83; 86; 93; 94;
 95; 97; 102; 103; 105; 112
 übereilen, 119
 Übergang, 15; 48; 50; 52; 70; 139
 Übermacht, 24
 Übermaß, 32
 Übermensch, 108
 Überraschung, 81; 139
 Überreichen, , 34; 44; 145; 147
 übersinnlich, 9; 97; 99; 134
 Umkreis, 22; 43; 45; 72; 83; 106;
 108; 109; 110; 113; 117
 Umring, 101; 102; 106; 107; 147
 Umriß, 26
 unabhängig, 25; 28; 55; 63
 Unbedürftigkeit, 87
 Unbeständigkeit, 56
 Unbezüglichkeit, 25; 89; 91; 92;
 94; 131
 Unentschiedenheit, 14; 23; 25; 26;
 31; 32; 33; 34; 39; 46; 50; 54;
 72; 75; 79; 80; 82; 83; 85; 86;
 95; 128; 140; 141; 142; 147;
 148
 ungeschützt, 82
 Unheimlichkeit, 72; 92; 94
 unmittelbar, 32
 Unmittelbarkeit, 33
 unscheinbar, 7; 8; 10; 11; 16; 36;
 37; 39; 40; 41; 42; 44; 45; 46;
 47; 48; 49; 52; 53; 57; 59; 60;
 61; 62; 63; 64; 66; 67; 69; 70;
 71; 75; 77; 81; 91; 92; 93; 94;
 96; 97; 99; 100; 101; 102; 104;
 105; 110; 115; 122; 131; 135;
 137; 141; 142; 143; 144
 Unterbrechung, 84; 91
 Untergang, 9; 29; 34; 60; 134;
 136; 137; 138; 140; 141; 142
- untergehen, 29; 35; 37; 98; 133;
 135; 137; 138; 140
 Unterschied, 14; 33; 60; 86; 98;
 102; 103; 144
 Unterschiedenheit, 14; 27; 46; 52
 Unterschiedslosigkeit, 20; 33; 52;
 62
 unterwegs, 14; 28; 44; 128; 136
 Unüberholbarkeit, 91
 Unverhältnismäßigkeit, 51; 64; 89;
 95; 102; 110
 Unwahrheit, 25; 87; 121
 Un-Wahrheit, 24
 unwegsam, 11
 Unwegsamkeit, 11; 12; 130
 Unzeit, 55; 129; 141
 Ursprung, 29; 33; 42; 43; 48; 49;
 74; 79; 105
- verbal, 65
 verborgen, 18; 23; 26; 27; 120
 verfallen, 92
 Vergegenständlichung, 37; 38; 39;
 40; 41; 42; 45; 50
 Verhältnis, 18; 26; 27; 33; 40; 45;
 51; 53; 61; 68; 69; 75; 78; 79;
 80; 88; 95; 101; 107; 110; 125;
 133; 134
 verlassen, 33; 130
 Verlassenheit, 98; 134; 139
 Verlegenheit, 83; 115
 verlieren, 49
 Verlust, 10; 62; 115; 116; 118;
 123; 124
 Vermittlung, 52
 Vermuten, 84
 Vernichtung, 115
 verrechnen, 51; 52; 53; 65; 88
 versammeln, 44; 53; 66; 143
 Versetztsein, 102; 115
 Versetzung, 10; 15; 26; 105
 Verstellung, 87; 112; 113
 Verstrickung, 79
versus, 68
 Verwandlung, 7; 9; 11; 12; 36; 42;
 46; 50; 76; 79; 81; 83; 84; 95;

- 100; 101; 102; 111; 113; 134;
 135; 143
 Verweigerung, 57; 72; 74; 93; 115;
 118
 Verwirrung, 24; 29
 Verzicht, 68; 70; 115; 118; 125
 Vesta, 41
 Vogel, 96; 97; 103; 109; 110
 Vollendung, 23; 31; 33; 59; 72;
 120; 142
 Vorbeigang, 58; 128
 Vorbereitung, 17; 28; 33; 101; 123
 Vorenthalt, 72; 74; 93; 115; 118;
 123; 141
 vorhanden, 90; 97; 103; 105; 108;
 137
 vorprädikativ, 80
 Vor-Schein, 119
 vorstellen, 10; 12; 13; 19; 20; 21;
 22; 25; 29; 30; 31; 33; 56; 65;
 67; 69; 70; 71; 118; 119; 121;
 122; 130
 Vorstellung, 10; 17; 19; 21; 65; 66
 vorweltliches Etwas, 90
 vorwissenschaftlich, 10; 49

 Wabe, 48; 50; 72
 Wachs, 45; 46; 48; 49; 50; 51; 53;
 58; 63; 66; 70; 72
 Wahnsinn, 135; 136
 wahren, 15
 Wahrheit, 16; 23; 25; 27; 28; 29;
 43; 46; 50; 57; 62; 65; 87; 89;
 95; 100; 103; 107; 109; 112;
 117; 121; 137; 142; 148
 Wald, 116; 117; 119; 122; 132
 Wanderschaft, 56; 86
 Wanderung, 46; 57; 59
 wecken, 33; 102
 Weg, 7; 8; 11; 14; 30; 33; 44; 49;
 50; 51; 53; 60; 68; 73; 74; 79;
 83; 85; 88; 91; 92; 94; 107;
 116; 128; 129; 130; 136; 139;
 142
 Weiher, 147
 weilen, 143

 Weise, 43; 46; 47; 49; 50; 51; 53;
 54; 55; 58; 59; 64; 67; 69; 72;
 73; 74; 75; 76; 78; 82; 93; 97;
 98; 100; 102; 103; 106; 111;
 116; 117; 119; 120; 130; 133;
 135; 136; 138; 144
 Weite, 24; 49; 63; 74; 75; 93; 98;
 112; 132; 136; 143; 147
 Welt, 8; 10; 19; 38; 40; 44; 49;
 50; 54; 56; 58; 59; 62; 70; 75;
 87; 88; 90; 91; 99; 102; 107;
 115; 116; 117; 118; 119; 120;
 124; 127; 128; 134; 136; 139;
 143; 144; 147
 Weltarmut, 101; 106; 107; 143
 Weltkrieg, 20
 Weltlosigkeit, 9; 72; 75; 88; 101;
 116; 135; 143; 144; 146; 147
 Werk, 57; 78; 92; 120; 143
 Werkzeug, 42; 53; 65; 68
 Wesen, 7; 11; 14; 15; 17; 19; 21;
 23; 25; 27; 36; 37; 39; 40; 41;
 42; 43; 44; 45; 46; 47; 48; 49;
 50; 51; 54; 55; 56; 57; 59; 60;
 61; 62; 63; 64; 66; 68; 70; 73;
 74; 78; 80; 84; 88; 93; 95; 98;
 100; 101; 104; 105; 106; 107;
 108; 112; 113; 115; 119; 120;
 122; 123; 134; 138; 140; 141;
 143; 145
 wesenlos, 60; 62; 64
 Wesenstatsache, 17; 26; 40; 138;
 142
 Wesensvermutung, 40; 142
 Widerfahren, 19; 21
 Wiederkehr, 98; 99; 100; 101; 111;
 119
 Wiesen, 50
 Wille zur Macht, 99
 Wille, 11
 Wind, 12; 13; 63; 126
 Winter, 12; 83; 101; 140; 142
 Wirbel, 11
 Wirklichkeit, 38; 39; 40; 41; 42;
 44; 60; 61; 63; 135
 Wirksamkeit, 38

- Wirkungszusammenhang, 39
 Wissenschaft, 10; 24; 36; 38; 67;
 80; 81; 90; 105; 107; 121; 122;
 133; 138
 Wissenwollen, 11; 12; 13; 33; 76;
 123; 124; 125; 126; 127; 130
 wohnen, 15; 40; 44; 55; 56; 57;
 59; 61; 74; 77; 97; 117; 148
 Wort, 11; 13; 16; 17; 20; 22; 25;
 26; 27; 28; 29; 31; 32; 42; 47;
 48; 51; 53; 54; 56; 57; 63; 64;
 65; 69; 74; 75; 79; 82; 84; 85;
 88; 93; 94; 95; 98; 105; 117;
 120; 122; 123; 127; 129; 135;
 138; 140; 143; 145; 146
 Würde, 18; 77
 Wurzel, 18; 121; 130; 131
 Wurzelboden, 131

 zählen, 41; 48
 Zeichen, 18; 83; 90; 112; 113;
 124; 125; 138; 140; 141; 142;
 147; 148
 zeigen, 53; 112; 122
 Zeit, 9; 22; 32; 37; 40; 41; 44; 49;
 54; 55; 57; 58; 59; 65; 71; 81;
 83; 84; 92; 93; 94; 100; 127;
 129; 137; 141
 Zeitlichkeit, 55; 78; 84; 94
 Zeitung, 116
 Zerstörung, 32; 54; 88
 Ziel, 44; 83; 98
 Zitelosa, 129; 141
zōion logon echon, 62; 63; 64; 69
 zueinander, 19
 zueinanderfinden, 28; 71; 135
 Zug, 15; 90; 97
 Zugang, 8; 84; 92; 104; 132
 Zugänglichkeit, 79; 84; 86; 91
 Zugvogel, 97
 Zukunft, 55; 56; 58; 59; 84; 93;
 94; 119; 141; 145
 zusammengehören, 27; 51; 59; 63;
 69; 70; 110; 119; 127
 zustellen, 130
 zweideutig, 25; 26; 79; 80; 113
 Zweig, 129
 Zwiesel, 129
 Zwiespalt, 79; 139; 147
 zwischen, 12; 14; 16; 18; 30; 31;
 32; 37; 39; 44; 48; 50; 59; 60;
 62; 73; 82; 128; 130; 144

Philosophische Schriften

- 3 Martyn P. Thompson (Hrsg./Ed.) unter red. Mitarbeit von / with the editorial assistance of Susan Nurmi-Schomers: **John Locke und / and Immanuel Kant.** Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz / Historical Reception and Contemporary Relevance. XIII, 413 S. 1991 (3-428-07206-5) DM 98,- / öS 715,- / sFr 98,-
- 4 István M. Fehér (Hrsg.): **Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk.** Ein deutsch-ungarisches Symposium. 211 S. 1991 (3-428-07328-2) DM 98,- / öS 715,- / sFr 98,-
- 5 Ewald Richter: **Heideggers Frage nach dem Gewährenden und die exakten Wissenschaften.** 116 S. 1992 (3-428-07391-6) DM 86,- / öS 628,- / sFr 86,-
- 6 Helmut Jenkis: **Sozialutopien – barbarische Glücksverheißungen?** Ein geistesgeschichtlicher Überblick über die Idee von der vollkommenen Gesellschaft. 1 Abb.; XX, 535 S. 1992 (3-428-07420-3) DM 198,- / öS 1.445,- / sFr 198,-
- 7 Sigbert Gebert: **Negative Politik.** Zur Grundlegung der Politischen Philosophie aus der Daseinsanalytik und ihrer Bewährung in den Politischen Schriften Martin Heideggers von 1933 / 34. 204 S. 1992 (3-428-07585-4) DM 98,- / öS 715,- / sFr 98,-
- 8 Karl Graf Ballestrem: **Naturrecht und Politik.** 195 S. 1993 (3-428-07670-2) DM 98,- / öS 715,- / sFr 98,-
- 9 Walter Hoeres: **Offenheit und Distanz.** Grundzüge einer phänomenologischen Anthropologie. 456 S. 1993 (3-428-07542-0) DM 98,- / öS 715,- / sFr 98,-
- 10 Stephanie Bohlen: **Die Übermacht des Seins.** Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen. 387 S. 1993 (3-428-07902-7) DM 128,- / öS 934,- / sFr 128,-
- 11 Günter Meuter: **Der Katechon.** Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit. 553 S. 1994 (3-428-08143-9) DM 128,- / öS 934,- / sFr 128,-
- 12 Dirk Otto: **Das utopische Staatsmodell von Platons Politeia aus der Sicht von Orwells Nineteen Eighty-Four.** Ein Beitrag zur Bewertung des Totalitarismusvorwurfs gegenüber Platon. Summary; 341 S. 1994 (3-428-08176-5) DM 118,- / öS 861,- / sFr 118,-
- 13 Jörg Wernicke: **Denken im Modell.** Theorie und Erfahrung im Paradigma eines pragmatischen Modellbegriffs. 480 S. 1994 (3-428-08224-9) DM 138,- / öS 1.007,- / sFr 138,-
- 14 Michael Großheim: **Ökologie oder Technokratie?** Der Konservatismus in der Moderne. 159 S. 1995 (3-428-08399-7) DM 98,- / öS 715,- / sFr 98,-

- 15 Ewald Richter: **Ursprüngliche und physikalische Zeit.** Abb.; 177 S. 1996 (3-428-08522-1) DM 98,- / öS 715,- / sFr 98,-
- 16 Dietmar Köveker: **Grenzverhältnisse.** Kant und das „Regulative Prinzip“ in Wissenschaft und Philosophie. 325 S. 1996 (3-428-08637-6) DM 118,- / öS 861,- / sFr 118,-
- 17 Joachim S. Hohmann (Hrsg.): **Beiträge zur Philosophie Eduard Sprangers.** Frontispiz; 349 S. 1996 (3-428-08540-X) DM 148,- / öS 1.080,- / sFr 148,-
- 18 Manfred Kindl: **Philosophische Bewertungsmöglichkeiten der Abtreibung.** 231 S. 1996 (3-428-08816-6) DM 118,- / öS 861,- / sFr 105,-
- 19 Michael Grimminger: **Revolution und Resignation.** Sozialphilosophie und die geschichtliche Krise im 20. Jahrhundert bei Max Horkheimer und Hans Freyer. 299 S. 1996 (3-428-08778-X) DM 92,- / öS 672,- / sFr 83,50
- 20 Daniela Neu: **Die Notwendigkeit der Gründung im Zeitalter der Dekonstruktion.** Zur Gründung in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“ unter Hinzuziehung der Derridaschen Dekonstruktion. 403 S. 1997 (3-428-08737-2) DM 124,- / öS 905,- / sFr 110,50
- 21 Georg Mohr / Ludwig Siep (Hrsg.): **Eric Weil – Ethik und politische Philosophie.** 185 S. 1997 (3-428-08873-5) DM 98,- / öS 715,- / sFr 89,-
- 22 Holger Helting: **Heidegger und Meister Eckehart.** Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken. 81 S. 1997 (3-428-09082-9) DM 68,- / öS 496,- / sFr 62,-
- 23 Gerhard Ruff: **Am Ursprung der Zeit.** Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten „Freiburger Vorlesungen“. 162 S. 1997 (3-428-09040-3) DM 96,- / öS 701,- / sFr 87,-
- 24 Rudolf Langthaler: **Nachmetaphysisches Denken?** Kritische Anfragen an Jürgen Habermas. 426 S. 1997 (3-428-08939-1) DM 116,- / öS 847,- / sFr 103,-
- 25 Jürgen Gedinat: **Werk oder Produkt.** Zur Frage nach dem Seienden der Kunst. 182 S. 1997 (3-428-08990-1) DM 78,- / öS 569,- / sFr 71,-
- 26 Claude Ozankom: **Herkunft bleibt Zukunft.** Das Traditionsverständnis in der Philosophie Marcien Towas und Elungu Pene Elungus im Lichte einer These Martin Heideggers. 240 S. 1998 (3-428-08724-0) DM 86,- / öS 628,- / sFr 78,-
- 27 Hans-Christian Günther: **Aletheia und Doxa.** Das Proömium des Gedichts des Parmenides. 89 S. 1998 (3-428-09561-8) DM 82,- / öS 599,- / sFr 74,50

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

ISSN 0935-6053
ISBN 3-428-09689-4