

BORISLAV MIKULIĆ

Sein, Physis, Aletheia

Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit
im »ursprünglichen« Seinsdenken
Martin Heideggers

Königshausen & Neumann

EPISTEMATA

WÜRZBURGER WISSENSCHAFTLICHE SCHRIFTEN

Reihe Philosophie

Band XLI — 1987

Borislav Mikulić

SEIN, PHYSIS, ALETHEIA

Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit
im „ursprünglichen“ Seinsdenken
Martin Heideggers

Königshausen + Neumann
1987

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen und mit Unterstützung des
Deutschen Akademischen Austauschdienstes

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Mikulić, Borislav:

Sein, Physis, Aletheia : zur Vermittlung u. Unmittelbarkeit im „ursprünglichen“ Seinsdenken Martin Heideggers / Borislav Mikulić. — Würzburg : Königshausen und Neumann, 1987.
(Epistemata : Reihe Philosophie ; Bd. 41)
ISBN 3-88479-320-9

NE: Epistemata / Reihe Philosophie

© Verlag Dr. Johannes Königshausen + Dr. Thomas Neumann, Würzburg 1987
Satz und Druck: Königshausen + Neumann — Bindung: Tritsch, Würzburg
Alle Rechte vorbehalten
Umschlag: Hummel / Homeyer
Auch die fotomechanische Vervielfältigung des Werkes oder von Teilen daraus
(Fotokopie, Mikrokopie) bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags
Printed in Germany
ISBN 3-88479-320-9

Die vorliegende Arbeit, eingereicht als Dissertation bei der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen im Wintersemester 1986/87, ist als Versuch einer kritischen Auseinandersetzung mit Heidegger entstanden, indem dessen "Denkwege" in das "anfangliche" Philosophieren nachgegangen wurde. Trotz dieser Anstrengung wurde Heidegger nicht ausgeschöpft: zum Teil bewußt, aus Unwillen, seine Geschichte bloß nachzuerzählen, zum Teil aber aus Ohnmacht, den Inhalt und die Dichte seines immer im Entzug bleibenden Denkens entsprechend zu erfassen. Ob die Analyse - die stellenweise besser in den Anmerkungen fundiert ist - dadurch auf "Holzwege" geraten ist, möge sich durch Kritik zeigen.

Dafür aber, daß dieses "Symphonischschreiben" auch lesbar geworden ist, gilt mein nicht genügend zu betonender persönlicher Dank Herrn Prof. Klaus Hartmann, dem engagierten Betreuer dieser Arbeit.

B.M.

INHALTSVERZEICHNIS

Zur Einleitung: Heideggers Anspruch auf "Ursprünglichkeit"	1
Kapitel I: DESTRUKTION DER ONTOLOGIE UND ZEITBEGRIFF	
1. Die Zeit als Sinn des Seins und das hermeneutische Apriori	9
2. Die Endlichkeit der Zeit und die "Ekstase" der Zu-kunft	20
3. "Innerzeitigkeit" und die Transzendenz der Zeit (Heidegger versus Aristoteles und Hegel)	35
4. Transzendenz und Ursprünglichkeit (Zu Heideggers Kant-Kritik)	50
Kapitel II: SEIN UND WAHRHEIT	
1. Die Wahrheitsfrage und der hermeneutische Perspektivenwechsel	59
Das εἶναι: ein Exkurs in die Morphologie des "Satzes"	71
2. Zum "Ursprung" der Wahrheit: "Physis" und "Sein"	81
3. Exkurs zu Aristoteles: φύσις und οὐσία	95
Kapitel III: HERAKLIT UND PARMENIDES UND DIE FRAGE DES "ANFÄNGLICHEN" SEINS	120
1. Heraklit und das oblique Zeitdenken	122
2. Parmenides und das Denken "des" Seins	165
3. "Gebrochene" Ursprünglichkeit	205
Kapitel IV: NIETZSCHE CONTRA HEIDEGGER	248
1. Nietzsches Wahrheitsressentiment und der Sein-Werden-Gegensatz	250
2. Der "Leib" als Leitfaden zur Weisheit und der Wille zur Macht	269
3. Das "Werden der Wahrheit" bei Nietzsche und das Sein-Wahrheit-"Verhältnis" bei Heidegger	298

Kapitel V:	DAS "URSPRÜNGLICHE" SEIN ALS "GESCHEHEN"	310
	1. Sein als "Schickung" der Wahrheit	313
	2. Sein als "Ereignis": Erinnerung an die Zeit (1962)	341
	3. Zur Kritik der ontologischen Unmittelbarkeit (Mit einem Exkurs zu Adornos Heidegger-Kritik)	353
ANMERKUNGEN		370
LITERATURVERZEICHNIS		437
NAMENREGISTER		443

Zur Einleitung: Heideggers Anspruch auf "Ursprünglichkeit"

Etwas mag bei der ersten Begegnung mit Heideggers Lektüre befremdlich wirken, von seiner Sprache bis zu seinen minutiösen Analysen sowohl in *Sein und Zeit* wie auch in allen darauf folgenden Veröffentlichungen. Doch am befremdlichsten erscheint der Anspruch eines Philosophen, der zweieinhalb Jahrtausende nach den ersten Anfängen des "abendländischen Denkens" zu philosophieren beginnt, trotz immenser Studien der Philosophiegeschichte die Eigenart eines "anfänglichen" Denkers haben zu wollen. Dieser Anspruch wäre vollkommen naiv, wenn Heidegger selbst philosophisch naiv gewesen wäre. Dagegen zeugen dessen zahlreiche philosophiegeschichtliche Interpretationen, aber es ist trotzdem nicht leicht, sich im Hinblick auf Heideggers widerspruchsvolle Position im klaren zu sein, sei es in systematischer oder in historischer Hinsicht.

Heideggers Anspruch auf eine ursprüngliche Denkposition besteht freilich nicht darin, der erste und beste Philosoph zu sein, auch nicht darin, die gesamte Denkgeschichte ignorieren zu können, als hätte es seit den von ihm bevorzugten Vorsokratikern nichts Wesentliches mehr gegeben. Seine Idee der "Ursprünglichkeit", die er eigentlich nirgends explizit oder gesondert reflektiert oder gar auf sich selbst bezieht, ist hingegen eher systematischer als historischer Herkunft. So ist auch der philosophiehistorische Aspekt seiner Rede vom "ursprünglichen Denken", den wir in der bevorstehenden Analyse hauptsächlich berücksichtigen werden, gerade von dem systematischen her zu verstehen. Das hängt wohl mit Heideggers phänomenologischer Schulung zusammen, die bekanntlich die Grundlage seiner schon frühen Beschäftigung mit griechischer, zumal Aristotelischer Philosophie war, wie es *Sein und Zeit* und die neulich in der Gesamtausgabe erschienenen Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles von 1921/1922 bezeugen.

Für den von Heidegger gemeinten Sinn der "Ursprünglichkeit" ist seine kritische Einstellung zu Husserls Phänomenologie charakteristisch und nicht deren direkte Übernahme. Heidegger kritisiert, wie bekannt, Husserls Ideen der "Intentionalität" und "Gegenständlichkeit" als grundlegender "Gegebenheitsweisen" des Verhältnisses zwischen "Subjekt" und "Objekt" und sucht nach ihrer "ursprünglicheren Seins-weise". Die Rede von der "Seinsweise" erscheint sodann als die Grundlage, auf der Husserls Phänomenologie des Erkenntnisaktes als ideeller Gegebenheitsweise des Subjekt-Gegenstand-Verhältnisses in eine eigenartige Hermeneutik des "konkreten" Daseins verarbeitet wird. Das Wesen des Subjekts, d.h. seine ursprünglichste "Gegebenheitsweise", sei nicht Intentionalität (zumal nicht die der reinen Erkenntnis), sondern das "In-der-Welt-Sein". Mit diesem Ausdruck bezeichnet Heidegger den grundlegenden Seinsmodus des gemeinten "Subjekts" und den Horizont, auf dem die "Weltimmanenz" als Kriterium der Rede von der "Erschlossenheit" von Sein, Dasein und innerweltlich Seiendem herausgestellt wird.

Der ursprünglich kritisch gemeinte Sinn der "Ursprünglichkeit" entlastet somit diese Idee von dem Verdacht einer unreflektierten Naivität, jedoch vorerst nur in bezug auf ihren Ausgangspunkt. Heidegger hat die Phänomenologie mit seiner "Verweltlichung" der reinen Intentionalität um eine ganze Welt bereichert: die ursprüngliche Begegnung von "Subjekt" und "Gegenstand" sei nur praktisch, im Sinne einer konkreten Existenzhermeneutik, auslegbar, weil das "Phänomen" nicht anders denn als komplexe Struktur gesehen werden kann, und zwar wiederum nicht als intentionaler Gegenstand eines rein intentional konzipierten Subjekts, sondern als das "sich-an-ihm-selbst-zeigende" Verhältnis beider in ihrer allerursprünglichsten "Gegebenheitsweise" qua "In-der-Welt-Sein" und "Innerweltlichkeit", auf daß umgekehrt auch das "Subjekt" selbst in die genannte phänomenale Struktur einbezogen werden kann. Das "Phänomen" erscheint sodann als das "Sich-an-ihm-selbst-zeigende" im wesentlichen Bezug auf die Zugangsweise des Daseins, das dadurch in das als Verhältnis gedachte Phänomen selbst hineingehört. Das Dasein ist für Hei-

degger aus der phänomenalen Welt nicht wegzudenken oder gar ausserhalb Ihrer zu thematisieren.

Darin zeigt sich das von Heidegger abgewandelte Verständnis des maßgeblich gebliebenen Husserlschen Ideals "Zu den Sachen selbst". Die Phänomenologie ist, wie es Heideggers Ausführungen in § 7 von *Sein und Zeit* bezeugen, die Rede der Phänomene selbst. Der Sinn von "Ursprünglichkeit" zeigt sich dann in einer noch komplexeren Weise: die Gegebenheitsweise des Daseins (genauer: dessen "Seinsweise") samt seiner "Akte" ist In-der-Welt-Sein und darin liegt die Neutralisierung seines Subjektstatus. Die "Ursprünglichkeit" bedeutet für Heidegger sodann zunächst die nicht subjektiv vermittelte Weise des "Sich-selbst-Zeigens" des Phänomens, sei dieses "subjektiv" (daseinsmäßiges Seiendes) oder "objektiv" (innerweltliches Seiendes) gegeben. Jene stellt für Heidegger eine hermeneutische Auflösung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses in der Rede von "Konkretem" dar. Die Umwandlung der Phänomenologie der reinen Intentionalität in eine "Phänomenologie" der Weltstrukturen betrifft insbesondere das "Dasein" (Mensch). Es wird seines subjektiven Status enthoben zugunsten einer ursprünglichen Seinsweise, die ihm seine ontische "Vorrangigkeit" im Sinne eines "verstehenden Verhältnisses" zum Sein und "umsichtigen Besorgens" des Innerweltlich Seienden gewährt.

Das ist in der Tat eine wesentlich andere Auslegungsebene als die Husserls, dennoch wollen wir uns hier nicht in eine Herausarbeitung des Unterschieds zwischen Husserl und Heidegger vertiefen. Wir wollen dagegen Heideggers Position in einer Art genealogischer Sichtung von innen heraus darstellen. Es wird sich nämlich zeigen können, daß Heideggers Philosophieren, wiewohl es sich im Laufe von etwa fünfzig Jahren geändert hatte, auf der grundlegenden Idee der Ursprünglichkeit qua Autonomie des Phänomens in dessen Erscheinungsweise beruht, worunter auch das alte "Subjekt" fällt. Es ist gerade dieses Verständnis der Ursprünglichkeit gewesen, das Heidegger dann, zumal nach der sogenannten "Kehre", mit immer stärkerer Emphase philosophiegeschichtlich zu legitimieren versuchte.

Heideggers weiterer Denkweg wird nicht ein historischer in dem Sinne, daß er die Denkweise der Philosophie vom Anbeginn der abendländischen Denktradition für einzig maßgeblich gehalten hätte, dieser Weg ist vielmehr ein denkimmanenter in dem Sinne, daß die ursprüngliche Erschlossenheit als grundlegende Denksituation die Denkgeschichte selbst bedingt. Der auf diese Weise markierte Weg in die Denkgeschichte ist gleichwohl nicht geradlinig. Die Denkphase von **Sein und Zeit** bindet Heidegger an Aristoteles und an dessen Lehre vom **Logos** als "entbergender Rede". Doch der Perspektivenwechsel von **Sein und Zeit** ab, den wir als sich durchhaltende, aber erst später explizit werdende Wider-rufung der "entdeckenden" Rolle des Daseins konstatieren werden, führt ihn weiter zurück zu den "anfänglich denkenden" Vorsokratikern Heraklit, Parmenides und Anaximander. Die Zeichen dieses Weges sind jedoch bereits in **Sein und Zeit** sichtbar sowie der Leitfaden dazu: die "Ursprünglichkeit" des Seins, die jetzt immer klarer den Charakter eines "Geschehens" annimmt. Mit dem genannten Perspektivenwechsel geschieht nämlich eine in der Heidegger-Literatur¹ bislang nicht eigens thematisierte Wandlung der sogenannten "Gegebenheitsweise" der Welt in die Weise eines "Sich-gebens", das die "Welt" für Heidegger überhaupt erst stiftet. Hinter diesem "Sichgeben" steckt unverkennbar das "Sein".

Der Wandel des passivischen Aspekts ("gegeben sein") in den reflexiv-aktiven ("sich geben") ist bei Heidegger keinesfalls unmotiviert. Daran zeigt sich eben genau, was bei ihm in der Tat abgewandelt wird. Die "Gegebenheitsweise" des Daseins, die sich Heidegger phänomenal als "seinsverstehendes Verhältnis" zeigt, hat explizit den Charakter des Entdeckens. Weil aber dies ein Entdecken des prinzipiell erschlossenen innerweltlichen Seienden ist und weil sich das ursprüngliche In-der-Welt-Sein des Daseins als dessen Geworfenheit in die Welt zeigt, wird die quasi-aktive Gegebenheitsweise des Daseins, d.h. seine hermeneutische, weltimmanente Zugangsweise zum Sinn des Seins, der sogenannte "Entwurf" mit der Kehre dem Sein vererbt. Dadurch gewinnt das Sein seine im Ansatz von SuZ schon impli-

zierte und hintergründig wirkende "Gegebenheitsweise" als unmittelbares "Sich-geben" ("Entbergung") in der Entborgenheit des Seienden zurück, mit dem Unterschied, daß die Entborgenheit des Seienden **nach der "Kehre"** die faktische Verborgenheit des Seins darstellt. In SuZ schien, zumindest programmatisch, das Sein durch die Herausarbeitung seines Sinns aus dem "Seienden" heraus zugänglich gewesen zu sein.

Das Paradoxon der sich als Verborgenheit des Seins zeigenden Entborgenheit des Seienden ist bisher so gut wie nie hinreichend problematisiert worden, sondern es wurde hauptsächlich nur gänzlich verworfen oder schlicht hingenommen, mit Ausnahme allerdings von Interpreten wie etwa E.Tugendhat, wie wir später noch zeigen werden. Dies hängt offensichtlich damit zusammen, daß in Heideggers Rede von der "Vergessenheit des Seins" die hintergründige Idee des Ursprünglichen nicht gesehen wird. Das bringt zugleich auch seine berühmte "ontologische Differenz" ins Zwielficht. Es wird sich nämlich zeigen lassen, daß sich die Entborgenheit des Seienden deshalb als Verborgenheit des Seins erweist, weil nur dadurch die subjektive oder irgendeine andere **wirkliche Vermittlung** des "Ursprünglichen" sowie auch dessen Aufhebung als eines Ursprünglichen abgewiesen werden konnte. In SuZ muß Heidegger noch - wegen des hermeneutischen Status des "entdeckenden" Daseins - eine Art Vermittlung des Seins durch die Herausarbeitung seines Sinns aus den Weltstrukturen heraus zwar zulassen, aber nicht eigens anerkennen. Doch angesichts der Transzendenz des sinnstiftenden Seins zeigt sich die genannte hermeneutische Herausstellung des Seinssinns aus den Weltstrukturen heraus in einem anderen Licht: es ist nämlich das Sein, das sich als Sinn von Daseinsstrukturen und von ihnen her durch das entdeckende Dasein herausstellen **läßt**. Gerade darin liegt der doppeldeutige Status des "Seins" in SuZ: es ist als der erst herauszustellende Sinn der Existenz zugleich das leitende ontologische **Apriori** der Daseinshermeneutik, das diese im vorhinein aufzuheben droht.

Heideggers Abstandnahme von SuZ stellt sodann den Versuch

dar, diese Mißverständlichkeit zu lösen. Die Sinngegebenheit des Seins in der Entborgenheit des Seienden, wovon noch SuZ handelt, erscheint jetzt als störend in bezug auf die bezweckte Ursprünglichkeit als die dem Sein inhärierende "Seinsweise". Da Heidegger aber, gleichsam unter dem Zwang der Phänomene - wie Aristoteles sich einmal über Parmenides äußerte -, die "Entborgenheit" (Augenscheinlichkeit) des Seienden nicht leugnen konnte, mußte er eine "ursprünglichere Gegebenheitsweise" des Seins mit der Rede von dessen "Selbstentzug" retten. Das hat ihn ferner veranlaßt, den ursprünglichen Seinsbegriff, wie er ihn bei Parmenides ahnte, noch weiter zu radikalisieren und stillschweigend zwei Seinsbegriffe einzusetzen: Sein als **Seiendheit schlechthin** ("Anwesenheit") und Sein als ein "Sichentziehendes". In diesem doppelten Verständnis von "Sein" spielen auf eigenartige Weise Heraklit und Parmenides zusammen.

Das so angenommene "ursprüngliche Sein" zeigt sich dann **unmittelbar** als ambivalentes "Geschehen" des Seins, nämlich als "verbergende Entbergung", als "Un-Verborgenheit" (d.h. "Unverborgenheit" und "Verborgenheit"), die unter je verschiedenem Aspekt thematisch werden kann: als Geschehen der Wahrheit, als Geben von Zeit, als Schickung der Geschichte, ohne daß dadurch das Sein selbst als "ursprünglicher Ursprung", "ungründiger Grund" je eigens angesprochen würde. Das selbstverbergende Entbergen des Seins im Seienden hinterläßt deswegen keine Spuren von Vermittlung, sei es im Sinne einer Selbstvermittlung, sei es der Vermittlung durch ein Anderes. Dementsprechend hat Heidegger im Laufe seiner Denkwandlungen das Modell eines "aufnehmenden" Denkens entworfen, das nicht Vermittlung leistet, sondern das ursprüngliche Sich-selbst-geben des Seins in verschlüsselten Zeichen entgegennimmt. Dies zeugt nicht so sehr von einer Naivität, am wenigsten von einer unreflektierten, sondern eher von einer problematisch wirkenden Friedlichkeit des Heideggerschen Antisubjektivismus, der sowohl mit der reflektierten pastoralen Einstellung als auch mit den tatsächlichen und möglichen politischen Konsequenzen zu irritieren scheint.

Der "Denkweg" Martin Heideggers hat eine Komplexität der zeitgenössischen Philosophie herbeigeführt, der nur wenige Autoren gerecht werden konnten, wie etwa J.Derrida und E.Tugendhat, allerdings jeder auf spezifische Weise und von unterschiedlichen Denkansätzen her. Der Bezug der vorliegenden Arbeit zu diesen Autoren, namentlich zu dem letzteren, beruht auf Parallelität und Korrespondenz; es wird hier von einem eigenen kritischen Ansatz ausgegangen, der nicht aufgrund bloßer Übernahme hätte genügend entfaltet werden können. Die Sachlage bei Heidegger erscheint viel zu komplex, als daß man sie in einfacher Wiederholung bestimmter, wenn auch wesentlicher Motive ausschöpfen könnte.

Dennoch scheint gerade die Frage der "Ursprünglichkeit" jener Problemkomplex zu sein, auf den Heideggers Philosophieren hin geprüft werden darf, ohne gleichzeitig verkürzt zu werden. Die Rede von der "Ursprünglichkeit" läßt nämlich zumindest so viel Schwierigkeiten aufkommen, daß Heideggers Philosophie heute noch, wenn auch in kritischer Abgrenzung von ihr, theoretisch und praktisch relevant sein kann. Zum Erbe Heideggers gehören sein Antisubjektivismus, seine philosophiegeschichtlichen Interpretationen wie der antiken so auch der neuzeitlichen Philosophie, Interpretationen, die einen unumgänglichen Maßstab des hermeneutischen Verfahrens gesetzt haben, und ferner Heideggers kritische Sichtung der Technik als direkter Folge der subjektmetaphysischen Denkweise. Mit diesen Themen hat er zumal das sogenannte "postmoderne" Denken ausserhalb Deutschlands mitbeeinflusst (das sich auf die neueste Rezeption Heideggers in seiner Heimat niederschlägt²), obwohl er selbst noch in die Reaktion auf Hegels Subjektivismus und somit in die "Postmoderne" hineinzuzuordnen ist.

Auf diesen letztgenannten Themenkomplex konnte in der vorliegenden Arbeit nicht tiefer eingegangen werden. Was hier hingegen mit Nachdruck berücksichtigt werden mußte, ist die auf der Ursprünglichkeitsidee fußende Unmittelbarkeit der Geschichte als eines "Seinsgeschehens", in dem jedoch das Sein selbst oder

ein Sinn von Sein dem Menschen vorenthalten bleibt. Dadurch wird zwar Heideggers Idee einsichtig, daß die Geschichte nicht dem Menschen, sondern dem Sein wesentlich angehört. Dagegen läßt sich die Frage stellen, inwiefern die "Geschichte" dann noch wesentlich einem "im Entzug verweilenden" Sein zugeschrieben werden kann. Heidegger hat offensichtlich zu tiefe Einschnitte in die Denkgeschichte vorgenommen, um auf diese gleichsam post festum kommenden Fragen eine noch zufriedenstellende Antwort geben zu können. Deswegen scheinen seine Analysen selbst interessanter zu sein als die expliziten Resultate, die sich daraus ergeben haben. Dies kann bereits an der vorliegenden Arbeit bestätigt werden, die insgesamt nur durch Heidegger möglich geworden ist, auch wenn sie, insbesondere im zweiten und dritten Teil, wo die entscheidende Kritik an Heideggers Annahme eines anfänglich-ursprünglichen Seinsdenkens versucht wird, hauptsächlich indirekt auf ihn Bezug nimmt und lediglich seinen "Spuren" folgt.

I. DESTRUKTION DER ONTOLOGIE UND ZEITBEGRIFF

1. Die Zeit als "Sinn" des Seins und das hermeneutische Apriori

Die Einleitung zu "Sein und Zeit" ist bekanntlich neben dem vierten Abschnitt von "Kant und das Problem der Metaphysik" Heideggers erster programmatischer Entwurf einer Grundlegung der sogenannten "Fundamentalontologie", die sich zugleich als eine "Destruction" der traditionellen Ontologie versteht. Die Ausarbeitung dieser Destruction wurde für den zweiten Teil des Buches angekündigt, sollte aber in der Daseinsanalyse als konkretem Boden des Philosophierens erst vorbereitet werden. Der Plan des Buches als Durchführung der zwei thematisierten Aufgaben der Daseinsanalyse und der Destruction ist innerhalb der veröffentlichten Fassung von "Sein und Zeit" nicht erfüllt worden. Das bedeutet aber nicht, daß Heideggers ursprüngliche Intention völlig verloren gegangen wäre. Im Gegenteil, diese Intention (die Herausarbeitung des ontologischen Horizontes der ontischen Daseinsanalyse) kommt gerade in der Existenzanalytik voll zum Ausdruck, wenn auch in einer negativen Gestalt: sie tritt allmählich in den Vordergrund der Betrachtung, in dem Maße wie die Daseinsanalyse mit einem in ihr wirkenden und sie hindernden Moment konfrontiert wird. Die Voranstellung der Analyse der Existenz vor die Aufgabe der Destruction der Ontologie, wodurch Heidegger die Verwurzelung der letzteren in der ersteren demonstrieren wollte, signalisiert den Primat einer Instanz, die am Ende des veröffentlichten Teiles von "Sein und Zeit" in ihrem Status widerrufen wird. Diese "Instanz" ist das Dasein als das "primär zu befragende Seiende", das sich auf der ontischen Ebene als das "nächste Seiende" zeigt¹.

Die ontische Nähe bildet für Heidegger das existentielle Faktum, in dem die gegebene Existenzstruktur des mit "Dasein" benannten Seienden erkannt werden soll. Die aber genauso als "faktisch" behauptete "Ferne" des ontologischen Horizontes erklärt sich dann nur aus

dem Bezug zu dem, was in der ontischen Sphäre geschieht: nämlich aus der Tendenz des betreffenden "Seienden" (des Daseins) heraus, "das eigene Sein aus dem Seienden zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der Welt" (SuZ,15). Diese Tendenz wurzelt laut Heidegger im Dasein selbst bzw. in der ihm wesentlich zugehörigen Seinsart, die er unter dem Titel "In-der-Welt-Sein" darlegt (SuZ §§ 12-13). Damit wird die Grundsituation des Daseins angesprochen, in der es - wesentlich in der Welt seiend - der Welt "zuseht", ohne aber das Wesentliche ersehen zu können. In Heideggers Wortlaut:

Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins ist daher der Grund dafür, daß dem Dasein seine spezifische Seinsverfassung - verstanden im Sinne der ihm zugehörigen "kategorialen" Struktur - versteckt bleibt. (SuZ,16)

Mit dieser Aussage, mit der die Verdecktheit der Seinsverfassung des Daseins für dieses selbst als Faktum seiner Existenz behauptet wird, ist explizit diejenige Seinsauslegung des Daseins angesprochen, die sowohl das Dasein als auch das "nicht-daseinsmäßige" Seiende umfassen will: nämlich eine Seinsauslegung gemäß der traditionellen Ontologie in ihren geschichtlichen Wandlungen. Alle Aussagen Heideggers laufen auf eine "Anklage" gegen die Ontologieggeschichte hinaus, sieht er doch in ihr die konkrete Seinsweise des Menschen und nicht nur eine abstrakte Geschichte des Denkens. Die Seinsverdecktheit wurzelt für Heidegger entsprechend in der Seinsstruktur des Daseins und nicht in der "mangelhaften Ausstattung unseres Erkenntnisvermögens" oder "im Mangel einer angemessenen Begrifflichkeit" (SuZ,16). Was uns aus dieser falschen oder zumindest "unergerlichen" Situation hinausverhelfen könne, sei die Zugangs- und Auslegungsart, die dergestalt gewählt werden müsse, daß dieses Seiende sich an ihm selbst und von ihm selbst her zeige, und zwar so, daß die gemeinte Auslegungsart das Seiende so erweise, wie es "zunächst und zumeist" sei: in dessen "durchschnittlicher Alltaglichkeit". Die vom Begriff der Phänomenologie Husserls geleitete Analyse des Daseins führt bei Heidegger in einer "anthropologisch" (so Husserls Einwand gegen Heidegger) abgewandelten Form zur Ausarbeitung der Frage nach dem "Sinn" des Seins von Dasein (SuZ, 16f.).

Der Entwurf der Auslegung auf zwei Ebenen, von denen die ontische eine Vorstufe sein soll, wirft aber zugleich und unumgänglich die Frage auf, was das leitende Moment ihrer "Wiederholung" auf der ontologischen Ebene sei. Als dieses Moment kündigt Heidegger die Idee der Zeit an. Mit der ontischen Ebene verbindet sie in SuZ bekanntlich die "Zeitlichkeit", die den Namen für die grundlegende Existenzstruktur des Daseins abgibt:

Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen. Dieser Nachweis muß sich bewähren in der wiederholten Interpretation der vorläufig aufgezeigten Daseinsstrukturen als Modi der Zeitlichkeit (...) Zum Dasein gehört als ontische Verfassung ein vorontologisches Sein. Dasein ist in der Weise seiend, so etwas wie Sein zu verstehen. Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die Zeit ist (...) Um das einsichtig werden zu lassen, bedarf es einer ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinsverstehenden Daseins." (SuZ,17)

An dieser Stelle rückt nicht nur die "Zeit" als das Hauptthema der philosophischen Rede von "Sein und Zeit" in den Vordergrund, sondern auch die Forderung, das "Sein" als "Zeit" zu verstehen. Es scheint nämlich, daß die Rede vom Sein durch diejenige von der Zeit ersetzt wird, und daß demgemäß die klassische Ontologie als Seinslehre in einer Art Zeitlehre umschlägt. Darin liegt in der Tat Heideggers Herausforderung der ontologischen Tradition, die von ihrem Anfang an bei Parmenides die "Zeit" explizit ausschließt. Aber das Problem, das sich an dieser Stelle des Heideggerschen Buches zeigt, läßt sich auf die Frage zuspitzen: Was wird philosophisch wesentlich Neues dadurch geleistet, daß in der Auslegung eines für die Denkschichte so "verhängnisvollen" Begriffes wie "Sein" (so Heidegger) nach einem anderen gegriffen wird, der keineswegs den Vorteil hat, klarer oder vertrauter zu sein als der erstgenannte?

Schon anhand der bloßen Frage kann man vielleicht eine provisorische Antwort darauf herausstellen: "Zeit" erscheint hier als Leitbegriff, als "Leitfaden", vermittels dessen Heidegger zunächst einmal die fundamentale Analytik durchführen will und von dem aus die Kritik und Destruktion der Ontologie für ihn möglich werden sollen. Erst

von daher könne sich ferner "Zeit" als die zu erreichende Antwort auf die Frage nach dem Sinn von "Sein" zeigen.

Die Analytik des Daseins und die ontologische Explikation des Seins überhaupt vollziehen sich also für Heidegger anhand des Zeitbegriffs. Die Kritik der Ontologie bahnt sich folglich als Kritik am traditionellen Zeitbegriff an und erstreckt sich auf die ganze Geschichte der Ontologie, von Aristoteles bis hin zu Bergson. Der traditionelle Zeitbegriff wird von dieser Auslegungsebene her, deren Grenze phänomenologisch markiert zu sein scheint, wie dies Heideggers frühe Schriften zum Zeitthema bezeugen, als "vulgares Zeitverständnis" abqualifiziert (SuZ,18)². Der Zeitbegriff sei deswegen "vulgar", weil er auf einem fundamental falschen Verständnis der "Zeit" als "Raum-Zeit" beruhe, was für Heidegger letzten Endes dazu führt, daß der traditionelle Ausdruck soviel wie "in der Zeit" bedeuten könne³.

Die Tatsache, daß Heidegger die Seinsfrage unter dem Aspekt der Zeit behandeln will, bedeutet noch nicht, daß er die Begriffe "Sein" und "Zeit" vertauscht, vollzieht sich sein Verweisen von "Sein" auf "Zeit" doch als Frage nach dem Sinn von Sein und nicht als ein Vertauschen von ungeprüften Hauptbegriffen. Das macht den methodischen Charakter der Frage nach dem Sinn aus als Zweifel an der Selbstverständlichkeit, mit der die traditionellen philosophischen Begriffe gehandhabt werden. Schon deswegen wäre die Annahme, Heidegger spiele den Begriff der Zeit gegen den traditionellen Seinsbegriff aus, von Grund auf falsch⁴.

Von der allgemeinen Verständlichkeit des "Seins" spricht Heidegger bekanntlich gleich zu Beginn von "Sein und Zeit": dort setzt er der Annahme einer fraglosen Selbstverständlichkeit des Seinsbegriffs die Emphase der Vergessenheit des Seins entgegen und markiert damit seinen kritischen Ausgangspunkt gegenüber der Tradition. Das Problem besteht für Heidegger darin, daß aus der unmittelbaren, allgemein verständlichen lexikalischen Bedeutung des Verbums 'sein' nicht auch der Sinn des mit diesem Wort Ausgedrückten für das "seinsverstehende und -auslegende" Seiende greifbar sei. Der Unterschied zwischen Bedeutung und Sinn geht für Heidegger so weit, daß er aufgrund dessen von "Epochen" der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins zu sprechen bereit ist. Die Epoche der

Uneigentlichkeit sei die der Bedeutung von "zeitlich" als "In-der-Zeit-seins"; sie erfülle die gesamte Metaphysikgeschichte. Die Epoche der Eigentlichkeit sei die des Sinns von "zeitlich" als eines "Zeitlich-seins", doch sie trete nicht etwa utopisch auf nach der Epoche der uneigentlichen Bedeutung, sondern sie sei von Anfang an da als das "vergessene", aber gleichursprüngliche andere Gesicht der Metaphysikgeschichte, das für das Denken erst einsichtig gemacht werden müsse. Deswegen ist die Epoche der Bedeutung, so ließe sich etwa Heideggers Idee deuten, nicht etwas, wovon mit einem Zukunftsprojekt abgesehen werden kann, sie ist vielmehr immer schon aktuell und mitbestimmend im alltäglichen Sprachgebrauch - dem "Gerede" (SuZ, 18f.).

Die für Heidegger nur scheinbar transparente Bedeutung von Sein als 'sein' wirft das Problem der Sinnbestimmbarkeit von "Sein" erst auf, und zwar aufgrund der gefährlichen Selbstverständlichkeit dieser Bedeutung, die laut Heidegger soviel wie Vergessenheit des Sinns von Sein darstellt. Die "landläufige" Bedeutung von 'sein' sei die epochale Vergessenheit des Sinns von "Sein"⁵.

Mit dieser Thematisierung der Seinsvergessenheit als ersten Charakteristikums der Ontologieggeschichte gewinnt die Idee einer Destruktion der Ontologie ihr Ziel und Motiv: sie wird konkreter bestimmt als eine Destruktion des falschen bzw. "vulgaren" Zeitbegriffs. Diese ist wiederum nicht als ein "Wegräumen" des Zeitbegriffs aus der Ideengeschichte zu verstehen, sondern primär und wesentlich als eine Herausarbeitung der Zeit in ihrem "eigentlichen" Sinn. Aufgrund dieser Differenzierung soll laut Heidegger die Idee der Destruktion zunächst eingeschränkt verstanden werden:

Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das "Heute" und die herrschende Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein. Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat positive Absicht; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt. (SuZ, 23)

Die Destruktion als Aufgabe des Denkens gelangt somit bei Heidegger an eine Kreuzung, an der sich die kritische Absicht in eine "positive" und eine "negative" spaltet und bußt dadurch unversehens an

Radikalität ein: die positive Absicht der Destruktion besteht in der Herausarbeitung, ja Rettung des Sinns von Sein ausgehend von der fundamentalen Analyse der zeitlichen Strukturen des Daseins. Die Ontologie erfährt somit eine Art Metamorphose in eine "Fundamental-ontologie", d.h. sie wird nicht destruiert, sondern erst einmal fundiert. Die "Destruktion" der Ontologie erscheint dann nur noch als Dekonstruktion und Rekonstruktion, deren Radikalität - zumal im Hinblick auf Heideggers Wertung bestimmter Philosophen - genauer geprüft werden müßte.

Die negative Absicht der Destruktion dagegen, die das "Heute" der Behandlungsarten der Ontologiegeschichte treffen soll, bleibt bei Heidegger in der Tat, wie er selbst sagt, unausdrücklich. Er nimmt nur auf wenige Autoren Bezug, wie Dilthey und den Grafen Yorck⁶, oder sporedisch auf Bergson und dessen Zeitauffassung. Diese Dürftigkeit in der Auseinandersetzung mit anderen philosophischen Projekten erklärt sich teilweise aus dem universalen Anspruch auf eine Neufundierung des Denkens, der in Heideggers "Fundamentalontologie" impliziert bleibt. Die negative Absicht der Destruktion trifft daher nicht nur partikuläre (doxographische, geistes- oder problemgeschichtliche) Behandlungsarten der Ontologiegeschichte, sondern implizit auch solche integralen Versuche wie Hegels Philosophiegeschichte. Doch angesichts der Ambition, das ontologische Denken neu zu fundieren, erweist sich solche Kritik als sehr problematisch: Heidegger setzt sich nicht genügend und nicht nachdrücklich von einem philosophischen Konstruktivismus ab, weil er, wie es scheint, diese Gefahr in seinem Denkansatz nicht erkennt. Er setzt lediglich stillschweigend einen fundamentalen Unterschied zwischen seiner philosophischen Frage nach dem Sinn eines Begriffs und anderen Philosophien, die mit Begriffen wie selbstverständlich operierten, voraus. Er versucht zwar, die Zeit nicht als Begriff mit einer neuen Bedeutung zu versehen, er umgeht sogar das Begriffliche an der "Zeit", aber die Zeit als Sinn von "Sein" hinzustellen, hat etwas von der Selbstverständlichkeit, die er anprangert.

Die erste Explikation der Zeit deckt sich in der Daseinsanalyse mit der der "nächsten" phänomenalen Strukturen ("Modi") der Zeit wie Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Geschichte und weltgeschichtliches Geschehen. Die Darlegung der "Weltzeit" wird dadurch zu dem Punkt, an dem die "konkrete ontologische Forschung" für Heidegger einsetzt (SuZ, 19). Mit dieser soll der Hintergrund "freigelegt" werden, vor dem die fundamentalontologische Absicht erscheint. Die Grundlage der beabsichtigten Freilegung bereitet Heidegger in folgenden Schritten vor:

- Alle Forschung (...) ist eine ontische Möglichkeit des Daseins.
 - Dessen Sein findet seinen Sinn in der Zeitlichkeit.
 - Diese jedoch ist die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit des Daseins selbst (...)
 - Die Bestimmung Geschichtlichkeit liegt vor dem, was man Geschichte (weltgeschichtliches Geschehen) nennt.
 - Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und "was" es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, ist es seine Vergangenheit (...) Das Dasein ist seine Vergangenheit in der Weise seines Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft geschieht (...)
 - Diese elementare Geschichtlichkeit des Daseins kann diesem selbst verborgen bleiben.
- (Vgl. SuZ, 19ff.)

Aus diesen Aussagen wird ersichtlich, daß nicht die Zeit, sondern die "Zeitlichkeit" als Horizont und Boden der fundamentalen Existenzanalyse oder als Sinn und Ziel jeden Fragens nach dem Sein überhaupt genannt wird, fängt Heidegger doch die Analyse des Daseins in dessen elementaren Strukturen doch beim ersten "Derivat" der Zeit, der Zeitlichkeit, an. Die Zeit als der gesuchte Sinn des Seins bricht dennoch in der Rede von der "verborgenen elementaren Geschichtlichkeit" als deren Fundament durch, sodaß der ganze Gedankengang an das bekannte "quod erat demonstrandum" erinnert. An dieser Stelle wird nämlich klar, daß Heidegger mit der Idee eines verborgenen Ursprünglichen operiert, und gerade dieser Umstand bringt seine hermeneutische Methode, die im Gang durch das Konkrete (die Phänomene als "Sachen selbst") bestehen soll, ins Zwielficht. Das "Ursprüngliche" erscheint seinerseits als ein die phänomenale Ebene der Auslegung transzendierendes, die Daseinsanalytik aber leitendes Moment. Diese seine positive Rolle droht jedoch, die Autonomie

und den konkreten Charakter der hermeneutischen Methode aufzuheben; Die Daseinsanalyse läuft auf die These hinaus, der Sinn des Seins des Daseins sei Zeitlichkeit; dies ist aber nur dadurch möglich, daß als Sinn des Seins "überhaupt" (nicht nur "des Seins des Daseins") die Zeit vorausgesetzt worden war. Der freizulegende Horizont der Fundamentaleontologie ist nicht nur das Ziel der Hermeneutik der Existenz, sondern auch und primär ihr apriorischer Ausgang. Heidegger wird sich dessen erst bewußt werden, wenn das Endresultat dieser Hermeneutik die Wege des Denkens in die "ontologische" Sphäre gesperrt hat.

Die apriorische Sinnbestimmtheit des Seins als "Zeit" macht somit auf zweierlei aufmerksam: 1) Heideggers Hermeneutik ist von einem "Ursprünglichen" (das "Apriori") geleitet und unterscheidet sich in diesem Punkt kaum noch radikal von der "zudestruierenden" metaphysischen Denkweise, zumal nicht von der des deutschen Idealismus. Darin lassen sich vielleicht die Gründe der erstaunlichen Ähnlichkeit von "Sein und Zeit" und Hegels "Phänomenologie des Geistes" erblicken, auch wenn Heidegger in seinem Buch nicht zu den "eigentlich" ontologischen Analysen vorgedrungen ist. 2) Die Autonomie und der konkrete Charakter der Hermeneutik werden durch das transzendierende Apriori stark gefährdet, weil nämlich der Sinn des Konkreten diesem wesentlich vorausgeht. Dieser Gefahr versucht Heidegger dadurch vorzubeugen, daß er die Hermeneutik der Existenz auf ein Faktum des "Da-seins" zusteuern läßt, das selbst als das Konkreteste schlechthin hervortreten soll: nämlich auf die Endlichkeit. In der Überbetonung der "Endlichkeit" liegt das Novum, aber auch die Falle des von Heidegger als ursprünglich proklamierten Denkens des Seins.

Die Rede von der Endlichkeit des Menschen, diesem unwiderruflichen Faktum der Existenz, verrät Heideggers Radikalisierung der Krise der Subjektphilosophie, wie sie sich nach W.Schulz⁷ beim späten Schelling und dann auch bei Kierkegaard gemeldet hatte: die Machtlosigkeit des Subjekts über das Sein als das grundlegende Faktum seiner Existenz ist ein Erbe, das Heidegger als "Geworfenheit" des Daseins übernimmt. Doch die Rede von der Endlichkeit scheint noch viel mehr zu sein: sie ist nämlich der Punkt in Heideggers Philosophie der Existenz, von dem aus eine Philosophie des Menschen nicht

mehr radikal entworfen werden kann; sie erscheint als die Grenze, an der einerseits die Thematisierung des Menschen als eine hermeneutisierende Deskription der epochal (obwohl universal dargestellten) "condition humaine" a priori entschieden wird, an die aber andererseits die beanspruchte Transzendentalität der Zeit nicht mehr angeschlossen werden kann. Heidegger wird deswegen nichts anderes übrigbleiben, als die (Kantische) Transzendentalität in die Transzenzenz des "Ursprünglichen" (Sein, Sinn, Zeit) umzudenken. Mit dieser Umdeutung der "Transzendentalität" geschieht zugleich die Abhebung des Seinssinns von der Ebene des Daseins. Heideggers berühmte "Kehre" findet u.a. als diese Entfremdung des Seinssinns vom Dasein statt. Sie ist gleichwohl nicht identisch mit der "Hypostase des Seins" als eines "An-sich", wie Adorno in seiner Heidegger-Kritik und die an ihn anknüpfenden Kritiker voraussetzen (vgl. unten Kap. V.3).

Daß Heidegger aber schon in der Einleitung zu "Sein und Zeit", d.h. bevor die Daseinsanalytik durchgeführt worden ist, dem traditionellen Zeitbegriff eine andere Idee von Zeit entgegenstellen kann, erklärt sich gerade aufgrund seines hermeneutischen Apriori, das in der Voraussetzung eines Sinns vorliegt, aber andererseits auch dadurch, daß er den traditionellen Zeitbegriff im voraus (d.h. vor "Sein und Zeit") auf den des Raums zurückgedeutet hatte und jenen von diesem her immer schon verstand. Der traditionelle Zeitbegriff zeigt sich für Heidegger zusammen mit dem Begriff des Raums entweder als radikal verobjektiviert ("hineinprojiziert in das Objektive") oder umgekehrt als "entobjektiviert" im Subjekt qua Anschauungsform des erkennenden Bewußtseins. Im Gegensatz zur Tradition, sei sie antik, mittelalterlich oder neuzeitlich, will Heidegger seine Idee der Zeit nun in einer konkreten Analyse der Daseinsstrukturen legitimieren; das Sein sei je schon das Sein eines Seienden (des Daseins) und könne folglich in seiner Sinnbestimmtheit nur in einem Rückbezug auf dieses Seiende thematisiert werden. Dies leistet Heidegger in der oben bereits dargestellten "elementaren Geschichtlichkeit" des Daseins, die ihm die Grundlage für weitere Schritte verschafft: 1) für die vorbereitende Analyse der Fundamentalstrukturen des Daseins, 2) für eine Kritik an der Geschichte der Ontologie,

in der laut Heidegger das Dasein sich selbst sowie auch "dessen" Sein aus der Welt heraus verstehe, 3) für eine Kritik an Behandlungsarten von "Zeit" innerhalb der Ontologieggeschichte, wie er sie bei Kant vorfindet, wo die Zeit mitsamt dem Raum "durch mannigfache Filiationen und Verbiegungen" zu einer "Angelegenheit des Subjekts" als Bewußtseinsform geworden sei, und schließlich 4) für eine "Wiederholung" der Zeitthematik auf ontologischer Ebene mit der Absicht auf die Explikation der Zeit als "wahren" Sinns des Seins überhaupt.

Aus Heideggers kritischem Abstand zum traditionellen Zeitverständnis, wie dem antik-objektivistischen so auch dem neuzeitlich-subjektivistischen, wird allmählich ersichtlich, daß seine Kritik sich gegen Aristoteles, Hegel und Kant richtet. Seine Aufgabe im Hinblick auf die Tradition versteht Heidegger "als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden" (SuZ,22). Heideggers Behandlung der Ontologieggeschichte unter dem Aspekt der Zeit disponiert ihre Hauptstationen im Fortgang von Aristoteles über Descartes bis hin zu Kant, "dem einzigen und ersten, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimensionen der Temporalität bewegte, sich durch Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ" (SuZ,23). Bei Kant geschehe, so Heidegger, eine Annäherung und zugleich eine Entfernung vom eigentlichen Zeitproblem, weil er "bei allen wesentlichen Fortbildungen" dogmatisch die Position Descartes' übernommen habe; das heißt konkreter: Kant habe die das "Ich denke" des Descartes begründende Transzendentalität der Zeit entweder verkannt oder nicht ernst genug genommen. Den temporalen Charakter der subjektiven Selbstsetzung im "Ich denke" bemängelt Heidegger jedoch bereits in Descartes' Rede vom "cogito" bzw. "sum" (SuZ,24).

Der Weg in die Ontologieggeschichte zeigt sich somit als eine Rückentwicklung des Zeitbegriffs von Kant über Descartes bis zu Aristoteles, d.h. aus der subjektiven in eine ursprünglich objektive Form, und wenn wir Heideggers Idee beachten, den transzendentalen Charakter der Zeit auszuweisen, ist diese Sichtung der Ontologieggeschichte

nicht zufällig. Der von Heidegger gesuchte Zugang zum Phänomen als einem sich selbst Zeigenden scheint nämlich leichter von der Auffassung der Zeit als objektiver Struktur der "Sachen selbst" ausgehen zu können als von der Zeit im Sinne einer Anschauungsform des Bewußtseins, wiewohl seine Hermeneutik nicht in einen Objektivismus fallen will, da das Dasein sowohl "objektiv" als auch "subjektiv" als ein "In-der-Welt-Sein" konstituiert ist. Die Zeitlichkeit als Grundverfassung dieses In-der-Welt-Seins kann für Heidegger nicht mit einer Bewußtseinsform gleichgesetzt, sondern muß existenzhermeneutisch aufgewiesen werden. Heidegger wird deswegen gerade bei Kant eine unerfüllte Möglichkeit der Analyse über das Bewußtsein hinaus in den transzendentalen Ursprung der subjektiven Bewußtseinsformen zurückverfolgen.

Das legt die Vermutung nahe, daß die griechische Spekulation über die Zeit Heidegger vertrauter war als der neuzeitliche Bewußtseinssubjektivismus. Die antike philosophische Spekulation ist laut Heidegger in ihrer Auslegung des Seins des Seienden an der Welt (der "Natur" im weitesten Sinne) orientiert und deswegen gleichsam aus der Zeit gewonnen (SuZ, 25). Die Zeit gehöre für die Griechen "in die Welt", die sie terminologisch als τὰ ὄντα gefaßt hätten: die Zeit sei ontisch bzw. umgekehrt, das Seiende sei "zeitlich", doch im spezifischen Sinne - und darin versucht Heidegger sich von dieser Auffassung der Zeit abzusetzen - der "Gegenwart" als eines bestimmten Zeitmodus, denn Seiendes sei als "Anwesendes" verstanden worden (SuZ, 25f.). Das heißt für Heidegger: es sei wesentlich als Vorhandenes verstanden worden, und werde in seiner Vorhandenheit durch das echlichte "Vernehmen" ("Anschauen" oder νοεῖν) verfestigt. Darauf beruhe, wie Heidegger ausführt, sowohl das antike als auch das neuzeitliche Zeitverständnis:

Die griechische Seinsauslegung vollzieht sich ohne jedes ausdrückliche Wissen um den dabei fungierenden Leitfaden, ohne Kenntnis oder gar Verständnis der fundamentalen ontologischen Funktion der Zeit, ohne Einblick in den Grund der Möglichkeit dieser Funktion, im Gegenteil, die Zeit selbst wird als ein Seiendes unter anderem Seienden genommen, und es wird versucht, sie selbst aus dem Horizont des an ihr unausdrücklich-naiv orientierten Seinsverständnisses in ihrer Seinsstruktur zu fassen. (SuZ, 25f.)

Diese Aussage Heideggers ist zwar, wie unsere Analyse zu Heraklit und Parmenides zeigen soll, zutreffend, doch hinsichtlich der eigentlichen Absicht Heideggers ist sie zumindest irreführend. Denn die griechische Seinsauslegung vollzieht sich unter expliziter Ausschaltung der Zeit, d.h. gerade mit "ausdrücklichem Wissen um den dabei fungierenden Leitfaden", und dies bereits seit Parmenides. Heidegger verwechselt hier die Negation des Zeitcharakters der Anwesenheit des Seienden, den er erst viel später in seinem Anaximander-Aufsatz (1944) genauer darlegen wird, mit der "Seinsvergessenheit". Darin liegen die Gründe der "Konfusion", die Heidegger mit seiner Interpretation der "Griechen", namentlich der Vorsokratiker, angerichtet hat.

Zu dieser Konfusion bei Heidegger führt gerade seine sehr aufschlußreiche Annahme, die "zeithafte Anwesenheit" des Seienden werde durch das "schlichte Vernehmen" zur Vorhandenheit gemacht. Diese Annahme legt die Vermutung nahe, daß was für Heidegger die Zeit zu einem Seienden unter anderem Seienden mache, die Einstellung des anschauenden, "vernehmenden" /Subjekt-/Denkens sei. Es ist sehr paradox, daß Heideggers Fundamentalontologie, die am Leitfaden der Frage nach dem Sinn von Sein auf der Suche nach der Zeit ist, die Subjekt-Objekt-Spaltung im traditionellen Zeitbegriff zu umgehen versucht, ohne sie eigens thematisieren zu wollen. Gerade hier liegen die Gründe dafür, daß das inkriminierte *voiev*, durch das die Zeit im schlichten Vernehmen zum Seienden unter anderem Seienden werde, später gerettet wird als das vom Sein selbst "geheißene" Denken. Das bedeutet lediglich, daß Heidegger die doppelte Rolle des *voiev* nicht erkannt hat oder hat nicht erkennen wollen.

2. Die "Endlichkeit" der Zeit und die "Ekstasik" der Zukunft

Die Zeit als Leitbegriff zur Destruktion der Ontologie erscheint im ersten Teil von SuZ nach der Einleitung erst wieder am Ende dieses Teils. Heidegger versucht dort, nachdem die Analyse von Dasein und Welt durchgeführt worden war, den Schlüsselbegriff seiner Existenzphilosophie, die "Sorge", auf die Zeitlichkeit des Daseins als ontologischen Sinn der Sorge hin zu prüfen und anhand der Zeitlichkeit eine

"ursprünglichere Wiederholung der existentialen Analyse" durchzuführen (SuZ § 66). So erscheint das darauf folgende vierte Kapitel des Zweiten Abschnitts des Ersten Teiles von "Sein und Zeit" (§§ 67-71) unter dem Titel "Zeitlichkeit und Alltäglichkeit" als diese genannte Wiederholung, in der Heidegger seine Position aus der Einleitung im Hinblick auf die Zeit als Sinn des Seins des Daseins zu konkretisieren versucht. Im folgenden wird diese "Wiederholung" nicht noch einmal wiederholt werden, sondern es wird - wie auch im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit - versucht, Heideggers Ansatz genauer zu prüfen. Schon jetzt liegt nämlich die Vermutung nahe, daß die kritische Grenze seines Philosophierens gerade in seinem interpretativen Ansatz zu suchen ist, und nicht in seinen sehr minutiösen und detaillierten Analysen, wo sie aus dem Blick gerät.

Der genannte Ansatz liegt in Heideggers Rede vom "Sinn" (des Seins) vor. In der Einleitung zu SuZ wurde die Zeit als Sinn des Seins angekündigt und am Ende des ersten Teiles konkretisiert sich die Rede vom Sinn des Seins in der Wiederholung der existentialen Analytik des Daseins anhand des Begriffs "Zeitlichkeit". Es wird somit schon hier spürbar, daß der Titel "Sinn" in SuZ nicht eindeutig bestimmt ist, daß er für etwas steht, das sich nicht inhaltlich auf Eines reduzieren und von einem Begriff in Anspruch nehmen läßt. Die Äquivokität dieses Wortes ist gleichwohl nicht begrifflicher Art, etwa im Sinne der Aristotelischen mannigfachen Aussagbarkeit, weil die weiteren Bestimmungen des Sinns, auf die wir gleich zu sprechen kommen, nicht in das Schema eines Begriffes hineinzupassen scheinen. Heidegger redet vom Sinn nämlich so, daß er ihn jeweils "als etwas" herausstellt, und dieses "etwas" erscheint dann selbst auch nicht als ein begrifflich erfaßbarer Inhalt, sondern wird immer weiter so expliziert, daß das explizierende Wort durch ein "als" eingeleitet wird. Das "als" bzw. die vielen "als" bilden für Heidegger die Zeichen auf dem Wege der immer "konkreter" werdenden Rede vom Sinn des Seins.

In SuZ ist diese Konkretisierung auf dreierlei Weise zu konstatieren: Heidegger spricht in der Einleitung zuerst von der Zeit als Sinn des Seins; die existentielle Analyse ergibt dann aber die Sorge als Sinn des Seins des Daseins; schließlich behauptet Heidegger, die Zeitlichkeit

sei der ontologische Sinn der Sorge. Dadurch zeigt sich die Zeit mitteilbar, auf Vermittlungswegen der Sorgestruktur als der Sinn des Seins, und zwar sowohl des Seins überhaupt als auch des Seins des Daseins: die Zeit ist nämlich der ontologische Horizont der Seinsfrage überhaupt, ferner der ontologische Sinn der Sorge und schließlich die "Zeitlichkeit", die die ontische Struktur des In-der-Welt-Seins selbst prägt. Dadurch wird klar, daß der Sinn nicht ein Seiendes "unter anderem Seienden", ein Ding ist, sondern ein aus den Weltverhältnissen ("Daseinsstrukturen") Zuverstehendes. Es ist nach Heidegger überhaupt eine im "Konkreten" verwurzelte Verständlichkeitsstruktur, gleichsam die Vorbedingung jeder Verständlichkeit und Auslegbarkeit der Welt.

Das erklärt Heideggers Bestimmung des Sinns (SuZ § 32), die erklärtermaßen eine "formale" bleiben muß:

Der Begriff des Sinns umfaßt das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht, und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird. (SuZ, 151)

In diesem Zitat liegt die erste Ankündigung dessen des hermeneutischen Apriori als transzendentaler Ermöglichung jeglichen Verstehens und Auslegens, das sein oben schon aufgespürtes ontologisches Apriori in der "Zeit" hat. In diesem doppelt auslegbaren hermeneutischen und ontologischen Apriori liegt die kritische Grenze von Heideggers Radikalität in "Sein und Zeit".

Im Moment soll jedoch aus dem angeführten Zitat etwas anderes herausgelesen werden. Die formale Bestimmung des Sinns als des "Woraufhin" und des "Woher" des Verstehens und dessen Auslegbarkeit im Sinne von "etwas als etwas" bestimmt die prinzipielle Nicht-Dinghaftigkeit des "etwas", als welches der Sinn jeweils ausgelegt wird. Dies wird am Begriff der Zeit dadurch klar ersichtlich, daß Heidegger in seiner Kritik des Sainsbegriffs den gesuchten Sinn des Seins nicht im überlieferten Zeitbegriff sieht, sondern gezwungen ist, auch diesen Begriff auf seinen "Sinn" hin zu befragen. Mit dem bloßen Zugriff auf "Zeit" ist für Heidegger offensichtlich nicht schon die Frage nach dem Seinssinn beantwortet, sondern eine Herausstellung der Zeit als des Sinns von Sein erfordert eine prinzipielle Frage nach dem Sinn von "Zeit". Dieser ist nicht gegeben und deswegen erscheint

Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein nicht einfach zirkulär: die Frage nach dem Sein verweist zwar auf die Zeit als mögliche Antwort, aber die weitere Frage nach dem Sinn "Zeit" verweist nicht zurück auf das Sein, obwohl die Zeit erklärtermaßen nur in den Seinsstrukturen des Daseins konkret ausgewiesen werden soll. Der Zirkel löst sich somit in der diffusen Struktur der verzweigten Analysen der Existenz.

Diese Struktur benennt Heidegger mit dem Wort "Zeitlichkeit". Deren Analyse erscheint deswegen notwendig diffus, weil Heidegger nur auf Wegen der existentialen Analyse in Form einer Hermeneutik des Daseins sein Zeitverständnis von dem traditionellen Zeitbegriff genügend differenziert abheben kann, denn auch die Griechen haben, wie er ausführt, das Sein als Zeit gedacht: "Seiendheit" bedeute sowohl wie "Anwesenheit" und sei spekulativ als "Gegenwart", d.h. als ein bestimmter Aspekt der Zeit festgelegt worden. Die Aufgabe für Heidegger lautet daher, einen ursprünglicheren Sinn von "Zeit" aufzuweisen. Die ontische Grundlage dafür hat Heidegger zuvor mit der Herausarbeitung der "Sorge" geschaffen. Vor dem Hintergrund der Zeitidee erscheint jetzt die ontische Struktur der Sorge als Zeitlichkeit. Diese ist nunmehr diejenige Interpretationsebene, auf der die ontische Weltstruktur ihr ontologisches Gesicht zeigen soll: die Zeitlichkeit erscheint nämlich als die in das In-der-Welt-Sein des Daseins hineinstrukturierte Zeit, als dessen innere Struktur selbst.

Darin liegt der Unterschied der Heideggerschen Frage nach der Zeit, aber auch der Sinn der Frage als solcher und ihre Legitimierbarkeit gegenüber dem traditionellen Zeitbegriff. Was Heidegger mit seiner Frage gegen diesen Begriff einwendet, ist primär dessen "Objektivismus" als Zeichen des Desinteresses am Dasein, eines Desinteresses, das die Zeit zu einem "An-sich-bestehenden" macht. Die Kritik am Objektivismus der traditionellen Zeitauffassung wird Heidegger nicht auf die Seite des Subjektivismus des Zeitbegriffs im Sinne einer Anschauungsform des Bewußtseins bringen, aber er wird gerade bei Kant nach Ansätzen für die Legitimierung der Position des Daseins (des Heideggerschen "Subjekts"), und dies in einer eigentümlichen Weise, suchen.⁸

Zwischen Subjektivismus und Objektivismus versucht Heidegger bekanntlich eine hermeneutische Mitte einzunehmen, eine Position des Daseins, die nicht im Objektiven aufgeht, aber auch nicht mehr als "subjektiv" bezeichnet werden kann: das "Objekt" hat insofern einen Stellenwert, als es selbst das Dasein ist. Die Weltlichkeit des Daseins als dessen schlechthinnige Innerweltlichkeit bestimmt nicht nur den "Seinsort" des Daseins (sein "Da"), sondern auch seine "Befindlichkeit". Die Äquivalenz des Begriffs "Dasein" ist hier voll wirksam: das Wort bezeichnet zwar den Menschen, aber nicht als ein Wesen gegenüber der Welt, sondern zugleich auch dieses Wesen als Welt: "Dasein" ist das Wesen Mensch in seinen Weltverhältnissen.

Auf diesem Hintergrund gibt das Wort "Zeitlichkeit" den Anspruch Heideggers zu erkennen, das traditionelle Ontologem "Zeit" seines abstrakt-metaphysischen Charakters zu entkleiden, indem dessen konkreter Sinn terminologisch festgelegt wird: die "Zeitlichkeit" leitet sich nämlich von dem Wort "zeitlich" in dem von Heidegger verstandenen Sinn ab. Dieses Wort, mit dem konkrete Daseinsstrukturen gekennzeichnet werden, konkurriert bei Heidegger in der Einleitung zu SuZ, wie bereits gezeigt, mit dem Ausdruck "in der Zeit sein", der nach Heidegger die traditionelle Zeitvorstellung wiedergibt⁹. "Zeitlich" ist für Heidegger dementsprechend nicht das Seiende als ein "In-der-Zeit-Seiendes", es ist dagegen gleichsam ein "Verzeitlichtes" der Zeit selbst, d.h. ein "Zeitliches", sofern in ihm die Zeit als Sinn seines faktischen "Ist" zum Vorschein kommt: das "Zeitlichsein" des Seienden sei die "Zeitigungsweise" der Zeit als solcher. Das Seiende erscheint dann wesentlich als ein Zeit-Phänomen.

In SuZ wird unter dem Ausdruck "Seiendes" nicht ein jedwedes Vorhandenes thematisiert, sondern wesentlich das Dasein in seinen Verhältnissen zum "anderen" Seienden. Die Zeitlichkeit des Daseins als seine Wesensstruktur und daraus folgend seine Geschichtlichkeit leiten sich nicht aus der objektiven Dingwelt ab, sondern umgekehrt. "Primär" zeitlich und "primär" geschichtlich ist für Heidegger das Dasein und erst "sekundär" das "umweltlich Seiende". Die Zeitlichkeit muß dann entscheidend anders konstituiert sein, als es sich aus dem traditionellen Seinsbegriff ergibt. Eine Antwort darauf läßt sich nur dann finden, wenn auf die Grundbestimmung des Daseins zurückgegriffen wird:

es ist die **Erschlossenheit** des Daseins als der "primäre Entwurf des Verstehens von Sein" (SuZ,324), die so etwas wie "Sinn" überhaupt erst "gibt". Das Dasein als das "seinsverstehende Seiende" ist "als Sein im vorhinein erschlossen" (ebd.). Darin liegt dann die von Heidegger gefundene "eigenste Möglichkeit" des Daseins, daß es "auf sich zukommen kann und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sich-zukommen-lassen aushält, das heißt existiert" (SuZ 325). Heidegger fährt folgendermaßen fort:

Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich **Zukommen-lassen** ist das ursprüngliche Phänomen der Zukunft (...) "**Zukunft**" meint hier nicht ein Jetzt, das, noch nicht wirklich geworden, einmal erst sein wird, sondern die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt (...), das heißt in seinem Sein überhaupt zukünftig ist. (SuZ 325)

Die "**Zukunft**" erscheint jetzt als das Schlüsselwort für Heideggers Verständnis der Zeitlichkeit. Die Zeitlichkeit, versammelt in ihrem Sinn auf die "**Zukunft**" hin, kann nunmehr als ursprüngliche Einheit der Daseinsstrukturen gelten, wird sie doch den restlichen Zeitdimensionen (der Gegenwart und der Vergangenheit) vorangestellt: die Zukunft ist nicht eine der drei Gestalten der Zeit, sie ist vielmehr die Grundlage deren Geschehens:

Die Gewesenheit entspricht der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als **gewesend-gegenwärtigende Zukunft** einheitliche Phänomen nennen wir Zeitlichkeit. (SuZ 326)

Die kryptische Verkettung von "Gegenwart" und "Vergangenheit" ("Gewesenheit") mit der Zukunft, in der sie sich jeweils als je andere zeigen, verweist zurück auf die in der Existenzanalyse diskutierte Geworfenheit des Daseins (SuZ § 38). Aus ihr erklärt sich Heideggers These, die Gegenwart des Daseins sei je schon seine Vergangenheit, das Dasein sei je schon das, was es gewesen sei. Ähnlich heißt es jetzt auch von der Zukunft:

Die Übernahme der Geworfenheit ist aber nur so möglich, daß das zukünftige Dasein sein eigenes, wie es je schon war, das heißt sein "**Gewesen**", sein kann. Nur sofern Dasein überhaupt ist als ich bin-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es zurück-kommt. Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich **gewesen**. (SuZ 325f.)

Den unmittelbar darauf folgenden Satz an dieser Stelle, in dem Heideggers "Geheimnis" der "Zukunft" liegt, stellen wir vorläufig beiseite, um das sich daraus ergebende Resultat differenzierter vorzubereiten¹⁰.

Die "Dimensionen" der Zeit, in denen Zeitlichkeit als inhärente Weltstruktur sich konkretisiert, bilden in Heideggers Darstellung keine bloße Abfolge von vergangenen, gegenwärtigen und erst ankommenden Jetztpunkten, sondern "Ekstasen" der Zeit, die für ihn alle gleichursprünglich sind, da sie sich immer je als andere erweisen, und zwar so spezifisch, daß der "Zukunft" ein besonderer Vorrang zukommt. Aus ihr nämlich wird die "Einheit" der zwei übrigen Ekstasen (Vergangenheit, Gegenwart) ersichtlich: die Zeitlichkeit ist nicht "ein Seiendes, das erst aus sich heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der Ekstasen" (SuZ 329). Die "Zeitigung" erklärt Heidegger zuvor als "Entspringen" der "Gewesenheit" und das "Aus-sich-Entlassen" der Gegenwart aus der Zukunft (326). Die "Zeitigung" der Zeitlichkeit bedeutet sodann ein "Geschehen" der Einheit der Ekstasen, sie ist nicht einfach gegeben, sie ist auch kein Seiendes, weder innerweltliches noch außerweltliches, sondern ein strukturbildendes Verhältnis der Welt, das Heidegger mit seiner "formalen" Bestimmung des Sinns als des "Woraufhin" und "Woher" von Verstehen und Auslegen der Welt durch das Dasein kennzeichnet. Wie aber diese Einheit konkret "geschieht", deutet er mit seinem Verständnis des Wortes "Zukunft" an: als Zukunft sei die Einheit nämlich nicht das einfache Zukommen des noch nicht Gegenwärtigen, sondern das Auf-sich-zu-kommen des Daseins; dies sei wiederum dadurch möglich, daß es je schon seine Gewesenheit sei. Dieses "ist" des Daseins ist für Heidegger, wie bereits gezeigt, wesentlich dessen "bin gewesen". Genauer sieht es anscheinend so aus, daß das Dasein in seinem "bin" auf sein "gewesen" **verstehend** zukommt, d.h. seine Gegenwart wird so von der "Zukunft" geprägt, daß diese ein ek-statischer Bezug zur Vergangenheit ist. Das "Auf-sich-zukommen" des Daseins nennt Heidegger "vorlaufende Entschlossenheit" oder das "ursprüngliche Außer-sich", das den "ekstatischen" Charakter der Existenz begründet (vgl. SuZ 326).

Heideggers Rede von der "Zukunft" beruht indessen auf einer unausdrücklich gebliebenen und deswegen umso problematischeren Verkoppe-

lung von Auslegungsebenen: während er von der Gegenwart und Vergangenheit noch als von Zeitdimensionen redet, ist die Zukunft in ihrem Zeitstatus aufgehoben. Sie ist in diesem Sinne überhaupt nicht mehr "zeitlich", sondern sie "zeitigt sich" als die für das seinsverstehende Dasein konstitutive Verhältnissweise zu seinem "sein", d.h. zu seinem ("jeweiligen") "ist" als "bin-gewesen". Die Zukunft ist somit eine Zeitigungsweise des Daseins selbst und dadurch wesentlich hermeneutisch konstituiert:

Sofern Dasein sich zeitigt, ist auch eine Welt. Hinsichtlich seines Seins als Zeitlichkeit sich zeitigend, ist das Dasein auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung jener wesentlich "in einer Welt". Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden. Sie "ist" mit dem Außer-sich der Ekstasen "da". Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt "da". (SuZ 365)

Die "Zukunft" ist somit der andere Name für die wesentliche Seinsweise des Daseins im Sinne von "über die bloße Gegenwart des Vorhandenen Hinaus-sein" des Daseins. Die "Selbstzeitigung" der Zeitlichkeit als "Geschehen" der ontischen Zeitdimensionen Gegenwart und Vergangenheit ist hier hermeneutisch gedacht mit der Absicht, die Zeit für das Dasein aus dem Objektiven zurückzugewinnen.

Die tatsächliche Radikalität von Heideggers hermeneutischem Eingriff in die Welt des Objektiven kann in ihrem problematischen Aspekt nicht auf den ersten Blick genügend abgeschätzt werden. Seine hermeneutische Verarbeitung einer "Zeitdimension" wie Zukunft in ein "verstehendes" Selbstverhältnis des Daseins erscheint auf den ersten Blick als eine plausible Beschreibung der Konstitution des Seienden "Dasein": die "Zukunft" sei der am Leitfaden der Zeitthematik gewonnene Name für die bereits thematisierte Ekstase des Daseins und wird jetzt als dessen "Auf-sich-zukommen-können" gedeutet. Das heißt jedoch: das Dasein muß im voraus so konstituiert sein, daß es sich - auf sich zurückkommend - auf sich auch beziehen kann. Das ist für Heidegger dadurch möglich, daß das Dasein je schon seine Gewesenheit ist. Die "Zukunft", von der er emphatisch redet, ist deswegen eine wesentlich als hermeneutisches Geschehen konstituierte Möglichkeit des Daseins: sie ist das verstehende Sichbeziehen des Daseins auf seine Vergangenheit, und dies macht die Gegenwart des Daseins aus; sie geschieht nämlich als das "Entspringen" der Vergangenheit

aus der "Zukunft". Heidegger bezeugt das ausdrücklich mit dem Satz, den wir zuvor vorenthalten haben:

Das Vorlaufen in die äußerste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. (SuZ 326)

An dieser Stelle kommt für uns die Frage auf, was der hermeneutische Charakter der "Zukunft" bei Heidegger eigentlich bedeutet. Es sieht nämlich danach aus, als wäre sie vom Gewesenheitscharakter der Gegenwart her motiviert. Das "Auf-sich-kommen" des Daseins erscheint notwendig als ein "Zurückkommen", weil jenes, worauf es sich bezieht ("zurückkommt"), im Vorhinein für ein "Schon-Gewesenes" erklärt wird. Heidegger vermeidet hier das Wort "schon", da er den Vorrang der realen Vergangenheit vor anderen Zeitekstasen verhindern möchte. Das "ist" ist deshalb nicht so sehr "gewesen", sondern "gewesend", meint Heidegger die Gegenwart doch als die Ebene des "Geschehens". Die Zukunft, nicht weniger als die Vergangenheit, ist in die Gegenwart eingeholt, aber nur weil sie ihren realen Zeitcharakter bereits aufgehoben haben. Sie sind nämlich als hermeneutische, und nicht als physikalische "Größen" gedacht.

Heideggers Kritik am traditionellen Begriff der Zukunft als der Noch-nicht-Gegenwart ist selbst in dem Maße kritisch, wie sie radikal sein wollte. Denn es scheint, daß Heideggers Rede von der "Zukunft" nicht nur eine der Konstitution der **Gegenwart qua Gewesenheit** entsprechende Zukunftsauffassung ist, sondern umgekehrt, daß sein hermeneutischer Ansatz, der gerade in der Rede von der "Zukunft" sich am besten demonstrieren läßt, die Zukunft gerade als "eigenste Möglichkeit des Daseins" (so Heidegger) nicht nur hermeneutisch, sondern jetzt auch ontologisch in eine Vergangenheit verwandelt: das Dasein ist, wie Heidegger beteuert, seine Vergangenheit. Heideggers Hermeneutisierung der Zeit erscheint sodann als Preisgabe einer ontologischen Dimension, mit der er zwar die "schlechte Utopie" eines "Noch-nicht-Seins" abweisen wollte, ohne jedoch sich der Ontologisierung des hermeneutisch Gewonnenen bewußt zu werden.

Abgesehen von der sich hier öffnenden Möglichkeit, Heidegger mit seinen philosophischen Kontrahenten (wie etwa Bloch) zu konfrontieren, ist dessen Rede von der "Zukunft" für sich problematisch genug, da sie in direktem Bezug zum hermeneutischen Apriori seiner Fundamentalontologie in "Sein und Zeit" steht. Wenn wir nämlich bedenken,

daß Heideggers Ausführungen in der Einleitung zu SuZ von der Deutung des Daseins als des "seinsverstehenden Seienden" ausgehen, so erweisen sich die darauf folgende Daseinsanalytik sowie die abschließenden Ausführungen über die Zeitlichkeit nur noch als eine Demonstration dieser Annahme. Sie hat ihre Grundlage in dem apriorischen Status des zunächst formal erklärten Sinns, der seine Konkretisierung dadurch erreicht, daß das Sein, nach dessen Sinn gefragt wird, jeweils "als etwas" verstanden und ausgelegt wird. Das Spektrum der die bezweckte Konkretion gewährenden "Als" vervollständigt sich immer weiter im Bereich des "Konkreten" (eigentlich stets auf dem Weg zu immer Konkreterem) und es stellt sich die Frage, ob es für Heidegger eine Grenze nach "unten", d.h. ein letztes unter "als" Zubetrachtendes gibt. Der Sinn des Seins vervielfacht sich bei ihm in immer konkreteren Formen, von denen eine jede durch das Wort "als" eingeführt wird: als "Sorge", als "Zeitlichkeit", als "Ekstasen", als "Zukunft", als "Auf-sich-kommen", als "Zurückkommen".

Mit diesem letzten "Als" scheint es nun besonders bewandt zu sein. Es verweist nämlich eigentümlicherweise zurück auf den Ausgangspunkt und die ganze Skala der "Als" erscheint als ein großer Zirkel. Das "Zurückkommen" kommt gleichsam zurück auf die Eingangsfrage nach der Zeit als dem Sinn von Sein: die Zeit ist schon eingangs hermeneutisch (eben als Sinn) hingestellt worden und zeigt sich jetzt als das die Analytik leitende Apriori. Dennoch ist das Zirkelschema der Als-Struktur nicht hierarchisch geordnet, sondern sie zeigt eine Gleichursprünglichkeit von ineinander greifenden Zeitekstasen in ihrer hermeneutisch gewährten Einheit. Daraus ergibt sich dann die kaum zu bewältigende Komplexität des Heideggerschen Weltbildes, in dem jedes Phänomen zugleich als ein anderes erscheint. Die sogenannte Zeitigung der Zeitlichkeit in Zeitekstasen vollzieht sich gerade und eigentlich als dieses "Erscheinen als etwas", sie hat prinzipiell und wesentlich einen "Als-Charakter"¹¹. Die Anhäufung der "Als" bei Heidegger (die Adorno "sich überschlagene Sachlichkeit" nennen wird), beinhaltet die Gefahr, daß das hier thematisierte "Geschehen" - die Geschichtlichkeit des Daseins - einen Als-ob-Charakter annimmt; die Zukunft geschieht in Wirklichkeit so, daß sie in einem hermeneutischen Abstand - und überhaupt nur als dieser Abstand im Sinne des verstehenden Verhaltens - auf die "Gegenwart" zurückkommt und

sie dadurch, nämlich von diesem Abstand her, a priori zu Gewesenheit macht.

Darin wird jetzt die Ambivalenz des Heideggerschen hermeneutischen Ansatzes erkenntlich. Durch den hermeneutischen Eingriff wird die Welt zwar ihrer "schlechten" Objektivität enthoben, sie gilt nicht mehr als das für sich bestehende Seiende, aber andererseits ist ihre hermeneutische Verinnerlichung so radikal durchgeführt, daß die Welt als der Ort und die Weise des Seins von Dasein - eminent im hermeneutisch verstandenen Verhältnis des Daseins als Verstehen und Auslegen - für das Dasein nicht nur zugänglich, sondern allererst da ist. Die radikale Hermeneutisierung, die nicht nur das "Objektive", sondern genauso das "Subjekt" erfaßt, bewirkt bei Heidegger unversehens eine hermeneutische Annäherung der Welt, die aber zugleich als deren ontologische Entfernung geschieht, weil nämlich hermeneutisches Denkverfahren als Zeugnis des Ontologischen sich gebärdet. Heidegger verdeckt diese Tendenz mit der Rede vom Seienden als Verstehbarem schlechthin, das auf der ursprünglichen Erschlossenheit des innerweltlich Seienden einerseits und des Daseins andererseits beruht. Auf der Basis dieser "Vergessenheit", die Heidegger selbst unterlaufen ist, baut er die Ekstase des Daseins, dessen Verstehen-und-Auslegen-Können, auf.

Das ist in der Tat der kritische Punkt des frühen Heideggerschen Philosophierens, der in der berühmten "Kehre" nur noch radikaler verarbeitet, aber nicht in Frage gestellt worden ist. Das "eigenste Seinkönnen" des Daseins ist für Heidegger der verstehend-auslegende, d.h. hermeneutische Entwurf, in dem aber mittels der hermeneutisch bedingten Als-ob-Geste die auf der Geworfenheit des Daseins beruhende ontologische Entfernung des Seins versteckt geblieben ist. Die genannte "Als-ob-Geste" besteht in der Reduktion der Seinsweise des Daseins (des Menschen) auf das hermeneutische Verstehen und Auslegen, d.h. auf ein "ausgezeichnetes" Da-sein. Auf dieser Grundlage wird die Scheinbarkeit der Begründung der "Geworfenheit" im Entwurfscharakter des Daseins erst am Ende von SuZ deutlich, erweist sich dies Verhältnis doch als umgekehrtes, in der Geworfenheit begründetes, ganz wie im Fall des scheinbaren Vorrangs der "Zuhandenheit" vor der

"Vorhandenheit" in den Ausführungen zum "Weltlichkeitscharakter" des Daseins in SuZ¹².

Das letzte der sinnmäßig auseinander folgenden, Konkretion stiftenden "Als" ist das "Auf-sich-zukommen" des Daseins und damit schließt sich der hermeneutische Zirkel bei Heidegger von innen ab: dieses "Als" ist die letzte Form der Konkretion des Sinns von Sein auf der ontischen Ebene und zugleich ein Rückverweis auf die Zeit als Ausgangsposition. In dem "Auf-sich-zurückkommen" des Daseins erklärt sich nämlich der Bezug der transzendental verstandenen Zeit zu dem Sinn der Rede von der "Zeitlichkeit" als ontischer Grundstruktur: das letzte "Als" des Seinssinns, auf welches "zurückgekommen" wird, ist das allem Zurückkommen Vorausgehende. Hinter diesem Namen steckt jetzt die Endlichkeit, die Heidegger bereits in der Existenzanalyse thematisch vorbereitet hat als "Sein zum Tod". Die "Endlichkeit" wird somit zum Wort, dessen Sinn der Rede von der "ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit" in einer Abfolge von der "Sorge", diesem einheitbildenden Moment, über das "Sein zum Tode" bis hin zum "endlichen Charakter der Zeit" mehr Deutlichkeit verleiht. Die existentielle Analyse des Daseins entdeckt die "Sorge" als "eigentliches Sein" des Daseins (SuZ §§ 39-44) und deren Sinn wiederum als "Sein zum Tode" (§§ 46-53). Die hier konzipierte Endlichkeit wird jetzt in der wiederholten Interpretation am Leitfaden der Zeitlichkeit und ihrer Explikationen ("Ekstasen") folgendermaßen thematisiert:

Die Zeitlichkeit ist wesentlich ekstatisch. Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft. Die ursprüngliche Zeit ist endlich. (SuZ 335)

Der letzte Satz dieses Zitats zeigt, daß das letzte "Als" der Zeit (die Endlichkeit) auf das erste zurückverweist: auf das "ursprüngliche" Zeitphänomen. Heidegger scheint somit an sein Ziel gelangt zu sein: der transzendente Horizont der Daseinsanalyse zeigt sich endlich als ihr Resultat, als "Endlichkeit", als jenes Konkrete, das die Zeit als Sinn des Seins nicht bei einem "An-sich" bleiben läßt. Das "vulgäre" Zeitverständnis, das laut Heidegger auch etwas davon versteht, wenn es "unbedacht" vom "Vergehen der Zeit" redet (425), sei aber weit vom Verständnis des ursprünglichen Phänomens der Zeit entfernt, solange es die Zeit als ein "An-sich" vorstellt, sei es subjektiv oder objektiv. Die Endlichkeit ist für Heidegger dasjenige, was die Daseins-

struktur als eine "wesenhaft zeitliche" erscheinen läßt. Mehr noch, sie ist das Innigste des Daseins: nämlich dessen Sein zum Tode.

In Heideggers Ausführungen über das "Sein zum Tode" wird das Thema "Endlichkeit" nach zwei Richtungen hin entfaltet: nach der der "Jeweiligkeit" (die zugleich die "Jemeinigkeit" des Daseins ausmacht) und nach der der "Ganzheit" des Daseins. Die eine bedeutet für Heidegger die "Eigentlichkeit" des Todes, die andere aber die Erfahrbarkeit des Todes als solchen, der immer der Tod des Anderen (§ 47) und insofern uneigentlich ist. Denn das Faktum, daß "man stirbt", soll noch nicht dasselbe wie "meine" Erfahrung des Todes sein, obwohl die letztere sich auf das genannte Faktum des Todes auf der Ebene der Ganzheit notwendig stützt. Daraus ist zu schließen, daß für Heidegger die "eigentliche Erfahrung" des Todes für das jeweilige Dasein sich nur aus der "Zukunft" bietet, aus dem "jemeinigen" verstehenden Verhältnis zu der "jemeinigen", in der Gegenwart gegebenen Gewesenheit. Die Gewesenheit macht für Heidegger überhaupt den Charakter der "jeweiligen" Gegenwart aus, sodaß sie in einer hermeneutischen Entrückung in die Gewesenheit zum Bezugsfeld eines "jemeinigen" hermeneutischen Verhaltens werden kann. Diese Möglichkeit, daß "Gegenwart" sich als "Vergangenheit" zeigt, bzw. daß sie "Vergangenheit" ist, beruht auf der Endlichkeit als je schon gewesenem Faktum der Existenz.

Das ist die kritische Grenze, an der sich die "Endlichkeit" (sei sie "jeweilig" oder "ganzheitlich") als das Apriori zeigt, nach dem gesucht wurde: sie ist der "vorlaufende Sinn" der Heideggerschen Rede von der Zeit, obwohl er ihren Sinn erst hermeneutisch herausstellen wollte. Dieses "Vorlaufende" entdeckt die Hermeneutik der Existenz als bloße Deskription und widerlegt dadurch deren ursprüngliche Absicht. Mit dem Aufgeben der weiteren Arbeit an "Sein und Zeit" beweist Heidegger, daß er aus dieser Situation eine einsinnige und vereinfachte Konsequenz gezogen hat: er hebt die hermeneutische, "aktive" Rolle des Daseins und damit auch dessen Entwurf der Zukunft auf und verwandelt beides später in die Rede von der "Ankunft" des Seins. Das bedeutet, daß die sogenannte "Kehre" nach SuZ schon da vorbereitet, wenn auch noch nicht mitgehalten ist. Sie macht sich allerdings

darin spürbar, daß das Dasein seine Hermeneutik nicht in einen tatsächlichen Entwurf seines eigenen Seins umzuwandeln vermag. Diese "Ohnmacht" des Daseins ist in der Apriorität des Sinns von "Ist" als Gewesenheit eines jeden "Jeweiligen" vorentschieden, die auf dem ganzheitlich verstandenen Faktum der Endlichkeit gegründet.

Die genannte Apriorität kommt überhaupt erst in der Rede vom "Sinn des Seins" zum Vorschein. Daß Heidegger diesen Sinn vorläufig nur formal bestimmt, zeugt davon, daß er sich der Gefahr einer ontologischen Apriorität bewußt gewesen sein dürfte. Sie fungiert deswegen gleichsam als eine "regulative" Idee im Kantischen Sinne. Doch das Apriori hat von Anbeginn einen bestimmten Namen ("Zeit"), dessen Inhalt zu bestimmen die Aufgabe der ganzen Analyse im ersten Teil des Buches war. Hier hat sich am Ende die Idee der Zeit in der Rede von der "Zeitlichkeit" konkretisiert, doch gerade der letztkonkrete Sinn der Zeit bestätigt den apriorischen Charakter der anfänglichen (wenn auch nur regulativen) Idee der Zeit: ihr "transzendenter" Sinn zeigt sich hier als das letzte Faktum der Existenz, in dem sich das "Ist" (d.h. das "Sein") des Daseins immer schon als "Gewesenheit" zeigt. Das hermeneutische Apriori unter dem Titel "Sinn" beruht somit auf dem ontologisch gedachten Apriori der Endlichkeit. Diese ist jenes Faktum, das das "Sein" zum "Gewesen-sein" macht und zugleich damit das "Zurückkommen" des Daseins auf "sich selbst" als "Gewesendes" ermöglicht. Dadurch wird klar, daß das Sein dem Dasein sowohl ontologisch als auch hermeneutisch vorausgeht, obwohl Heidegger in SuZ gerade dies vermeiden gewollt zu haben scheint. Das Sein ist zwar - und so wird es für Heidegger (zumindest programmatisch) auch fernerhin bleiben - das Sein des Daseins, doch das Dasein ist schon in SuZ des Seins so wenig "mächtig", wie es dies nach der "Kehre" sein wird. Die Wendung "Sein des Daseins" sollte dann gleich umgekehrt, d.h. "richtiger" formuliert werden: nicht das Sein ist "des" Daseins, sondern das Dasein ist "des" Seins. Diese "possessive" Zusammengehörigkeit von Sein und Dasein, auf der Heidegger später emphatisch beharren wird, ist damit gerettet, jedoch nicht ohne jeglichen Schaden für die mitspielenden Ideen.

Das Apriori der Heideggerschen Hermeneutik ist in seinem großen Frühwerk dreifach ausweisbar: hermeneutisch in der Rede vom "Sinn",

ontologisch als Faktum der Existenz und philosophiegeschichtlich im Hinblick auf seinen Ausgang von der Krise der Subjektphilosophie. Es stellt aber jenes Moment dar, angesichts dessen die Rede von einer "Kehre" bei Heidegger nur relativ genommen werden darf. Denn nach der Kehre läßt sich eine wesentliche und folgenreiche Veränderung nur am Moment des "Subjektiven" (des "Daseinsmäßigen") am "Geschehen" des Seins feststellen, ohne daß dabei aber der hermeneutische Charakter des Daseins verloren gegangen wäre. Dieser wird nur noch radikaler in einen "symbolischen" umgewandelt und mithin unkonkreter.

Dieser Umstand läßt sich am besten am Ersatz des Wortes "Zukunft" durch das Wort "Ankunft" ansehen. Die "Zukunft" wird bei Heidegger nämlich dadurch zur "Ankunft", daß an jener das menschliche "Zutun" - verstanden als sinnentwerfendes Auslegen - gelehnet wird. Das wird dadurch möglich, daß das hermeneutische Apriori Heideggers (die Frage nach dem Sinn, die noch wesentlich dem Dasein zukommt) sich eigentlich als ein ontologisches zeigt, d.h. der Sinn, nach dem das Dasein fragt, gehört wesentlich dem Sein an. Das ist der geheime Faden, der "Zukunft" und "Ankunft", den frühen und den späten Heidegger, verbindet; denn das "Gewesene" der "Zukunft" wie auch das "Zukünftige" der "Ankunft" zeigen sich als ein und dasselbe: als der dem Sein anheimfallende Sinn des Seins. In SuZ ist dies die Endlichkeit, nach der Kehre das "Geschick". Die "Ankunft" ist bekanntlich nicht das Ankommen eines Selenden (sei es Gott, Mensch oder das Ende der Welt), das noch nicht wäre, sie ist vielmehr der Name für das hermeneutische Offensein des Daseins gegenüber dem Entgegenkommen des sich gebend-entziehenden Seins. Die "Ankunft" ist das, was Denken "heißt", und nicht mehr "Zukunft" als hermeneutisches Selbstkonstituieren des Daseins, wie dies in SuZ noch vorschwebte. Sie ist die "Ansprache" des Seins. In der Rede von der "Ankunft", die die der "Zukunft" unmerklich ablost, ist das "Subjekt" des letzten Zugs seines "gewalttätigen" Wesens enthoben: der Mensch wird nämlich zum "Hüter" (nicht zum Urheber) des Seins und seine Sprache zu dessen "Haus". Damit verliert auch die "Zukunft" ihren ausgezeichneten Status und wird eigentlich nicht mehr thematisch. Es wird sich zeigen, daß sie später einen ontischen Charakter annimmt als Zeit-Raum des Seinsgeschehens als "Geschichte".

3. "Innerzeitigkeit" und die Transzendenz der Zeit (Heidegger versus Aristoteles und Hegel)

In der Endlichkeit, dem letzten "Als" der Rede von der Zeit und zugleich der vom Seinssinn, liegt nicht nur Heideggers Idee der Zeitlichkeit des Seienden als solchen (im eminenten Sinne des Daseins), sondern auch der Anhaltspunkt seiner Kritik am traditionellen Zeitbegriff. Heideggers abschließende Darlegung dieser Kritik anhand des Hegelschen Zeitverständnisses (SuZ § 82) geht von der dem traditionellen Zeitbegriff zugrundeliegenden Vorstellung der "innerzeitigkeit" der Phänomene aus. Die "Innerzeitigkeit" erscheint Heidegger als Inbegriff der Zeit selbst, Hegels Begriff der Zeit als dessen "radikalste und wenig beachtete begriffliche Ausprägung" (SuZ 428). Dabei ist Heideggers eigener Ausgangspunkt bereits in der Existenzanalyse markiert worden: es ist das sogenannte "umsichtige Besorgen der Zeit". Konkreter gesagt, es ist der "alltägliche Uhrgebrauch", durch den die Zeitabstände vom "wandernden Zeiger vergegenwärtigt" werden (420). Die Zeit selbst erscheine dann als das im "gegenwärtigenden, zählenden Verfolg des wandernden Zeigers sich zeigende Gezählte" (421). "Das Gezählte sind die Jetzt. Und diese zeigen sich 'in jedem Jetzt', als 'sogleich-nicht-mehr' und 'eben-noch-nicht-jetzt'. Wir nennen die in solcher Weise im Uhrgebrauch 'gesichtete' Weltzeit die **Jetzt-Zeit**" (421). Daß dieses Zeitverständnis, das sich im "alltäglichen Uhrgebrauch" erkennen läßt, eine direkte Ausformung des traditionell-spekulativen Zeitbegriffs sei, meint Heidegger ausdrücklich auf derselben Seite:

Das ist aber nichts anderes als die existenzial-ontologische Auslegung der Definition, die Aristoteles von der Zeit gibt: (...) "Das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung". (SuZ 421)

Das "gezählte Jetzt", als was laut Heidegger die philosophische Tradition gleich wie der alltägliche Uhrgebrauch das Phänomen der Zeit versteht, wird für Heidegger zu einer "Abfolge", einem "Nacheinander" von "ständig 'vorhandenen', zugleich vergehenden und ankommenden Jetzt" (422). Die Orientierung an "Vorhandenem" reduziere das Phänomen der Zeit auf "Gegenwart" als einen ihrer Aspekte (423). Dagegen

erinnert Heidegger daran, daß die ekstatisch-horizontale Einheit der Weltzeit (Zeitlichkeit als Daseinsstruktur) sich primär und nur aus der Zukunft zeitigt. Der "vulgäre" Zeitbegriff erscheint ihm angesichts dessen als eine "Nivellierung und Verdeckung der Weltzeit und damit der Zeitlichkeit überhaupt" (ebd.). Gleichwohl könne die "vulgäre" Zeitvorstellung ihr "natürliches Recht" behaupten, jedoch nur deswegen, weil sie in der "alltäglichen Seinsart des Daseins" und in dem "zunächst herrschenden Seinsverständnis" gründe (426). Sie vermag aber nicht den "wahren" Begriff der Zeit zu vermitteln, sondern sie läßt ihn höchstens in ihrer unbedachten alltäglichen Rede von der Zeit ahnen:

Warum sagen wir: die Zeit vergeht und nicht **ebenso** betont: sie entsteht? Im Hinblick auf die reine Jetztfolge kann doch beides mit dem gleichen Recht gesagt werden. In der Rede vom **Vergehen** der Zeit versteht am Ende das Dasein mehr von der Zeit, als es wahrhaben möchte, daß heißt die **Zeitlichkeit**, in der sich die Weltzeit zeitigt, ist bei aller Verdeckung nicht völlig **verschlossen** (...) Das Dasein kennt die **flüchtige Zeit aus dem flüchtigen Wissen um seinen Tod** (...) Und weil der Tod sogar in der Rede vom Vergehen der Zeit verdeckt bleiben kann, zeigt sich die Zeit als ein Vergehen "an sich". (SuZ 425)

Was Heidegger anscheinend an erster Stelle kritisiert, ist die "Gleichgültigkeit" des "Zeitvergehens", und er hebt bei den "großen Metaphysikern", die "zunächst und zumeist nur die Weltzeit kannten" (427), die Stellen hervor, die seine Kritik gut rechtfertigen. Nun soll eine konzentrierte Berücksichtigung der von Heidegger behandelten Stellen aus Aristoteles, Kant und Hegel - zwecks einer kritischen Widerlegung - zeigen, wie er aus den Aporien um den Zeitbegriff nur jene Momente herausnimmt, die seine pauschale Interpretation und Abqualifizierung der traditionellen Zeitauffassung in der Philosophie fördern.

Eine genauere Differenzierung verhindert bei Heidegger schon im Ansatz seine interpretative Strategie: der Übergang vom "alltäglichen Uhrgebrauch" zu Aristoteles' Definition der Zeit ist unvermittelt und läßt die Annahme zu, der Uhrgebrauch sei eine direkte Konsequenz des theoretischen Zeitverständnisses, oder auch umgekehrt. Diese Strategie kommt in Heideggers Übersetzung der Aristotelischen Definition der Zeit am besten zum Vorschein: wenn er das Wort " $\alpha\pi\theta\eta\mu\omicron\varsigma$ " mit dem Ausdruck "das Gezählte" übersetzt, dann verhindert er tatsächlich jede andere Bedeutung als diejenige, die seine Lesart erlaubt.

Eine Korrektur an Heideggers Lesart erfordert ein erneutes Lesen der Aristotelischen Aussage. Genauso unvermittelt, ja gar gestützt auf direkte "Evidenz", wie Heidegger selbst sagt, behandelt er Hegels Begriff der Zeit (SuZ § 82a). In einer Fußnote, die in konzentrierter Form die Grundlage seiner Ausführungen im Haupttext darstellt, bezeichnet er Hegels Abschnitt über die Zeit aus der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (§§ 257-259) schon von der "rohesten Prüfung" her als eine evidente "Paraphrase der Aristotelischen Zeitabhandlung" (SuZ 432, Anm.1).

Für eine Gleichstellung von Aristoteles und Hegel sprechen nun viele Momente, und sie ist nicht das Strittige in Heideggers Interpretation. Strittig ist vielmehr seine reduktive Lesart der jeweiligen Zeitabhandlungen, aus denen er in der Regel das "vulgäre" Motiv der "Jetztzeit" herausliest. Das ist wiederum nur aufgrund einer rohen Lektüre möglich, wie er selbst unfreiwilligerweise zugibt. In diesem Fall ist aber eine parallele Lektüre desselben Materials erforderlich, nicht um Heideggers Interpretation völlig zu verwerfen, sondern um einerseits alternative Möglichkeiten herauszulesen, die dieses Material anbietet, und andererseits um die Spuren des Heideggerschen reduktiven Verfahrens zu identifizieren, die sein eigentliches Interesse verraten könnten.

Den Versuch einer alternativen Lesart hat bekanntlich Jacques Derrida in seinem Text "Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit" unternommen¹³. Aus seiner "lecture" der von Heidegger gelesenen Stellen aus Aristoteles und Hegel haben sich "Differenzen" (différences) ergeben, die eine unifizierende und reduktive Zeitauffassung von Aristoteles und Hegel vom "Jetzt" als "Gezähitem" her nicht erlauben. Derrida konstatiert eine Art aporetische Konfiguration der betreffenden Texte, innerhalb derer die Differenzen - sich "differierend" - "Spuren" einer immer andersartigen Interpretationsmöglichkeit (différences) hinterlassen und Heideggers These von der Vergessenheit eines "Ersten" oder "Ursprünglichen" ("Sein" gegenüber "Seiendem") oder zumindest die Radikalität dieser These im Hinblick auf die Ontologieggeschichte in Frage stellen¹⁴. Die Fragwürdigkeit der Heideggerschen These sieht Derrida mit gutem Recht schon im wichtigsten Punkt von Heideggers Denken, nämlich in der Frage nach dem Sinn

von Sein: das Sein als metaphysischer Begriff wird angeblich radikal destruiert, in dem gerade sein Sinn gerettet wird. Deswegen erscheint nach Derrida Heideggers Projekt der Destruktion der Ontologie als eine abgewandelte Wiederholung desselben ontologischen Motivs und sei selber in die Rubrik "vulgär" einzuordnen (aaO. 59).

In prinzipiellem Einverständnis mit Derrida kann der Fehler der Heideggerschen Aristoteles- und Hegelinterpretation im Hinblick auf den Zeitbegriff darin gesehen werden, daß Heidegger den Inhalt des Zeitbegriffs zu schnell mit dem begrifflichen Umfeld identifiziert, in dem der Zeitbegriff überhaupt vorkommt: nämlich mit dem Raumbegriff. Heidegger sieht nicht mehr richtig, wo sich der Zeitbegriff von dem des Raums unterscheidet und wo - gegen seine Annahme - bei Aristoteles und Hegel, zumal bei letzterem, ein anderer Begriff der Zeit denkbar wäre, der nicht mit der Vorstellung der "Innerzeitigkeit" zusammenfielen. Die letzte Bestätigung für eine "vulgäre" Vorstellung der Zeit bei Hegel findet Heidegger in dessen Rede vom Geist als einem "in die Zeit fallenden". Die Spuren eines anderen, nicht "innerzeitigen" Zeitbegriffs sind gleichwohl bei Hegel laut Derrida nicht gänzlich verwischt. Derrida versucht diesen Zeitbegriff bei Hegel in den Strukturen des Raumbegriffs zu finden, er fängt aber seine Analyse schon bei Aristoteles an und kommt zu einem einheitlichen Resultat: nicht der Zeitbegriff sei dem Modell des Raums nachgebildet, sondern die Vorstellung des Raums sei innerlich von der Idee der Zeit geprägt. Über dieses Resultat Derridas hinaus läßt sich noch zeigen, daß die Spuren eines anderen Zeitbegriffs bei Hegel - und darin unterscheidet dieser sich von Aristoteles - dort aufzuzeigen wären, wo Hegel aufhört, von der Zeit zu sprechen, die Heidegger berücksichtigt.

Heidegger durchläuft Hegels Abhandlung über die "Zeit" in wenigen Schritten und umreißt sie folgendermaßen:

1) Die Zeit wird bei Hegel im Hinblick auf den Raum als "Negation der Negation" bestimmt, die konkret unter dem Namen "Punktualität" erscheint. Diese beinhaltet die /Selbst-/Negation des Punktes, der wiederum den Raum negiert, und zwar so, daß jeder einzelne Punkt sich gegen andere Punkte, aus denen der Raum besteht, "aufspreizt".

Der von dem Punkt negierte Raum negiert den einzelnen Punkt. Die Form, in der der Raum als Negation zustandekommt, ist also Punktualität.

Hierzu ist gleich folgendes zu vermerken: Heideggers Paraphrase von Hegels Ausführungen erweckt den Anschein, die "Punktualität" sei mit der "Punktmannigfaltigkeit" (429) bzw. mit der "nivellierten Jetztfolge" (432) identisch. Jene ist für Hegel aber eindeutig nicht eine Vielfalt oder Mannigfaltigkeit der Punkte, sondern explizit "die sich auf sich selbst beziehende Negation"¹⁵, also ein Prozeß. Hegel redet eindeutig genug von Beziehungen und nicht von zählbaren (statischen) Mengen, und wenn er auch noch sagt, diese "Negation der Negation", als welche der Raum sich zeige, sei Zeit, dann ist die Punktualität des Raums nicht als Aufreihung von Punkten im Raum zu verstehen, sondern als eine Art Verzeitlichungsvorgang des Raums. Heidegger übersieht diesen Unterschied und identifiziert in der Rede von der Punktualität die Zeit als Punkt- bzw. Jetztfolge. Die Zeit muß demgemäß im Punkt bestehen und nicht in der von Hegel intendierten Punktualität, die richtiger als eine Art "Interpunktualität" zu formulieren wäre, kann die Zeit - verstanden als "die sich auf sich selbst beziehende Negation" - aufgrund von Hegels Ausführungen doch nur noch als Bezugs-Verhältnis der Punkte verstanden werden. Heideggers Annahme, für Hegel sei die Welt "innerzeitig", muß gerade umgekehrt lauten: die Zeit ist für Hegel ausdrücklich "innerweltlich". Darin stimmt Hegel mit Heidegger prinzipiell überein, gerade wenn Heidegger dieses Resultat nicht erwartet zu haben scheint¹⁶.

2) Der Punkt, von dem Hegel tatsächlich als vom "Jetzt" spricht, erscheint in Hegels "Enzyklopädie" (§ 258) als das sog. "angeschaute Werden". Für Hegel ist es gerade als solches ein "schlechthin Abstraktes", "ideelles" (aaO. 48). Heidegger dagegen sieht darin die endgültige Bestätigung des punktuellen Charakters der Zeitvorstellung und nicht die vorläufige Explikation eines zunächst abstrakten Begriffes:

Zeit ist das "angeschaute" Werden, d.h. der Übergang, der nicht gedacht wird, sondern in der Jetztfolge sich schlicht darbietet. Wenn das Wesen der Zeit als "angeschautes Werden" bestimmt wird, dann offenbart sich damit: die Zeit wird primär aus dem Jetzt verstanden, und zwar so, wie es für das pure Anschauen vorfindlich ist. (SuZ 431)

In einem weiteren Schritt erstreckt Heidegger das "Jetzt", in dem das Werden ideell, d.h. als ein Angeschautes zum "Vorhandenen" werde, unter Verkenning des von Hegel ausdrücklich genannten abstrakten Charakters dieses im Jetzt angeschauten Werdens, auf das Ideal einer "wahrhaften Gegenwart", die - wie Hegel sich äußert - nicht das Resultat der Vergangenheit wäre und nicht "trächtig der Zukunft", d.h. nicht selber zeitlich. Hier kommt Hegel offensichtlich an die Grenze des Zeitbegriffs, mit dem er in seiner Abhandlung bis dahin operierte, denn an dieser Stelle bedeutet das Wort "zeitlich" soviel wie "in der Zeit seiend", "in die Zeit fallend", und daraus leitet Heidegger seine Kritik an Hegel ab. In der "Innerzeitigkeit" liege für Hegel die Grundlage, den Zusammenhang zwischen Zeit und Geist herstellen zu können. Heidegger übersieht aber gerade an dieser Stelle Hegels Hinweise auf ein anderes Verständnis der Zeit, das sich am Rande der "natürlichen Zeit", wie er ausdrücklich die sogenannte "Jetztzeit" nennt, zeigt. Heidegger mißachtet überhaupt zunächst Hegels Bezeichnung "natürliche Zeit".

Aufgrund einer solchen Sichtung der Hegelschen Zeitabhandlung setzt sich Heidegger anschließend von dessen Bestimmungen der Zeit als "Schicksals" und "Notwendigkeit" des Geistes ab. Das sogenannte "in-die-Zeit-fallen" des Geistes stellt für Heidegger einen Verfall dar angesichts einer ursprünglicheren, eigenen Zeitlichkeit, die sich für ihn, wie bereits gesehen, aus der "Zukunft" als dem Grund der Zeitigung der Zeitlichkeit des Daseins ergibt: "Der Geist fällt nicht erst in die Zeit, sondern existiert als ursprüngliche Zeitigung der Zeitlichkeit" (SuZ 436). Die abschließenden Sätze des veröffentlichten Teiles von SuZ erwecken den Anschein, als verkündeten sie den Weg zu dieser ursprünglichen Zeitlichkeit. Doch die Heidegger selbst verborgene gebliebene, die Hermeneutik des Daseins in SuZ lahmlegende Apriorität des Sinns von Sein nimmt seinen Worten die programmatische Bedeutung und macht das Versprechen zum Widerruf, den Heidegger erst nach der Niederschrift des ersten Teiles des Buches als solchen erkennen wird¹⁷. Der Schluß von "Sein und Zeit" lautet:

Demnach muß eine ursprüngliche Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit selbst den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt ermöglichen. Wie ist dieser Zeitigungsmodus der

Zeitlichkeit zu interpretieren? Führt ein Weg von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des Seins? Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins? (SuZ 437)

Die geradezu unsichtbaren Mechanismen, die Heideggers Hermeneutik als Herausarbeitung des ontologischen Horizontes aus einer ursprünglich ontischen Existenzanalytik heraus zum Stillstand bringen, werden in seiner Interpretation des Hegelschen Zeitbegriffes ersichtlich. Heidegger unterschlägt bei Hegel gerade jene ontologische Dimension, die Hegel selbst vom "natürlichen Zeitbegriff" und der "relativen Dauer" als Charakteristik der "zeitlichen Dinge" abgrenzen will¹⁸. Dieser zweite, von der "Innerzeitigkeit" als natürlicher Zeit unterschiedene Zeitbegriff, meldet sich bei Hegel an dieser kritischen Grenze und relativiert Hegels natürlichen Zeitbegriff so radikal, daß Heideggers Interpretation hier keinen festen Anhaltspunkt mehr finden kann. An derselben Stelle heißt es bei Hegel nämlich folgendermaßen:

Die Zeit ist nicht gleichsam ein Behälter (...) Weil die Dinge endlich sind, darum sind sie in der Zeit; nicht weil sie in der Zeit sind, darum gehen sie unter, sondern die Dinge selbst sind das Zeitliche; so zu sein ist ihre objektive Bestimmung (aaO. 50, Zusatz).

Gegen Heideggers Annahme der Innerzeitigkeit als Charakteristik des Hegelschen Zeitbegriffs heißt es noch eindeutiger im Haupttext desselben Paragraphen:

Aber nicht in der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist das Werden, Entstehen und Vergehen, das seiende Abstrahieren, der alles gebärende und seine Geburten zerstörende Kronos (aaO. 49).

Die Passage über Hegel in Heideggers SuZ zeigt angesichts dieser direkten Aussagen, daß Heidegger diese Stellen übersehen oder sie nur im Licht des "Jetzt" und seines "ungeheueren Rechts" (so Hegel selbst, aaO. 50) gelesen hat. Dieses "ungeheuere Recht", das Hegel aber unmittelbar einschränkt, indem er sagt, es sei nichts als das einzelne Jetzt, die endliche Gegenwart (52), erstreckt Heidegger unberechtigterweise auf Hegels Begriff der "wahren Gegenwart" bzw. der "Ewigkeit", und dies aufgrund dessen, daß Hegel von der Jetztzeit als angeschautem Werden redet; Hegels "Ewigkeit" soll danach das absolut gesetzte "Jetzt" sein (SuZ 431).

Daraus entstehen aber große Schwierigkeiten für Heideggers Annahme der traditionellen Zeit als "Jetztfolge". Wenn nämlich die Zeit, wie Heidegger sagt, "primär aus dem Jetzt verstanden wird, und zwar so, wie es für das pure Anschauen vorfindlich ist" (431), dann ist dieses Jetzt nichts anderes als das Gegenteil von Zeit, oder mehr noch: ihre "Paralysierung" (Hegel) und vollkommene Tilgung. Hegel selbst denkt, wie man bei genauerem Lesen sieht, in dieser Richtung, gerade wenn er von der "Ewigkeit" spricht:

Aber die Zeit ist in ihrem Begriffe ewig: denn sie, nicht irgend eine Zeit, noch Jetzt, sondern die Zeit als Zeit ist ihr Begriff, dieser aber selbst, wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige und darum auch absolute Gegenwart. Die Ewigkeit wird nicht sein, noch war sie: sondern sie ist (aaO. 50).

Heideggers Annahme wird hier dreifach widerlegt: 1) Die "wahre Zeit" versteht Hegel nicht aus dem Jetzt heraus, denn das Jetzt ist für Hegel nicht das als "ewig" Gesetzte, es ist vielmehr das "Zeitliche" in sich. 2) Die "wahre Gegenwart" ist nicht das erweiterte Jetzt, das zuvor absolut gesetzt worden wäre, sie ist überhaupt nicht das Jetzt, sondern die Zeit "in ihrem Begriffe". 3) Die "Ewigkeit" als Zeit in ihrem Begriffe wird zwar ausdrücklich von der natürlichen Zeit, welcher die natürlichen Dinge anheimfallen, abgehoben, aber nicht von der Zeit als solcher. Der Satz: "Aber die Zeit selber ist in ihrem Begriffe ewig" steht als Erklärung für folgende Aussage des Haupttextes:

Der Begriff der Ewigkeit muß aber nicht negativ so gefaßt werden als die Abstraktion von der Zeit, daß sie außerhalb derselben gleichsam existiere: ohnehin nicht in dem Sinne, als ob die Ewigkeit nach der Zeit komme: so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Moment der Zeit gemacht (ebd.).

An dieser Stelle wird eindeutig klar, daß Hegel unter "Ewigkeit" nicht eine "ewige Selbstidentität" (des Seins) versteht, was Heidegger supponiert, wenn er Hegels Zeitbegriff auf das Jetzt fixiert, sondern gerade die Zeit als Werden-zu-sich-selbst, die "seiende Abstraktion", die "sich auf sich selbst beziehende Negation", den Kronos, den sich bewegenden Begriff. Um dies aber genauer zum Ausdruck zu bringen, setzt Hegel erneut den natürlichen Zeitbegriff ein, um sich von ihm abzugrenzen:

Darum ist das Endliche vergänglich und zeitlich, weil es nicht wie der Begriff, an ihm selbst die totale Negativität ist (...) Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, Ich=Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, als welche nur diese Negativität als Äußerlichkeit ist (aaO. § 258, S.49).

Hegel operiert hier mit drei Momenten: "zeitlich" im Sinne von "die Zeit in sich haben", "innerzeitig" in der Bedeutung: "der Macht der Zeit anheimfallen", und "außerzeitig" im Sinne von "die Macht über die natürliche Zeit haben". Dieser letzte Ausdruck wird bei Hegel zwar nicht genannt, aber wohl supponiert; er bedeutet nicht "unzeitlich" oder "zeitlos", sondern "ewig" in dem von Hegel angegebenen Sinn - "zeitlich in seinem Begriffe", "totale Negativität", die Zeitmacht selbst.

Angesichts dessen wird Heideggers Intervention zugleich klarer und umso erstaunlicher. Heidegger greift bei Hegel nämlich nicht den begrifflich verstandenen Charakter der "wahren Zeit" an, sondern die in Wirklichkeit bei Hegel nicht nachweisbare Fixierung der Zeit auf das "Jetzt". Hegel zeugt selbst gegen diese Annahme Heideggers: das Jetzt ist nicht die Zeit, es ist lediglich die "endliche Gegenwart", das Abstrakte; es ist eine "relative Dauer", die nur scheinbar und zweitweilig der "totalen Negativität" der Zeit zu entweichen vermag. Heidegger entgeht die Tatsache, daß die Zeit bei Hegel in negativer Abgrenzung vom "Jetzt" als natürlicher Zeit erscheint, d.h. nicht unmittelbar ist. Die Zeit darf deshalb als das transzendente Sich-auf-sich-selbst-Beziehen der Negation, als totale Negativität des abstrakten Positiven verstanden werden. Die Radikalität des Hegelschen Zeitverständnisses (welche selten erkannt wird, vgl. unten Kap. V, Anm. 47) deckt Heidegger seinerseits zu: der transzendente Charakter der "wahren Zeit" (nicht der natürlichen) wird von ihm auf einen positiven Zeitbegriff bei Hegel reduziert (den natürlichen Zeitbegriff des Jetzt) und nicht in seiner negativen Gestalt thematisiert. Deshalb widerlegt Hegel selbst Heideggers Interpretation im Ganzen, auch wenn dessen Ausführungen über den Status des Jetzt bei Hegel richtig erscheinen. Sie sind aber irreführend, weil Heidegger in Wirklichkeit nur den ersten Abschnitt der Hegelschen Zeitabhandlung (§ 257)

berücksichtigt, wo von der abstrakten Jetztzeit die Rede ist. Wenn Hegel nämlich sagt, der Raum werde bzw. gehe über zur Zeit¹⁹, so heißt es nicht unmittelbar, daß die Zeit nach dem Modell des Raums verstanden und ausgelegt wird. Hegel drückt sich viel differenzierter aus und signalisiert dadurch einen anderen Sinn. Der Raum "wird" für ihn zur Zeit so, daß die Zeit aus dem Raum gleichsam herauswächst. Dazu muß sie jedoch im Raum bereits vorhanden sein. Sie ist für Hegel tatsächlich die sich auf sich selbst beziehende Negation der "räumlichen" Jetztpunkte, bzw. das Aufeinanderbezogensein der Punkte als Negation ihres abstrakten "Punktseins". Die Zeit erscheint somit als diese Negativität in der Raumstruktur, die den Raum überhaupt zum Raum werden läßt. Die Zeit - und zuvor schon die sogenannte "natürliche Weltzeit" - erscheint für Hegel nicht als Mannigfaltigkeit von Jetztpunkten, sondern als Punktualität, ja als "Interpunktualität", die den Raum zu einer Interräumlichkeit werden läßt. Die Zeit ist für Hegel nicht das Jetzt, sofern es nur ein Jetzt bleibt. Dieses wäre, wie Hegel sich ausdrücken würde, "tote Zeit". Zu diesem kritischen Resultat ist auch schon Derrida mit seiner "doppelten Lektüre" des von Heidegger Gelesenen gekommen:

Le ne-plus-être et l'être-encore qui rapportaient la ligne au point et la surface à la ligne, cette négativité dans la structure de l'Aufhebung était déjà le temps. A chaque étape de la négation, chaque fois que l'Aufhebung produisait la vérité de la détermination antérieure, le temps était requis. Négation à l'oeuvre dans l'espace ou comme espace, négation spatiale de l'espace, le temps est la vérité de l'espace. En tant qu'il est, c'est-à-dire qu'il devient et se produit, qu'il se manifeste dans son essence, en tant qu'il s'espace en se rapportant à soi, c'est-à-dire, en se niant, l'espace est (le) temps. Il se temporalise, il se rapporte à soi et se médiatise comme temps. Le temps est espacement (aaO. 47).

Derselbe negative Befund - die Zeit sei nicht die Jetztzeit - wiederholt sich auch in der Analyse der Aristotelischen Zeitabhandlung im 4. Buch der "Physik", mit der sich Derrida in seinem Text hauptsächlich beschäftigt. Er zeigt (aaO. 43f.), daß die Aporie, mit der Aristoteles die Diskussion über die Zeit im elften Abschnitt des genannten Physik-Buches eröffnet - nämlich ob die

Zeit in "Jetztpunkte" teilbar sei oder nicht und ferner ob sie am "Seienden" oder "Nichtseienden" teilhabe - innerlich so geprägt ist, daß keine endgültige Reduktion der Zeit auf "das Jetzt" oder auf dessen Abfolge möglich ist, obwohl Aristoteles' Argumentation gerade in diese Richtung zu gehen scheint. Die Überlegungen des Aristoteles zeigen aber, und daran knüpft Derrida an, daß - wenn die Zeit auch teilbar wäre -, ihre Teile (die "Jetzt") nicht der "Gegenwart" teilhaftig sind, weil das Jetzt nicht das Gegenwärtige, sondern immer schon das Vergangene und das Erst-Ankommen-de sei (vgl. Physik 217b34 f.). Als "nichtgegenwärtig" im strengen Sinne ist es auch nicht der Seiendheit teilhaftig (218a2 f.).

So scheint das Jetzt deswegen selbst nicht temporal zu sein, weil die Zeit gerade aus nichtseienden Jetzt besteht. Temporal "ist" es nur, insofern es temporal wird. Es ist überhaupt im Werden, also zeitlich, aber nicht so, daß die Zeit aus einer Abfolge der präsenten, nicht-mehr-präsenten und noch-nicht-präsenten Jetzt besteht. Das Jetzt ist das wesentlich Nichtpräsente, und insofern erscheint die Annahme, es sei ein Teil der Zeit, falsch oder zumindest uneindeutig (218a6/a8). Die erste Aporie des Aristoteles besteht gerade darin, daß das Jetzt selbst der Zeit anheimfalle, und nicht daß es die Zeit ausmache. Es wird sich also nur in einem relativen Sinne bei Aristoteles funktional zeigen, und nicht im absoluten, wie Heidegger zu verstehen gibt. Das Jetzt, als das Zählbare, kann für Aristoteles nur noch äußerlich fungieren. Er bringt es in Bezug zur Zeit als Bewegung, die gerade dieses Jetzt in seiner absoluten Bedeutung des schlechthin Präsenten relativiert. Gegen Heideggers Annahme, das Wesen des von Aristoteles inaugurierten oder sanktionierten traditionellen Zeitbegriffs bestünde in der Zählbarkeit der eine Zeitabfolge bildenden Jetztpunkte, ist irreführend, legt Aristoteles den Nachdruck doch nicht auf das Jetzt, sondern auf Bewegung als Kontrapunkt seiner Darstellung des Zeitphänomens. Er geht dabei bekanntlich sowohl von der phänomenalen Erfahrung als auch von älteren philosophischen Theorien über die Zeit aus (218b1-10).

Die erste Aristotelische Aporie der Teilbarkeit und Seiendhaftigkeit

der Zeit wird also negativ gelöst: die Zeit bestehe nicht aus Jetztpunkten, weil das Jetzt selbst, falls als "präsent" verstanden, nicht eigentlich zeitlich ist; der Präsenzcharakter des Jetzt hebt dessen Zeithaftigkeit auf. Heideggers Annahme, für Aristoteles bestehe die Zeit in der Jetztabfolge und sei deswegen wesentlich zählbar, zeigt, daß er nur Aristoteles' aporetische Voraussetzungen berücksichtigt, nicht aber dessen Überlegungen, in denen die Voraussetzungen relativiert oder in Frage gestellt werden.

Die zweite Aporie des Aristoteles geht von der umgekehrten Annahme aus: die Zeit sei nicht teilbar und habe keinen Anteil an der Seiendheit als solcher. Das ist praktisch das negative Resultat der ersten Aporie. An diesem Punkt zeigt dann Derrida seinerseits (aaO. 52ff.), daß Aristoteles die zweite Aporie nur expliziert und nicht weiter entfaltet. Dagegen erforscht er das Verhältnis von "Zeit", "Veränderung" und "Bewegung" und läßt so erkennen, daß sich seine "positive" Zeitlehre im Negativen bewegt: nämlich im "positiven" Resultat der ersten Aporie, das selbst eine Aporie ist. Die Aporie der Zeit bleibt in allen ihren Lösungen selbst aporetisch, was bedeutet, die Aporie ist nicht aus methodischen Gründen da, sondern sie markiert den Randcharakter der theoretischen Forschung. Diese Situation nennt Derrida "la question érudée", weil nicht so sehr eine Antwort - diese beruht auf aporetischen Voraussetzungen -, sondern die Frage vermieden wird; diese (unbekannte) Frage hätte vielleicht die Voraussetzungen in Frage gestellt. Derrida:

La question était érudée parce que posée en termes d'appartenance à l'étant ou au non-étant, l'étant étant déjà déterminé comme étant-présent (aaO. 53).

Konkreter gesagt heißt das, daß die bereits présente Antwort auf die (nicht eigentlich gestellte) Frage auf aporetischer Grundlage entfaltet wird. Die Frage wird vorenthalten in einem (anscheinend unwissentlich) vorbestimmten Feld, das laut Derrida auch Heidegger nicht richtig erkennt. Dieser glaube, so Derrida, mit der Frage nach dem Sinn von Sein das Verständnis des Seins als "Seiendheit" in Frage stellen zu können. Dagegen sei anzunehmen, daß jede Frage nach dem Sein, inklusive der nach dem Sinn von Sein, notwendig vom Sein als "Gegenwart" ausgehen und diese als Standpunkt

des Denkens hinnehmen müsse (aaO. 58). Derrida zeigt aber an keiner Stelle seines Textes, welche Mechanismen Heideggers Frage nach dem Sinn des Seins in die "clôture métaphysique" hineinzwingen. Er thematisiert auch nicht den von Heidegger angestrebten Unterschied zwischen einer Frage nach dem "Sinn" und dem begrifflichen Status des "Seins" innerhalb der Philosophiegeschichte.

Den dabei ausschlaggebenden Begriff der "Endlichkeit" sieht Derrida zwar als "le point de départ dans l'analytique existentielle du Dasein" (74) an, entfaltet ihn aber nicht weit genug, um seine Behauptung, Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein sei eine "répétition génèreuse" der zentralen Motive der Ontologiegeschichte, in der Apriorität der Endlichkeit bei Heidegger zu erkennen und problematisch zu befinden. Derrida ist aber darin überzeugend, daß der Bezug der Zeit zur Seele und zum Geist bei Aristoteles und Hegel, wovon Heidegger so redet, als wäre dieser Bezug unwesentlich und zufällig (SuZ 427), schon bei Aristoteles so entscheidend ist, daß in ihm einerseits die zu suchende Antwort auf die Frage nach Aristoteles' Verständnis der Zeit liege, und daß andererseits in dem Bezug der Zeit zur Seele eine Aristotelische Antizipation der Kantischen transzendentalen Exposition der Zeit in der "Kritik der reinen Vernunft" zu erkennen sei. Auslösend war Derrida dabei die dritte Aristotelische Überlegung, ob die Zeit mit der Bewegung identisch sei oder ob sie "etwas von der Bewegung" habe²⁰. Aristoteles gewinnt eine Antwort auf diese Frage ziemlich einfach: der Unterschied zwischen Zeit und Bewegung zeige sich schon daran, daß Bewegung mit Zeit gemessen werde, und nicht umgekehrt, und ferner daß die Zeit nicht weiter mit Zeit gemessen werden könne. Sie sei somit einerseits nicht mit Bewegung identisch, aber andererseits auch nicht mit abstrakten Zahlen, die die Zeit angeblich "messen". Aus diesem Unterschied von Zeit und Bewegung ergibt sich ein wichtiger Hinweis: das "Zählen" der Bewegung "mit" der Zeit ist ein innerer Vorgang der Seele. Derrida führt aus:

C'est dans l'aisthesis qu'Aristote unit le temps et le mouvement (...) Le temps est la forme qui peut ne se penser qu'en te psyché. La forme de sens interne est aussi la forme de tous les phénomènes en général. L'exposition transcendentale du temps met ce concept en rapport

essentiel, tout en le distinguant rigoureusement, avec le mouvement et le changement. (54f.)

En anticipant le concept du sensible non-sensible, Aristote installe les prémisses d'une pensée du temps qui ne serait plus dominée par le présent (de l'étant donné dans la forme de la *Vorhandenheit* et de la *Gegenwärtigkeit*). (56)

Heideggers kleine Konzession zugunsten Kants, er hätte die Zeit aus dem Bann des Objektiven herausgelöst und wichtige Ansätze für die Interpretation des Subjekts als eines von der Zeit innerlich geprägten gegeben, gilt laut Derrida auch für Aristoteles. Damit erscheint aber Heideggers kritischer Ansatz zur Ontologieggeschichte und insbesondere zu ihrem Zeitbegriff nicht mehr so radikal wie verkündigt²¹.

Die "Verinnerlichung" der Zeit aus dem Objektiven ins Subjektive ist nach Derrida schon bei Aristoteles im Wesentlichen vorhanden. Aristoteles schließt tatsächlich die Möglichkeit aus, daß es Zeit gäbe, wenn die Seele nicht vorhanden wäre²². Deswegen erscheint Heideggers Annahme, für Aristoteles und die an ihn anknüpfende Tradition sei die Zeit das unmittelbar Gezählte, undifferenziert und irreführend. Denn was bei Aristoteles eigentlich "gezählt" wird, ist nicht Zeit, sondern die "Eschata" der Bewegung, die in Zeiteinheiten ausgedrückt werden, und es sind dann diese Zeiteinheiten, die "gemessen" werden. Die durch Zeitgrößen ausgedrückten "Eschata" der Bewegung sind das "Frühere" und "Spätere", die einen gleichsam metaphorisch mit der Zeit benannten Zeitabstand markieren, weil die Zeit, wie Aristoteles behauptet, nicht als Zeit gemessen wird (217b17). Wenn er dann zwischen "zählender" und "gezählter" Zahl unterscheidet und die Zeit "gezählte Zahl" nennt, so ist dies nicht identisch mit Heideggers Rede von "gezählter Zeit": die Zeit kann für Aristoteles insofern nur "gezählte Zahl" genannt werden, als die genannten "Eschata" in abstrakte Spracheinheiten (Zahlen) gefaßt werden können. Das eigentlich Gezählte sind für Aristoteles dann nur die Zahlen, während die Zeit selbst "unermesslich" bleibt. Aristoteles variiert in seinen Definitionen der Zeit als "Bewegung" hinsichtlich des "Früheren" und "Späteren" den mittleren Begriff abwechselnd als "Zahl" (*ἀριθμός*) oder als Maß (*μέτρον*; so etwa in Physik 221b7), was indiziert,

daß der Gebrauch des Wortes "Zeit" relativ zu nehmen ist, da "wir es so sagen" (vgl. 219b6 ff.).

Derrida zufolge radikalisiert Kant diesen Aristotelischen Ansatz wesentlich dahingehend, daß die Zeit als Schema der "Aisthesis", in der Phänomene als Phänomene überhaupt erscheinen können, zur Anschauungsform des sog. Subjekts wird, d.h. zur reflektierten Anschauung, was Aristoteles zwar noch nicht gekannt habe. Kant knüpft, wie bekannt, an Leibnizens Prinzip der Apperzeption an und ermöglicht es Hegel zu sagen, die Zeit sei dasselbe Prinzip wie das Ich-Ich des reinen Selbstbewußtseins²³. Die Zeit ist für Hegel bekanntlich der "tätige" Begriff selbst. Wir haben bereits gezeigt, daß Heidegger seinerseits diesen Hegelschen Zeitbegriff nicht berücksichtigt; im anderen Falle hätte er Hegels Aussage, der Geist "falle" in die Zeit, nicht absolut nehmen dürfen, da Hegel selbst sie relativ versteht. Der "in die Zeit fallende Geist" ist für ihn bekanntlich der "endliche Geist", und dies gerade in dem von Heidegger gemeinten Sinne der "Zeitigungsweise des Daseins in der Welt". Im Gegensatz zu Heidegger entwirft Hegel einen "unendlichen Geist" (das freie Selbst), der "an und für sich die absolute Negativität und Freiheit" als "Macht der Zeit selbst" darstellt und nicht in der Macht der Zeit ist (aaO. 49).

Es ist dann nicht verwunderlich, daß Heidegger den Anschluß für seine Auffassung der Zeit nicht bei Hegel sucht. Was ihn bei Hegel eigentlich stört, ist die Macht des "unendlich" werdenden Subjekts, das sich über die Macht der Zeit, d.h. über die Welt hinaus erhebt. Der Unterschied zwischen Heidegger und Hegel liegt deswegen nicht in der Auffassung des "Zeitlichseins" des "endlichen Geistes" bzw. des "Daseins", denn beide verstehen darunter dasselbe, sondern in Hegels Projekt des "unendlichen" Geistes, das Heidegger mit seinem Konzept des schlechthin endlichen Daseins entschieden verneinen will. Der "endliche Geist" und das "Dasein" sind weltlich, was heißt: zeitlich, was wiederum heißt: endlich. Aber für Heidegger gibt es kein "darüber hinaus" für das Dasein im ontologischen Sinne, sondern, wie bereits gezeigt, nur ein hermeneutisches Außersich als ekstatisches Selbstverhältnis zu seiner Endlichkeit. Über die eigene Weltlichkeit und Zeitlichkeit

hinaus kann das Dasein nicht hinausgehen, es sei denn, der metaphorische Charakter des hermeneutischen Auf-sich-Zurückkommens soll konkret als eine ontologische Möglichkeit des Menschen verstanden werden.

Die von Heidegger nicht anerkannten Übereinstimmungen zwischen seiner Rede von der Zeitlichkeit des Daseins und Hegels Rede vom zeitlichen Charakter des endlichen Geistes zeigen an, daß Heidegger sich in seiner Hegelinterpretation in einer Dimension bewegt, die Hegel seinerseits "natürliche Zeit" nennt und dadurch der Heidegger-schen Kritik um einen Schritt voraus ist. Heidegger nimmt diese Zeit absolut und baut seine kritische Einstellung zu Hegel sowie zu der ganzen Tradition auf dieser in Wirklichkeit verengten Basis auf. Seine Emphase des nichtdinghaften Charakters der Welt als Einheit der zeitlichen Strukturverhältnisse erscheint in diesem Kontext als der Versuch, die konkrete Welt, zu der das nicht als Subjekt verstandene Dasein in einem aktiven Verhältnis steht, so scharf wie möglich von der Idee einer "natürlichen Welt" abzugrenzen. Dieser Aufgabe ist die ganze Hermeneutik von "Sein und Zeit" gewidmet worden, wo Heidegger die in "Theorie" und "Praxis" zerfallene Aneignungsweise der Welt durch den Menschen mit der Rede vom "Da-sein" rückgängig machen wollte. Ob mehr geleistet ist, wenn das Dasein (der Mensch) als "in-der-Welt-Sein" deklariert wird, statt als "was der Mensch je schon war", bleibe hier noch dahingestellt.

4. Transzendenz und Ursprünglichkeit

(Zu Heideggers Kant-Kritik)

Daß Heidegger Kant und nicht Hegel bevorzugt, trotz der Aussage in "Sein und Zeit", dem Kantischen Zeitbegriff hatte dasselbe vulgäre Verständnis des Zeitphänomens an²⁴, ist jetzt insofern verständlicher, als in Kants Herausarbeitung der Transzendentalität des Subjekts nicht so sehr der Machtanspruch, sondern eher die innere Zeitstruktur des Subjekts erkennbar wird. Darin kommt Heideg-

gers nicht zugestandene Abstandnahme von Hegel zum Vorschein. Ihn interessiert offenbar weniger die Verwandlung des Zeitbegriffs aus einem "natürlichen" in einen transzendental-begrifflich legitimierbaren als vielmehr die Herausarbeitung der Transzendentalität der Zeit am "frei werdenden Subjekt". Sein Interesse gilt deswegen nicht einer Zeitlichkeit, die sich nur mittelbar, durch Hervorbringungen des Subjekts in der Welt bewähren läßt, sondern einer unmittelbaren Zeitlichkeit des in die (bereits) zeitliche Welt hineinstrukturierten Daseins, wie Heidegger sie bei Kant aufweisen zu können hofft.

In dem berühmten Kant-Buch, das in derselben Zeit wie "Sein und Zeit" entstanden ist, zeigt Heidegger, daß die Zeitlichkeit des Subjekts nicht nur und nicht primär in Kants transzendentaler Ästhetik zu suchen sei, sondern in einem "ursprünglicheren" Bereich. Daraus wird jetzt rückblickend klar, daß Derridas Heidegger-Korrektur nicht dasjenige voll zum Ausdruck bringt, was Heidegger an Kant tatsächlich interessiert. Sie zeigt richtig die von Heidegger nicht erkannte Kontinuität der "Verinnerlichung" der Zeit auf der Linie von Aristoteles über Kant bis Hegel, thematisiert aber selbst nicht die eigentliche Intention Heideggers: die Herausarbeitung der Transzendentalität der Zeit, die, zusätzlich noch, von jeglicher Subjektivität befreit werden muß.

Diese Intention sieht Heidegger nun im Ansatz bei Kant realisiert, obwohl Kant selbst, wie Heidegger sagt, zurückgewichen sei. Heidegger konzentriert sich dabei nicht auf Kants "transzendente Ästhetik", wo die Zeit, auch als subjektive Anschauungsform, das bekannte Schema der Jetztfolge aufweise, sondern auf Kants Ausführungen über die transzendente Einbildungskraft, in der für Kant erklärtermaßen der Ursprung der reinen sinnlichen Anschauung und des reinen Verstandes liegt²⁵. Heidegger inauguriert dadurch die Idee von zwei Zeitbegriffen bei Kant, einem "vulgaren" (Zeit als Jetztfolge) und einem bei Kant unthematischen, aber ursprünglicheren (Zeit als transzendente Einbildungskraft selbst):

Diese Jetztfolge ist keineswegs die Zeit in ihrer Ursprünglichkeit. Die transzendente Einbildungskraft vielmehr läßt die Zeit als Jetztfolge entspringen und ist deshalb als diese entspringen lassende - die ursprüngliche Zeit (aaO. 169f.).

Der wahre Zeitbegriff soll dann laut Heidegger dort gesucht werden, wo der uneigentliche seinen "Ursprung" hat. Der letzte Satz aus dem angeführten Zitat, die ursprüngliche Zeit sei ursprünglich als eine "entspringen lassende", zeigt an, daß Heideggers Schluß von der uneigentlichen Zeit auf eine "ursprüngliche" so direkt und unmittelbar ist, daß er auf eine ontologisch gedachte Unmittelbarkeit hinzielt, die Kant selbst nicht zugemutet werden kann.

Heidegger geht von der bekannten Tatsache aus, daß die transzendente Einbildungskraft bei Kant der Ursprung des "Selbstaffizierens" vernünftiger Wesen sei, die ihre Vorstellungen nicht von außen, sondern aus sich selbst schöpfen. Die transzendente Einbildungskraft sei aber auch die Grundlage, auf der der zeitliche Charakter eines "Selbst" ausweisbar werde, weil sie, die dieses Selbst "entspringen" läßt, die Zeit sei. Das von Kant mit dem Ausdruck "transzendente Einbildungskraft" Beschriebene findet bei Heidegger nicht nur einen bestimmten Namen, sondern sie selbst ist es nun, die jenes bestimmt, wofür Kant selber keinen Namen hat. Dieser Eingriff Heideggers verrät in Wirklichkeit sein unausdrücklich gebliebenes Verständnis des Verhältnisses zwischen der transzendentalen Einbildungskraft und dem sog. "empirischen Selbst": das endliche Selbst, sei es auch "selbstaffiziert", wird durch Heidegger dargestellt als ein von der Transzendenz oder Einbildungskraft abgeleitetes und in seinem faktischen Status als durch diese konstituiertes "Selbst" (vgl. aaO. 182). Das heißt: dieses "Selbst" ist selbst nicht mehr diese "Transzendenz" und dieses "Selbstaffizieren", es ist nicht das Selbst. Heideggers Korrektur an Kant besagt dann im Wesentlichen dies: die transzendente Einbildungskraft sei nicht selbst der (letzte) transzendente Grund der reinen Vernunft, d.h. nicht die "ungrundige" Möglichkeit ihrer Spontaneität, die Kant selbst nicht direkt zu nennen - weil nicht direkt zu denken - vermag, läßt sie sich für ihn ontologisch doch nicht unmittelbar erfassen. Um die transzendente Einbildungskraft nunmehr als fundiert zu denken, läßt Heidegger sie in einem "Ursprünglicheren" (der Zeit) wurzeln. Das empirische Ich (das Dasein) wird dadurch in seinem Zeitcharakter ausgewiesen, ist aber selbst nicht transzendental (nicht "es selbst"), weil es von einem es

selbst Transzendierenden verfügt wird und nicht mehr der Ursprung seiner eigenen Spontaneität ist. Es ist nicht die Zeit (aaO. 185f.). Dagegen bleibt es auf "seinen Ursprung" dadurch bezogen, daß dieser es aus der Transzendenz "entspringen" läßt. Die Gefahr, daß bei Kant das Subjekt als das sich selbst "Affizierende", in dem die Rede von der Spontaneität der Vernunft konkretisiert wird, als das Transzendente selbst erscheine, wird dadurch behoben, daß "Transzendentalität" zur "Transzendenz" wird:

Die Auslegung der transzendentalen Einbildungskraft als Wurzel ... führte von selbst in die Verwurzelung dieser Wurzel zurück: zur ursprünglichen Zeit (190).

Diese Verwurzelung in der Zeit ist es allein, kraft deren die transzendente Einbildungskraft überhaupt die Wurzel der Transzendenz sein kann (ebd.).

Was Heidegger mit seiner Korrektur eigentlich bewirkt, ist daß das Kantische "Subjekt" seines transzendentalen Charakters beraubt wird, und zwar so, daß dessen Spontaneität, als "Wurzel" seiner "Transzendenz" in einem anderen Transzendenten wurzelt²⁶. Die für Heidegger unfundierte transzendente Einbildungskraft Kants wird endlich verwurzelt: in der Transzendenz der Zeit als dem Horizont, an dem die "Endlichkeit" des Daseins groß geschrieben und dessen Spontaneität als Vermögen des Selbstaffizierens verwischt wird. Das Dasein ragt nämlich keineswegs über die Grenze der "Endlichkeit" in die "Transzendenz" hinaus.

Heidegger macht damit den subjektivistischen Ansatz Kants rückgängig, den Fichte und Hegel aufgegriffen haben, und versucht eine Idee der Zeitlichkeit des Daseins in den Strukturen des immer noch nur erkennenden Bewußtseins zu legitimieren. Diese Zeitlichkeit ist eine aus den Strukturen selbst sich unmittelbar ergebende und nicht durch das transzendental fundierte empirische Subjekt vermittelte. Wenn nämlich das Subjekt selbst transzendental wäre, dann könnte seine Zeitlichkeit nur noch mittelbar durch Zeitigungsformen seiner Spontaneität, d.h. durch sein "Selbstaffizieren" ausgewiesen werden. Das würde aber im Ansatz Heideggers Annahme einer unmittelbaren ("ursprünglichen") Zeitlichkeit als Gegebenheitsweise des Daseins widersprechen: die Zeitlichkeit ist für ihn in Wirklichkeit nichts anderes als Endlichkeit des Daseins, die gleich-

sam in den Strukturen seines "geworfenen" In-der-Welt-seins geschrieben steht. Die Fassung der Zeit als "transzendental" ist angesichts dessen nur eine Übersetzung der Rede von der ontischen Endlichkeit ins Ontologische. Die "Endlichkeit" als ursprüngliches Faktum der Existenz des Daseins erscheint jetzt in der Grundlegung der Metaphysik als "Zeit" (aaO, 196). Die Rede von der "Zeit" rechtfertigt somit auf ontologischer Ebene die Endlichkeit als ontisches Faktum. Umgekehrt wird jetzt in der Rede von der Zeit auf ontologischer Ebene die Apriorität wiedererkannt, die dem unwiderruflichen Faktum der Existenz von Anbeginn anhaftet. Die "Zeit" ist das Zeichen der Apriorität des Transzendenten.

Dennoch scheint die Rede von der Zeit im Buch über Kant nicht um das geringste konkreter geworden zu sein als in "Sein und Zeit" selbst. Es wird hier wie dort lediglich die Annahme der Zeit als transzendentalen Horizontes der Endlichkeit des Daseins wiederholt. Dafür rückt aber mit der eigentlich transzendenten Fassung der Zeit immer klarer die Apriorität des "Ursprünglichen" in den Vordergrund, und zwar auf negativem Wege, aus der Infragestellung des transzendentalen Status des Subjekts, die Heidegger in SuZ positiv als hermeneutische Ekstase des Daseins entworfen hatte. Das transzendente Programm erscheint bei Heidegger dann als eine Umgehung der transzendentalen Position Kants: die produktive Einbildungskraft, die sich in der Spontaneität der reinen Vernunft erkennen läßt, ist für Heidegger nicht das Ursprüngliche selbst, sondern sie verweist auf ein anderes Transzendentes - die Zeit. Mit dem Hinweis auf das "andere Transzendente" unterschlägt Heidegger das Moment der Vermittlung, das er selbst in Kants transzendentaler Einbildungskraft aufgespürt haben durfte. In der Transzendenz eines "Grundes", der "entspringen" läßt, kündigt sich bei Heidegger die Unmittelbarkeit als wirklicher Sinn seiner Rede von der "Ursprünglichkeit". Wir werden erst am Ende der Arbeit dieses Problem näher in Betracht ziehen können. Es kann aber schon hier festgestellt werden, daß Heidegger das "Ursprüngliche", das hier unter dem Namen "Zeit" steht, in eine Ferne stellt, die diesem einerseits eine Unbestimmbarkeit verleiht, von der

her es andererseits nicht (mehr) auf das Dasein bzw. auf "Ontisches" als solches zurückbezogen werden kann. Heideggers "ontologische Differenz" scheint verheerende Folgen für seinen eigenen Denkwurf mit sich zu bringen. Deshalb ist es besonders charakteristisch, daß der am Ende von SuZ zum Vorschein gekommene Bruch zwischen der Existenzanalyse und ihrem "transzendentalen" Ausgangspunkt mit der Kehre noch tiefer wird: das Sein als das (transzendente) "Ursprüngliche" des Seienden im Ganzen entzieht sich ins Unkenntliche.

Wichtiger als dieser Bruch, der uns vom nächsten Schritt ab mehr beschäftigen wird, ist im gegenwärtigen Zusammenhang Heideggers Kampf gegen das Subjekt auf der Vorstufe seiner Herausbildung bei Kant. Das Kantische "Selbst", das reine empirische Subjekt, wird von Heidegger seines Bezugs zum Transzendentalen enthoben, wodurch der Übergang vom "Selbst" (als Vernunftsform des empirischen Bewußtseins) zum real gedachten Subjekt wirksam verhindert wird. Heidegger beruft sich dabei auf Kants Schwierigkeiten, das "Selbst" anders als nur empirisch ausweisen zu können (aaO. 206). Seine kritische Einstellung zeigt sich deswegen primär als eine Rückführung des deutsch-idealistischen Subjektivismus auf dessen noch "ahnungslose" Vorstufe bei Kant. Die transzendente Fassung der Zeit hat bei Heidegger deshalb eine geschichtliche und eine systematische Bedeutung.

Erstens: Sie stellt den Versuch dar, die transzendente Deduktion in Kants "Kritik der reinen Vernunft" als ein zeitlich strukturiertes Gebilde von Kategorien zu zeigen, an dem man dann die mangelnde Konkretion kritisieren kann, weil es letztlich ein Schema der Erkenntnis bleibt. Heidegger entwirft in SuZ zwar ein ähnliches zeitliches Gebilde, jedoch im Medium des "Konkreten", und formuliert die Kategorien zu "Existentialien" um. Die Strukturanalyse der Existenz ergibt dieses Gefüge als "Zeitlichkeit" und führt dann auf dessen transzendente Legitimierung hinaus: das Transzendente, das dieser Struktur ihren Zeitlichkeitscharakter verleiht, ist Zeit. Doch die Herausarbeitung des transzendentalen Horizontes fällt im Hinblick auf die bereits durchgeführte Existenzanalyse

redundant aus; sie sagt nämlich über den zeitlichen Charakter der Existenz nicht das Geringste mehr als diese selbst, weil sie (die Existenz) als Zeitliches schlechthin bereits erkannt worden war. Die Existenz ist ontisch konstituiert als Endlichkeit, wenn auch noch nicht ontologisch als solches erwiesen. Die Rede von der Zeit als Transzendenz erklärt jetzt die ontische Existenz nicht ontologisch, sie gibt ihr lediglich ein ontologisches Zeichen: die "Zeit", und dies nur vorläufig, bis sich als endgültiges Zeichen von Heideggers ontologischer Rede das "Sein" verfestigt. Die ontologische Rede von der Zeit verrät bei Heidegger in Wirklichkeit nur noch die versteckte metaphysische Geste einer neuen Grundlegung, deren Grund sich angeblich nicht näher bestimmen läßt. Die "Zeit" erscheint somit als Zeichen eines unbestimmbaren "Ursprünglichen". Heideggers "répétition génèreuse" (Derrida) setzt lediglich neue Akzente: nicht die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Sinns von Sein wird thematisch, sondern die Rehabilitierung des "Ursprünglichen" und dessen Unmittelbarkeit für das Denken, das erneut eines Refugiums bedürftig zu sein schien.

Zweitens: Die genannte Verlegung der Zeit in die Transzendenz zeigt einen Sinn nur dann auf, wenn sie in ihrer hermeneutischen Funktion anvisiert wird. Die Rede von der Zeit erscheint dann als kritische Zersetzung des traditionell-metaphysischen Begriffs des Grundes (im speziellen Sinn der Substanz), was sich laut Heidegger auch bei Kant als eine vage Möglichkeit zeigt:

Kants Zurückweichen vor dem von ihm selbst enthüllten Grund, vor der transzendentalen Einbildungskraft, ist - in Absicht auf die Rettung der reinen Vernunft, d.h. das Festhalten des eigenen Bodens - jene Bewegung des Philosophierens, die das Einbrechen des Bodens und damit den Abgrund der Metaphysik offenbart (aaO. 209).

Es wäre verkehrt zu meinen, Heidegger versuche die "Grundlosigkeit" der Kantischen transzendentalen Einbildungskraft mit der Rede von der Zeit als "festem Boden" zu korrigieren. Im Gegenteil, er folgt anscheinend Kants formalem Ansatz dadurch, daß er mit der "Zeit" den Grund zum "Einbrechen" bringen will, allerdings nicht erkenntnistheoretisch, sondern "fundamentalontologisch". Was er wirklich erreicht, ist die Umbenennung eines Gedankens,

der Kantischen "transzendentalen Einbildungskraft", in "Zeit" und zugleich damit eine Verwurzelung jener in dieser als dem "Ursprünglicheren". Das Kantische formal gedachte Apriori wird zwar nicht inhaltlich bestimmt, aber wohl neu fundiert. Die Umbenennung des Transzendentalen hat mithin zur Folge, daß bei Heidegger die Sprache zum einzigen Medium der "Vermittlung" des Ursprünglichen wird. Doch gerade dadurch will Heidegger dessen Unmittelbarkeit (unter dem ständigen Titel "Ursprünglichkeit") ausweisen.

Ein erstes Anzeichen dafür, daß Heidegger das Thema der Vermittlung umgeht, ist sein Sprachgebrauch: er redet nicht von der "Unmittelbarkeit" des Transzendenten, sondern von dessen "Ursprünglichkeit". Damit verfestigt sich die "Zeit", als das nur genannte aber unbestimmbare Transzendente, zu einem Motiv, das die Konstante des Heideggerschen Philosophierens bleibt, die er lediglich immer näher zu denken und entsprechend umzuformulieren versuchen wird. Das unbestimmbare Transzendente wird nach dessen Verarbeitung in Texten wie "Vom Wesen des Grundes" (1929) wieder nur noch "Sein" genannt, aber auch weiterhin als "ungrundiger Grund" des Ontischen und (in der genannten Schrift) seiner "Freiheit" gedacht. Dessen hermeneutische Unbestimmbarkeit verwandelt sich mit der Kehre (datierbar auf "Vom Wesen der Wahrheit" 1930 und "Platons Lehre von der Wahrheit" 1931) in ontologischem Sinne als in den "Selbstentzug" des Seins. Die Hermeneutik des Daseins bleibt vor diesem "ontologischen Geschehen" erneut machtlos.

Zusammenfassend kann dies an zwei Momenten umrissen werden: 1) Am Widerruf der konstitutiven Rolle des Daseins bei der Herausarbeitung des Sinns von Sein, wodurch die hermeneutische Frage und mit ihr der fragende Status des Daseins getilgt werden. Die Kehre bringt die Emphase des Seins mit sich, vor der die genannte Frage samt der Antwort verblaßt. Der Widerruf des Daseins zeigt sich an ihrer unmittelbaren Folge: die Frage nach dem Sinn des Seins schlägt in die Rede vom Sein um. Präziser noch: in die "Sage" des Seins. Die "Sage des Seins", von der das Denken sich nun angesprochen findet, erscheint bei Heidegger als "Geschehen" der Wahrheit. Er läßt dabei nicht den Gedanken zu, daß dieses

"Geschehen" selbst durch seine, Heideggers, Geschichte, ja Mythos vom Sein vermittelt wird. Heidegger wird dagegen alles tun, um diese - seine subjektive, "erzählerische" - Vermittlung nicht thematisch machen zu müssen, sogar mit dem Risiko, eine neue Mythologie des Ursprungs nicht nur zuzulassen, sondern selbst in Bewegung zu setzen. 2) In der "Transzendentalisierung" der Zeit zeigt sich die Vorbereitung und Sicherung jener Position, die unmittelbar mit der Aufgabe des Zeitthemas durch das "Sein" bezeichnet ist. Die Unbestimmbarkeit des Transzendenten formuliert Heidegger als Ursprünglichkeit eines Ursprungs, dessen Entzug die Ankunft ungewiß macht, dafür aber das Hinhören auf die Zeichen der Verbergung anbefiehlt.

In den nun folgenden Schritten werden wir Spuren und Formen der Heideggerschen Kehre folgen, auf die seine Denkwege stoßen. Sie führen am Leitfaden der Seinsidee in die Anfänge des Denkens, die für Heidegger auch seine "Anfänge" sein werden. Sie sollen hier aber als Wege der verdeckten Vermittlung des "ursprünglichen" Denkens aufgezeigt werden.

II. SEIN UND WAHRHEIT

1. Die Wahrheitsfrage und der hermeneutische Perspektivenwechsel

Für Heideggers Orientierung an der Wahrheit ist, wie es sich noch in "Sein und Zeit" klar gezeigt hat, seine "verstehende" Übersetzung des griechischen Wortes 'ἀλήθεια' ausschlaggebend. Dieses neue Verständnis der "Wahrheit" ist allerdings phänomenologisch markiert¹. Heideggers phänomenologische Schulung stellt gleichsam eine Vorgeschichte der Denksituation dar, wie wir sie in SuZ vorfinden. Denn schon Heideggers erste Bemühungen um die Aristotelische Auffassung von Wahrheit vollziehen sich in einem ausdrücklichen Abstand von der neuen Ausrichtung, die Husserl mit seinen "Ideen" eingeschlagen hatte (vgl. ZSD 47). Heidegger knüpft dagegen an Husserls "Logische Untersuchungen" an (insbesondere an die sechste der ersten Auflage), die ihm, wie er ausdrücklich betont, "philosophisch gleichsam neutral erschienen" (ZSD 84). Was ihn dann zum Rückgriff auf die Aristotelische ἀλήθεια motiviert, sei Husserls Unterscheidung zwischen sinnlicher und kategorialer Anschauung, die Heidegger nun bei Aristoteles in der Rede vom "Logos" als synthetischer logischer Satzstruktur und dem "Logos" als isoliertem Begriff, dessen Inhalt nicht synthetisch konstituiert ist, wiedererkennen will². Dem einen λόγος kommt Heidegger zufolge die ebenfalls synthetisch strukturierte Erkenntnis (διανοία) zu, und zwar so, daß der Logos der Rede dann "wahr" oder "falsch" werde, wenn die Synthesisstruktur der Erkenntnis richtig oder unrichtig nachvollzogen worden sei (ὁρθότης). Dem zweiten Logos gehöre dagegen ein Wissen (νοεῖν), das dem einfachen Berühren (θίγειν) oder dem Wahrnehmen (αἰσθάνεσθαι) nahe kommt. In diesen einfachen Formen soll laut Heidegger die Grundlage des eigentlichen Wissens erkannt werden, das lediglich "entdeckend" oder "verdeckend" sei (ἀληθεύς)³.

Das phänomenologische Verständnis scheint Heidegger dazu verholten zu haben, die für ihn falsche traditionelle Deutung von Aristoteles

und von seiner Auffassung der Wahrheit zu durchbrechen. Das von Aristoteles verstandene $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ stelle gleichsam eine vorsynthetische, nicht urteilsmäßige Erfahrungsweise von "Sein" dar, wodurch das "Sein" in einem unmittelbaren Bezug zum Seienden erscheine. Das faßt Heidegger in SuZ bekanntlich als Sein-Dasein-Verhältnis. Das Moment des Unmittelbaren im griechischen $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ war für ihn offensichtlich damit schon ein Zeichen dafür, daß bei Aristoteles ein "ursprünglicheres" Verständnis der Wahrheit gesucht werden muß, als es die scholastisch geprägte Tradition vermittelt habe. Dieses Verständnis zeige sich im "entdeckenden" und (bzw. oder) verdeckenden Charakter des $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ ⁴.

Aus Heideggers Beschäftigung mit Aristoteles wird schon auf den ersten Anheb ersichtlich, daß seine ganze Bemühung darauf hinausläuft, eine Grundlage für das neu gewonnene Verständnis der fundamentalen Frage der Philosophie, wie er sie versteht, innerhalb der Tradition zu legitimieren. Diese fundamentale Frage, nämlich die nach dem "Sein", bezieht Heidegger endgültig auf die Entdeckung der Wahrheit als Un-Verborgenheit. Mehr noch, Heidegger hält an dieser "Entdeckung" so fest, daß sie seine ganze Option der Ontologieggeschichte mitprägen wird.

Nun liegt das Problem der Heideggerschen Wahrheitsauffassung für uns gerade in der Funktion, die das Wort $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ sowohl im Hinblick auf die Heideggersche "Un-Verborgenheit" als auch im Hinblick auf andere Schlüsselworte aus dem griechischen philosophischen Vokabular - freilich in Heideggers Deutung - hat⁵. In Heideggers Gedankenwandlungen ist die "Wahrheit", gesehen auf dem Hintergrund der $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, stets das "Offene", das Unbestimmte und Unbestimmbare geblieben, eine erst immer näher zu bestimmende Sache des Denkens, bis Heidegger schließlich zu der Annahme kam, $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ sei "noch nicht" (bzw. nicht mehr) die von der Philosophie verstandene "Wehrheit" (ZSD 76). Deshalb wird es auch in der vorliegenden Arbeit nicht darauf ankommen, von Heidegger eine nähere Bestimmung der Wehrheit im Sinne einer Definition zu verlangen. Vielmehr muß seine Absicht so weit verfolgt werden, daß sie in ihrer tieferen Dimension ergriffen werden kann. Diese Absicht besteht darin, den $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ aus dem $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ zu verstehen. Das ist zugleich Heideg-

gers leitende Idee, die sich in allen seinen Gedankenwandlungen durchhalten wird.

Wenn Heideggers Wahrheitsverständnis demzufolge etliche Wandlungen erfahren haben soll, stellt sich die Frage, wie sein Wahrheitsdenken dann noch einen Identitätsgrund haben kann. Das ist wohl nur dadurch möglich geworden, daß die "Wahrheit" sehr weit gefaßt worden war, und zwar so, daß Heidegger am Ende von der Wahrheit der Philosophie völlig abstrahieren konnte. Das geschieht, wie sich noch genauer zeigen wird, nicht ohne gewisse Veränderungen in seinem Wahrheitsverständnis: es scheint nämlich, daß sogar die Idee der "Unverborgenheit" nicht mehr ausgereicht hat, den Gedanken auszudrücken, den Heidegger im griechischen Wort für "Wahrheit" herauszulesen glaubte. Den genannten Identitätsgrund seines Philosophierens gewährleistet dann anscheinend gerade die hintergründige *Αληθεια* als Freilegung des Seinsgedankens. Im folgenden wird der Versuch unternommen, Heideggers Idee von "Wahrheit" als Seinswahrheit differenzierter in den Blick zu bekommen.

Es darf gleich vorweggenommen werden, daß Heideggers Orientierung an der "Wahrheit" das erste Erkennungszeichen seiner "Kehre" ausmacht, obwohl dieser Ausdruck für den Positionswandel nach "Sein und Zeit" verwendet wird. Es hat sich jedoch gezeigt, daß die Voraussetzungen für die "Kehre" bereits in diesem Buch vorliegen. Soweit Heidegger nämlich die "entdeckende" Rolle des Daseins zurücknimmt, tritt die Rede von der "Zeit" als Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins zurück. Gerade das ist die Voraussetzung dafür, daß nunmehr die Wahrheit in den Vordergrund rückt. Die "Unverborgenheit des Offenen", die "Lichtung des Seins", wie Heidegger schon in SuZ von der Wahrheit redet, steht in einem gegenläufigen Bezug zum Thema "Zeit": es scheint sogar, daß die "Zeit" aus Heideggers Blickfeld umso konsequenter an Bedeutung verliert, je beständiger Heidegger versucht, die Wahrheit des Seins als Thema zu entwerfen. Das Thema der Zeit wird Heidegger bekanntlich erst viel später wieder beschäftigen.⁶

Es läßt sich aber schon hier die Frage stellen, ob und wie sich "Zeit" und "Wahrheit" bei Heidegger vertragen und wie es dann mit "Zeit" und "Sein" eigentlich bestellt ist? Eine Antwort auf diese Frage werden wir erst am Ende herausstellen können. Im Moment verweist diese Frage auf eine Situation in SuZ, die wir näher in den Blick bekommen müßten. Es ist nämlich fraglich, ob die Rede vom Sinn des Seins mit der Rede von der Wahrheit identisch ist, und dies angesichts der Tatsache, daß die Suspension des Daseins als Wiederruf der Frage nach dem Seinssinn geschieht.

Die Hermeneutik des Daseins als eines entdeckenden wird dadurch stillgelegt, aber nicht zugleich auch das hermeneutische Geschehen selbst. Im Gegenteil, die Hermeneutik erfährt eine Veränderung dadurch, daß die Perspektive des Geschehens geändert wird. Die Frage nach dem Seinssinn wird allmählich abgelöst durch die Rede von der Seinswahrheit.

Das wird klar aus einer eigentümlichen Situation um die "Wahrheit" in SuZ. Für Heideggers Position in dieser frühen Phase ist eine doppeldeutige Auffassung von "Wahrheit" charakteristisch. Aufschlußreich hierüber ist folgende Stelle:

Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-Seins. Das umsichtige oder auch das verweilend hinsehende Besorgen entdecken innerweltliches Seiendes. Dieses wird das Entdeckte. Es ist "wahr" in einem zweiten Sinne. Primär "wahr", das heißt entdeckend, ist das Dasein. Wahrheit im zweiten Sinne besagt nicht entdeckend-sein (Entdeckung), sondern entdeckt-sein (Entdecktheit) ... Erschlossenheit ist aber die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da ist ... Mit und durch sie ist Entdecktheit, daher wird erst mit der Erschlossenheit des Daseins das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit erreicht ... Sofern das Dasein wesenhaft seine Erschlossenheit ist, als erschlossen erschließt und entdeckt, ist es wesenhaft "wahr". Dasein ist in der "Wahrheit". Diese Aussage hat ontologischen Sinn. (SuZ 220f.)

Die angeführten Stellen sind aus zweifachem Grund hervorzuheben. Zum einen, weil sie Heideggers anfängliche und für die künftige Zeit ausschlaggebende Auffassung der Wahrheit als "Unverborgenheit" kennzeichnen, und zwar so, daß sie doppelt verstanden wird: "primär" als Entdeckend-sein des Daseins und "im zweiten Sinne"

als Entdeckt-sein des Seienden im Ganzen. Das griechische Wort ἀληθεια steht hier unausdrücklich für die "Erschlossenheit", die ebenso vom Dasein wie vom "innerweltlichen Seienden" her ausgelegt wird. Zum anderen aber ist diese Stelle deswegen charakteristisch, weil die Wahrheit hier noch innerhalb des Daseinshorizontes gesucht wird: in SuZ "gibt es Wahrheit" (so Heidegger), solange Dasein überhaupt ist (SuZ 226).

Die Wahrheit als Erschlossenheit erscheint somit in doppelter Gestalt: als "entdeckend-sein" (d.h. als primär "wahr") und als "entdeckt-sein" ("wahr" im sekundären Sinne⁷). Entdeckend (aber ebenso verdeckend) ist das Dasein; entdeckt (d.h. auch verdeckt) ist das Seiende im Ganzen. Die Wahrheit hat somit nicht nur zwei, sondern gleich vier Aspekte ("Seinsweisen"): entdeckend/verdeckend, entdeckt/verdeckt. Das ist die Grundlage, auf der Heidegger die Wahrheitsfrage entfaltet und sie in der Frage nach dem Sinn des Seins gleichsetzt, in der Weise, daß die "Wahrheit" immer direkter das Sein selbst anzeigt und nicht seine hermeneutische Vermittlung durch die Herausarbeitung seines Sinns. Diese Denkrichtung verrät paradigmatisch folgende Aussage Heideggers:

Die Philosophie hat von alters her Wahrheit mit Sein zusammengestellt. Die erste Entdeckung des Sein des Seienden durch Parmenides "identifiziert" das Sein mit dem vernehmenden Verstehen von Sein: το γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι. Wenn Wahrheit aber mit Recht in einem ursprünglichen Zusammenhang mit Sein steht, dann rückt das Wahrheitsphänomen in den Umkreis der fundamentalontologischen Problematik, (SuZ 212f.)

Heideggers Berufung auf Parmenides (öfters in § 44, dagegen viel seltener auf Heraklit) ist hier noch von der Art eines Rückblickens auf das zwar "wesentliche", gleichwohl noch "vorphilosophische" Verständnis der Sache (SuZ 219), denn Heideggers Entdeckung der Vorsokratiker rührt von seinem neuen phänomenologischen Verständnis des Aristoteles her⁸. Dies ist insofern wichtig, als der Positionswandel von SuZ, d.h. von der Frage nach dem Sinn des Seins und der Wahrheit als Entdecktheit des Seienden, zur Wahrheit des Seins gleichzeitig eine Verschiebung des Interesses von Aristoteles auf die Vorsokratiker bedeutet. Die Umkehrung der hermeneutischen Perspektive von der Herausarbeitung des

Seinssinns zur Wahrheit des Seins beruht auf einer Schwächung des ursprünglichen hermeneutisch-"anthropologischen" Ansatzes.

Dieser Wandel in der Wahrheitsauffassung tritt ein, ohne daß das grundlegende Verständnis der "Wahrheit" selbst als "Erschlossenheit" bzw. "Unverborgenheit" in Frage gestellt würde. Der Wandel geschieht als eine Reduktion des vierfachen Aspekts der Wahrheit auf eine Seinsweise, die nicht mehr als "relativ" auf das Dasein, sondern als "relativ" auf das Sein verstanden wird. So hört Heidegger konsequent auf, von der Geschichte des Seinsverständnisses zu reden (SuZ 213), d.h. von der Geschichte des Wahrheitsbegriffs als Geschichte des Daseins, sondern läßt den "Wesenswandel" der Wahrheit selbst als "Geschichte des Seins" zur Sprache kommen. Der Schaden liegt dabei in der Reduktion, die die Wahrheit erleidet: von einer doppelt "relativen" Seinsweise des Daseins in seinem Bezug auf das Seiende im Ganzen wird sie zwar zu einer "relativen" Wahrheit, aber sie verliert dadurch ihre Komplexität, bzw. tendiert zu einer "absoluten" Wahrheit. Die Dimension, in die sie jetzt eingeht, ist zumindest eine halbierte, und gerade dies wird jetzt mit einem abgewandelten Wortgebrauch verdeckt: die "Wahrheit" wird zu "Entbergen" und "Verbergen". Die für die Thematik des Daseins charakteristische Perspektive dieses "Geschehens", der "wesentliche Bezug" auf die Hermeneutik des Daseins, geht dabei verloren.

Ungeachtet dessen bleibt aber bestehen, daß "Wahrheit" für Heidegger immer auf das Sein bezogen bleibt, oder vielmehr, daß sie jetzt zur Wahrheit des Seins wird, obwohl der Eindruck entsteht, als wäre sie das für Heidegger erst jetzt geworden. Seine Aussagen in SuZ über das Verhältnis von "Wahrheit" und "Sein" sind zumindest insofern mißverständlich, als sich eine Betonung des Seins schon in diesem Buch deutlich geltend macht. "Wahrheit", richtig verstanden als ἀληθεια, wird ausdrücklich auf das "Sein" bezogen und ursprünglich von diesem Bezug her verstanden und legitimiert. Es sei gerade die Wahrheit des Seins, die "von alters her" vor "beide Wege stellt, den des Entdeckens und den des Verbergens ... Der Weg des Entdeckens wird nur gewonnen im κρίνειν λόγῳ, im

verstehenden Unterscheiden beider und Sichentscheiden für den einen" (SuZ 222f.). Diese Stelle zeigt nun, daß Heidegger denselben Weg wie Parmenides einschlagen will, ohne sich schon völlig darüber im klaren zu sein, wie es bei Parmenides mit dem Sein-Wahrheit-Verhältnis bestellt ist. Das wird ihn Mühe kosten, den historischen Parmenides mit seiner Interpretation in Einklang zu bringen. Dennoch, obwohl Heidegger unter dem "Sein" nicht dasselbe versteht wie Parmenides, ist seine Entscheidung für "Sein" unverkennbar und damit auch seine Entscheidung gegen etwas, was hier noch nicht identifiziert werden kann. Die "Verbergung", wiewohl sie bei Heidegger ein "anders" gedachtes Sein signalisiert, bleibt terminologisch - und insofern schon bezeichnend - auf das "Sein" bezogen und von da her thematisiert.

Was sich laut Heidegger "in der Wahrheit" überhaupt zeigt, ist das Seiende, weil und insofern es "seiend" ist. Umgekehrt aber das, als was sich Wahrheit zeigt, ist die schlechthinnige "Seiendheit", worin der erste Sinn des immer wieder vorkommenden Ausdrucks "Sein des Seienden" liegt⁹. Es scheint überhaupt nur auf der Grundlage dessen, daß "Wahrheit" die "gelichtete", offene, erschlossene "Seiendheit" bedeutet, möglich zu sein, daß Heidegger den Ausdruck "In-der-Welt-Sein" gebraucht, und gerade darin liegt die unausdrücklich gebliebene Hinwendung vom Seinssinn, der immer ein Sinn des Daseins ist, zu der Wahrheit des Seins selbst. Mehr noch, es könnte unschwer nachgewiesen werden, daß diese Sichtung der Wahrheit sogar die Frage nach dem Sinn von Sein innerlich prägt und schließlich widerruft. Dies wurde anhand der Apriorität der transzendental hingestellten Zeit demonstriert: der vom Dasein zu erfragende Sinn enthüllt sich am Ende von SuZ als ontologisches Apriori.

Vor dem Hintergrund der "Gegebenheit", dieses grundlegenden phänomenologischen Motivs, erscheint die Rede von der "Seiendheit" als schlichte Notwendigkeit des Denkens, ja als allererste Voraussetzung der zu thematisierenden "Sache selbst": die "Entdecktheit" des Seienden beruht auf der Entbergung des Seins, oder anders

gewendet, das Seiende ist "in der Wahrheit" des Seins. Die "ursprüngliche Erschlossenheit", die Heidegger in SuZ doppelt auslegt, sowohl vom Sein als auch vom Dasein her, ist offenbar am Modell der ἀλήθεια orientiert; mehr noch, dieses Wort erscheint als Folie der Rede von der "Erschlossenheit". Deswegen ist Heideggers Kehre nur scheinbar neu, sie ergibt sich vielmehr gerade aus seinen Analysen in SuZ: die Wahrheit "setzt" uns (als Dasein) "voraus", nicht wir sie. Dieses "Voraussetzen" gründet seinerseits in der Apriorität des sinnstiftenden Seins. Mit dem Widerruf der hermeneutischen Frage nach dem Sinn wird die "Wahrheit" als neue "Figur" des hintergründigen (des "sich entziehenden") Seins in den Vordergrund gerückt.

Durch der Thematisierung der Wahrheit in Bezug auf "Sein" kommt nicht nur eine "Entscheidung" für das "Sein" zustande, sondern zugleich und ineins damit eine Abkehr vom "Nichtsein", die Heidegger nicht richtig wahrzunehmen scheint. Er sieht zwar richtig, daß diese "Entscheidung" bereits bei Parmenides getroffen wird, und macht von dessen Rede vom Sein nur insofern Gebrauch, als sie die Idee der Wahrheit positiv fördert. Parmenides' Rede vom "Nichtsein", die indirekt - wie wir noch genau sehen werden - den noetischen Vermittlungscharakter der Seinsthese verrät, wird stillschweigend umgangen.

Das Thema des Nichtseins wird in SuZ nur annäherungsweise und sporadisch berührt (SuZ 285f., 308ff.), es kommt aber zum vollen Ausdruck im Vortrag "Was ist Metaphysik?" (1929)¹⁰ unter dem Namen "das Nichts". Dieses Wort erscheint im Vortrag als zweiter Name für das Sein, doch der Zusammenhang zwischen "Sein" und "Nichts" wird noch nicht expliziert, weil Heideggers Verständnis des Seins sowie auch sein Wortgebrauch immer noch schwanken. Er hat doch nicht ausdrücklich auf den "Sinn" als indirekte Rede vom Sein verzichtet, und so bleibt die direkte Rede vom Sein noch unausdrücklich. Das "Nichts" erscheint als eine "Zwischenfigur" des Seins, bevor endgültig das Thema der Seinswahrheit die Oberhand gewinnt. In diesem Sinne ist die Idee des "Nichts" aufschlußreich genug; man sieht, wie das Feld für die direkte Seinsrede

vorbereitet wird: das "Nichts" wird dadurch näher bestimmt, daß es nicht als nihil absolutum zu verstehen gegeben wird (SuZ 343), sondern als "nichtendes Nichts", nämlich als Sein, das sich im Entgleiten des Seienden - also "ex negativo" - zeigt. Es sei nicht das beliebige "nichts" im Sinne von "nicht etwas", sondern die "vollständige Nichtung" des Seienden im Ganzen (WM 113). Es melde sich als Ankunft der Stimmung der Angst, in der das Seiende im Ganzen "hinfällig" werde (WM 112).

Obwohl Heideggers Wortgebrauch von "Sein" sich noch nicht verfestigt hat, ist es in der genannten Schrift unverkennbar, daß alle Aussagen über das "Nichts" genau auf "Sein" zutreffen, so daß angenommen werden darf, daß die Rede vom "Nichts" eine abgewandelte Rede vom "Sein" sei, gleichsam ihre andere "Figur"¹¹. Dies bestätigt sich auch durch die Einsicht E.Tugendhats, die ihn veranlaßt, eine sprachanalytische Kritik an Heideggers zentralem Begriff "Sein" zu unternehmen¹². Tugendhat sieht im Wort "Nichts" eine unthematisch und unerkannt gebliebene Substantivierung des nichtnominalen "nichts" (als "nicht etwas"), die wiederum eine Heidegger unterlaufene Verdinglichung des Denkens signalisiere:

Es ist wichtig zu beachten, daß diese Verwendung des Wortes "Nichts" überhaupt nur eingeführt werden kann auf dem Wege über seine primäre Verwendung von nicht etwas (...). Das scheint der Ursprung der Rede von "dem Nichts" in der abendländischen Philosophie zu sein. Parmenides hat dieses "nichts" verworfen, in der richtigen Erkenntnis, daß, es zu denken, heißt: nicht zu denken (aaO. 146).

Der genannte Ursprung liegt laut Tugendhat in der Vergegenständlichung des "ist" in "etwas ist etwas", die sich im Substantiv "Sein" zeigt, oder umgekehrt, in der Vergegenständlichung des "ist nicht" (ebd.). Tugendhat ist sich im klaren darüber, daß Heidegger das Wort "Nichts" im Sinne von "Nicht-Sein" verwendet, und nicht im Sinne von "nicht etwas" als Ding, aber die Nominalisierung und der Artikelgebrauch bedrohen ihm zufolge den von Heidegger gemeinten Unterschied:

Es ist eine ungerechtfertigte Annahme zu meinen, daß, was wir mit Namen meinen, weniger subjektiv ist als was wir mit anderen sprachlichen Ausdrücken oder ganzen Sätzen meinen. Namen unterscheiden sich von anderen

sprachlichen Ausdrücken dadurch, daß sie Gegenstände bezeichnen; infolgedessen bedeutet jede Nominalisierung eines Ausdrucks, auch wo sie berechtigt ist, eine Vergegenständlichung (z.B. "blau", "die Bläue"). (aaO. 146)

Das Problem der Vergegenständlichung, die Tugendhat anhand des sprachlichen Materials zeigt, ergibt ein dreifaches kritisches Resultat.

Erstens: Heidegger will laut Tugendhat mit "dem Nichts" auf ein besonderes "Nichtsein" und zugleich auf ein besonderes "Sein" aufmerksam machen, die aber erst im universalen Existenzsatz "Es gibt etwas" bzw. "Es gibt nichts" verständlich würden (aaO. 158). Dazu soll aber gleich vermerkt werden, daß Tugendhat Heideggers eigene Idee auf eine Stufe zurückführt, die diesem schon im Ausgang fremd ist. Für Heidegger besagt der "logische" Satz "Etwas ist etwas" nichts Wesentliches über das "ist" als solches, das Heidegger zum "Sein" umformuliert, ohne es wohlgemerkt zuvor als nur "existentiell" fixiert zu haben. Mehr noch, Heideggers Ausführungen in "Was ist Metaphysik?" richten sich gerade gegen das "existentielle" und doch formale logische Verständnis von "ist" und "ist nicht", und das muß berücksichtigt werden, auch wenn Heideggers Mißfallen an Logik nicht gerade gefallen muß. Dadurch entsteht eine tiefe Kluft zwischen Heidegger und seinem Interpreten, die gerade das Logische als "universale Bedingung des Verstehens von Sein und Nichtsein" (Tugendhat, aaO. 159) betrifft.

Zweitens: Abgesehen von Tugendhats etwas enggefaßtem logischem Interesse an der Sache ist seine Annahme einer unmerklich vor sich gehenden Vergegenständlichung des Denkens im sprachlichen Medium ein aufschlußreicher Befund, der auf den Status des "Seins" als des ontologischen Apriori in SuZ zurückverweist. Der gegenständliche Charakter des Seins zeigt sich für Tugendhat denn auch nachträglich in Heideggers Rede vom "Nichts". Er argumentiert in diesem Sinne an folgender Stelle:

Das "Nichts" erweist sich als eine vergegenständlichende Bezeichnung für das, was jener universale Existenzsatz besagt. Kann man "das Sein" analog verstehen, als eine vergegenständlichende Bezeichnung für das, was jener universale positive Existenzsatz "daß überhaupt etwas ist" besagt? Tatsächlich wird "das Sein" von Heidegger in seinen späteren Schriften so gebraucht, nachdem er

in "Was ist Metaphysik?" noch den ebenfalls substantivierenden Ausdruck "das Seiende im Ganzen" verwendet (aaO. 160).

Drittens: Die genannte Verdinglichung, die Tugendhat in der durchgängigen Substantivierung der wichtigsten Ausdrücke bei Heidegger sieht, bringe eine Zweideutigkeit mit sich in dem, was Heidegger "Sein" nenne ("Seiendes im Ganzen" oder etwas "anderes"), was Heidegger letztlich daran hindere, seine Position im Hinblick auf die traditionelle Ontologie deutlicher zu differenzieren.

Diese letzte Behauptung Tugendhats ist insofern problematisch, als nicht angenommen werden kann, daß Heidegger in seinen späteren Schriften den Ausdruck "das Sein" so gebraucht wie früher den Ausdruck "Seiendes im Ganzen". Das trifft (wenn überhaupt) wohl lediglich auf die Übergangsphase von SuZ bis zur endgültigen Kehre zu, die bekanntlich in einem engen Zeitraum von ungefähr drei Jahren zustandegekommen ist (1927-1930), und dies nur in spezifischem Sinne: der Ausdruck "das Sein" steht nicht für das "Seiende im Ganzen", sondern für das sich im Entgleiten des Seienden als Nichts zeigende Sein. Das "Sein" ist "Nichts", sofern es das "Nichtende" des "Seienden im Ganzen" ist. Insofern ist das "Sein" schon in "Was ist Metaphysik?" die Ankündigung des "anderen" Seins, das nicht mit Seiendem als solchem identisch ist, wie weit auch immer es verstanden wird.

Tugendhats sprachanalytische Schwierigkeiten mit Heidegger zeigen sich gerade an jenen Stellen, wo er das "Seiende im Ganzen" als "Sein" verstanden wissen will, ohne daß er die *petitio principii* dieser Annahme elnsähe:

Es ist schwer, das Wort "Seiendes" in der Weite zu verstehen, die Heidegger meint. Man denkt unwillkürlich nur an raumzeitliche Dinge, während man bei dem Satz "daß es überhaupt etwas gibt" durchaus ebenso gut an Ereignisse, Sachverhalte, Angelegenheiten usw. denken kann (aaO. 158).

Ohne unbedingt im vorhinein Heidegger Recht geben zu wollen, muß man sich fragen, ob man nicht gerade oder auch bei dem von Tugendhat bevorzugten logischen Satz genauso an raumzeitliche Dinge denke, was Heidegger mit seinem Ausdruck "Seiendes im

Ganzen" und zumal mit "Sein" ausdrücklich vermeiden wollte, indem er mit diesen Ausdrücken vor allem eine eigentümliche Idee der Welt zur Sprache intendiert, was auch Tugendhat selbst gestehen muß. Doch Tugendhat mißachtet die Tatsache, daß Heidegger sich bereits in dieser frühen Schrift auf den Vorsokratiker beruft, der neben Heraklit und Anaximander für seine Auffassung der Welt als Lichtung des Seins ausschlaggebend wird. Die Welt ist für Heidegger nicht ein Etwas, auch nicht ein "globales" (ein Etwas "überhaupt"), sondern für ihn "gibt es" ein "etwas", sofern sich in der Welt das "Ist" des Seins "lichtet"¹³. Heidegger denkt "synthetisch" (wenn so der Unterschied zur analytischen Philosophie formuliert werden darf), aber nichtsdestoweniger differenziert.

Deswegen erscheint folgende Behauptung Tugendhats vollkommen fehl am Platz: "Das Wort 'Seiendes' spielt bei Heidegger überhaupt eine unglückliche Rolle. Er hat es lediglich aus der Tradition des Aristotelismus übernommen. Bei ihm ist es vollkommen entbehrlich" (aaO. 158). Heidegger denkt nämlich mit dem Ausdruck "Seiendes im Ganzen" nicht das "Sein" und versteht das Wort "Seiendes" nicht im Aristotelischen Sinne (noch weniger im Sinne des Aristotelismus), sondern ausdrücklich im Rückgriff auf das Parmenideische εὐν ἐμμεναι. Daran zeigt sich, daß Heidegger seine Interpretation der vorsokratischen, insbesondere der Parmenideischen Topoi bereits zu dieser Zeit vorbereitet haben wird, wenn auch nicht in endgültiger Form, wie die Genese des Heideggerschen Verständnisses von Parmenides in J.Schlüters Studie dies zeigt (vgl. Anm. 5). Wenn, wie auch Tugendhat sieht, Heideggers Ausdruck "Seiendes ist" die "Welt" im weitesten Sinne eines Gegenstandsbereichs aller Dinge, die "für uns eine Bedeutung haben" (aaO. 157), bezeichnet, so kann "Welt" in dem "von Heidegger herausgestellten Sinne" unmöglich die Bedeutung von "etwas" im Sinne eines Prädikationsgegenstands haben, und entsprechend ist die "Welt" nur unter Vorbehalt als Gegenstandsbereich zu nehmen. Tugendhat zeigt, daß er Heideggers Verbindung mit Parmenides zwar sieht, aber daß er dessen Position im Ganzen aufgrund der (übrigens richtig) festgestellten Kollision mit Parmenides ablehnt. Tugendhats Behauptungen

treffen so nur teilweise auf Parmenides' spekulative Herausarbeitung der "Gegenständlichkeit" des Gegenstands zu, aber nicht auf die von Heidegger gemeinte Lichtung des "sich entziehenden" Seins. So hat er nicht genügend den Hintergrund der Parmenideischen Seinsthese auswerten können, was auf Kosten seiner Heidegger-Kritik fällt. Wir wollen daher in einem ersten Exkurs zu Parmenides sehen, ob und inwiefern Heidegger in dem vermeintlich universal-existentiellen Satz des Parmenides "Seiendes ist" eine "Lichtung des Seins" herauslesen konnte.

Das εἶναι: ein Exkurs in die Morphologie des "Satzes".

Der unumgängliche Stein des Anstosses jeder Parmenidesinterpretation scheint die Frage zu sein, was das Subjekt der beiden Sätze sei, mit denen Parmenides den "Weg des Seins" und den "des Nichtseins" markiert. Diese Sätze heißen im griechischen Wortlaut, in dem wir sie aus bestimmten Gründen belassen, folgendermaßen:

ἢ μὲν ὅπως ἐστὶ τε καὶ ὡς οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι.

ἢ δ' ὡς οὐκ ἐστὶν τε καὶ ὡς χρῆναι ἐστὶ μὴ εἶναι.

(Vgl. Diels/Kranz, Frgm. B 2.3/5.)

Tugendhat korrigiert die philologische Frage nach dem "Subjekt" des "Prädikats" "ist" dahingehend, daß er die Frage nach dem stellt, "wovon" in den Sätzen ausgesagt wird, daß "(es) ist" oder "nicht ist". So wird eine formal-grammatische Frage in eine inhaltliche umgewandelt, aber das Resultat der Tugendhatschen Analyse ist dadurch nicht wesentlich aufschlußreicher geworden, weil nämlich jenes, wovon etwas ausgesagt wird, zwar nicht "Subjekt" genannt, dafür aber als Gegenstand der Prädikation - d.h. nicht als grammatikalisches, sondern als logisches Problem - verstanden wird. Darin kann jedoch kein wesentlicher Unterschied zu den üblichen philologischen Interpretationen des Parmenides nachgewiesen werden, außer in dem Punkt, daß Tugendhat die Aussagen von Parmenides als bereits ausgebildete logische Sätze behandelt

und nicht als rudimentär-logische Bildungen. Seine Verinhaltlichung der formalen Subjektfrage erscheint jedoch als eine auf halbem Wege stehengebliebene, weil auch er den sog. Inhalt der Aussage nicht auf Aussage als ein spezifisches sprachliches Strukturganzes bezieht, sondern letztlich doch auf die Subjekt-Prädikat-Frage. Deshalb erreicht er dann in seiner Kritik nicht den Punkt, von dem aus Heideggers Lesart des Parmenides angemessener in Angriff genommen werden könnte.

Ein grammatisches Subjekt gibt es in den je ersten Hälften der zitierten Verse offenbar nicht. Zum Ausgangspunkt der Analyse wäre zu beachten, daß die zwei Verse vier grammatisch unabhängige Sätze enthalten, die aber inhaltlich dermaßen zusammenhängen, daß nicht nur der Sinn des darin Ausgesagten, sondern auch die unmittelbare Bedeutung der jeweiligen Bestandteile der Aussage sich nicht ausserhalb dieses Zusammenhangs erfassen lassen. Diese vier "Sätze" können folgendermaßen auseinandergetrennt werden:

- | | |
|---------------------|------------------------------|
| 1a) η μεν οπως εστι | 1b) (ως) ουκ εστι ηη ειναι |
| 2a) η δ'ως ουκ εστι | 2b) (ως) χρεων εστι ηη ειναι |

Bei genauerem Hinsehen läßt sich feststellen, daß die Struktur der Aussage durch die Verteilung des Wortes εστι mitbedingt ist, und ferner, daß das Einzige, "wovon" die Rede ist, und zwar affirmativ oder negativ, gerade dieses εστι ist, gleichsam als eine variable Konstante. Wenn man die Verteilung dieses Wortes graphisch herausnimmt, zeigen sich die zwei Aussagen als ein Spiel mit Bejahung und Verneinung:

εστι ----- ουκ εστι
 ουκ εστι ----- εστι

Das εστι bzw. das ουκ εστι ist das einzige "Prädikat" der Aussage, das in Parmenides' Wortlaut sowohl in der positiven als auch in der negativen Form allein steht. Insofern könnte es genauso gut das "Subjekt" der Aussage sein, weil, wenn es isoliert genommen wird, dieselben Argumente und dieselben Schwierigkeiten sich ergeben, wie wenn es prädikativ verstanden wird. Nämlich als isolierte Einheit ist es entweder ein "Prädikat" (und als solches eines "Sub-

jekts" bedürftig") oder ein "Subjekt" (und als solches eines Prädikats" bedürftig). Gerade daran zeigt sich die Absurdität dieser Argumentation, die notwendig ausschließlich bleiben muß. Die Annahme einer logischen Satzfunktion, sei es des Subjekts oder des Prädikats, stellt den Ansatz (die Partikularisierung der Aussage), auf dem sie beruht, prinzipiell in Frage.

Dieselben Schwierigkeiten ergeben sich auch bei Annahme eines "absoluten" Sinns von εἶναι, weil auch sie dieses isoliert betrachtet. Der absolute Sinn des εἶναι kann dagegen lediglich aufgrund einer einheitlichen Berücksichtigung der Parmenideischen Aussage als eines Sinnganzen herausgestellt werden. Dasselbe gilt auch für dessen Prädikatsfunktion und das ihm zugehörige Subjekt, das sowohl "extern" als auch "intern" nachgewiesen werden kann.

Das allein für sich genommene εἶναι scheint keines Subjekts bedürftig zu sein. Gleichwohl ergibt sich aus der geschlossenen Sinneinheit sowohl der herausgenommenen Verse als auch des ganzen zweiten Fragments, das von zwei einander ausschließenden Wegen des Denkens handelt, das εἶναι als der einzige Kandidat für die Subjektfunktion in den Satzhälften 1a und 2a. Das wird zunächst durch die Analogie zu 1b/2b ersichtlich, wo die negierte Form οὐκ εἶναι die Subjektfunktion zu haben scheint. Daß das εἶναι in 1a/2a trotzdem nicht ausdrücklich genannt wird, mag vielleicht durch metrische Gründe bedingt sein, aber der gedanklich verpflichtende Grund liegt offenbar darin, daß die "Information" der Aussagen 1a/2a durch Hinzufügung eines "Subjekts" nur redundant geworden wäre, was sie auch in den Aussagen 1b/2b ist. Daß nämlich die "Aussage" 'εἶναι' für Parmenides bezeugtermaßen soviel wie 'εἶναι εἶναι' bedeutet, zeigt die berühmte, aber nicht entsprechend verstandene Stelle B 6.1b: 'εἶναι γὰρ εἶναι'.

Dieser analogische Befund kann indessen noch eindeutiger dokumentiert werden. Das Leitwort dazu gibt E.Tugendhat selbst, wenn er richtig annimmt, daß das Parmenideische Wörtchen 'γὰρ' anzeigen soll, daß der für das Denken notwendige Weg des Seins nicht einfach nur vorausgesetzt, sondern begründet und abgesichert werde (aaO. 136). Dadurch verweist Tugendhat indirekt auf den engen

Zusammenhang zwischen Parmenides' Aussagen, in denen dessen eigentliche Seinsthese zur Geltung kommt, ohne aber dies eingehender zu behandeln. Dieser Zusammenhang kann eindeutig an Parmenides' durchdachter Strategie der Aussagebildung ersehen werden: er erweitert, wohl zu Argumentationszwecken, die einfache "Aussage" 'ἐστὶ' zu einer redundanten Aussage 'ἐστὶ εἶναι' und erweitert wiederum diese durch doppelte Negation: 'οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι'.

Die dargestellte sukzessive Erweiterung der Kernaussage beeinträchtigt sie nicht negativ, im Gegenteil, die eigentliche These wird durch Veränderung der Aussageform erneut bestätigt und bekräftigt. Die erweiterten Formen der Aussage, sowohl die positive als auch die negative, erscheinen sodann als Explikationen des einfachen ("verschlüsselten") ἐστὶ und können auf umgekehrten Wege auf diese zurückgeführt und erklärt werden: die doppelte Negation 'οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι' ergibt die vermittelnde doppelte Affirmation 'ἐστὶ εἶναι'.

Diese ist nichts anderes als eine - formal und inhaltlich, aber nicht im Hinblick auf den Argumentationsvorgang - redundante Explikation des einfachen ἐστὶ in seiner absoluten Aussagekraft, die den Inhalt der ganzen Aussage sowie des ganzen zweiten Fragments auf sich hin versammelt. Das ἐστὶ enthält offenbar sowohl das unter "Prädikat" als auch das unter "Subjekt" Gemeinte in sich. Dieser Befund ergibt sich jedoch erst aus der Aussage B 2.3/5 als integraler Sinneinheit und nicht aus dem apriori angesetzten "absoluten Gebrauch" des ἐστὶ durch Parmenides. Dieser "absolute" Gebrauch kann gerade nur bei dem Philosophen Parmenides legitimiert werden und nicht ausserhalb des philosophischen Vokabulars.

Die Diskussion um das fehlende Subjekt in Parmenides' Aussagen ist prinzipiell verfehlt, weil sie das ἐστὶ isoliert betrachtet und sich in Kontradiktionen verfängt, die von dieser verengten Grundlage nicht gelöst werden können. Das ἐστὶ ist weder nur prädikativ noch absolut auswertbar, weil es in sich schon das (fehlende) "Subjekt" enthält. Das ist der spezifische Wortgebrauch von Parmenides, an den man nicht mit der Behauptung herankommen kann, er entspräche nicht dem Sprachgebrauch seiner Zeit. Doch der Sinn des Gebrauchs von ἐστὶ durch Parmenides kann auch nicht im absoluten Unterschied

zur Alltagssprache gesehen werden, sondern nur im Kontext seines Denkens. Diesen Kontext ergibt die eng zusammenhängende Aussage B 2,3/5. Zur Entschlüsselung des einfachen $\epsilon\sigma\tau\iota$ ist es notwendig, die erweiterten Aussagen ' $\epsilon\sigma\tau\iota \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ ' und ' $\text{οὐκ } \epsilon\sigma\tau\iota \mu\eta \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ ' mit zu berücksichtigen, da einzig sie eine analysierende Erfassung des Ausgesagten ermöglichen und nicht das synthetisch gefaßte $\epsilon\sigma\tau\iota$: die zwei erweiterten Aussagen signalisieren überhaupt erst den prädikativen Aspekt des "ist", der fälschlicherweise in dem isolierten "absoluten" $\epsilon\sigma\tau\iota$ gesucht wird. Die inhaltlich redundante Erweiterung der Aussage durch den Infinitiv $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota/\mu\eta \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ übernimmt zwangsläufig die volle Verbalbedeutung von 'sein', sodaß das $\epsilon\sigma\tau\iota$ dann als die gesuchte "Kopula" erscheint. Der Bedeutungsinhalt von 'sein' geht dabei aber nicht verloren, weil die Kopula "ist" direkt auf das "Subjekt" hindeutet, das denselben Inhalt hat. Parmenides' Aussagen in B 2,3/5 sind deswegen so miteinander verwachsen, daß sie nicht als logische Sätze gesehen werden dürfen. Sie sind aber nichtsdestoweniger argumentativ aufgebaut. Der Zusammenhang der einzeln herauslösbaren Aussagen ist so dicht, daß das "Subjekt", als jenes, wovon etwas ausgesagt wird, in dieser dichten Struktur leicht verschwinden kann. Wenn wir genauer hinsehen, dann zeigen sich die zwei angeführten Verse inhaltlich und formal als so zusammenhängend, daß sie horizontal (1a-1b, 2a-2b) in einem sprachlich-formal verneinenden, aber inhaltlich bejahenden Bezug zueinander stehen, während sie vertikal (1a-2a, 1b-2b) und schrag (1a-2b, 2a-1b) sprachlich und sinngemäß einander verneinen, aber in jedem der genannten Fälle so, daß sie sich gegenseitig begründen.

Angeichts der dargestellten Verhältnisse in der Struktur der gesamten Aussage läßt sich nun folgendes festhalten: das Kernelement der "sinnvollen" Aussage im From. B 2, das $\epsilon\sigma\tau\iota$, ist zugleich ein Gesagtes (ῥῆτον) und ein Gedachtes (νοητόν). Insofern ist es mehr als Kopula eines unentwickelten logischen Satzes und mehr als eine in sich nichtdifferenzierte archaische Einheit verschiedener Bedeutungsaspekte. Es erscheint vielmehr als eine wohl durchdachte sprachliche und gedankliche Grundlage für die Explikation der zentralen Idee, an der es Parmenides eigens gelegen haben wird. Sie macht sich

in seinem nahezu ideogramatisch anmutenden Wort εὖν geltend. Es wird nämlich trotz lange andauernder Diskussionen so gut wie nie eingesehen, in was für einem Verhältnis das Parmenideische ἐστὶ zu der gleichbedeutenden Partizip- und Infinitivform von 'sein' steht. Die Diskussion darüber, ob dieses ἐστὶ prädikativ oder existential bzw. veritativ fungiert, bleibt solange verkürzt, wie die wechselseitige Ableitbarkeit der genannten Aspekte verkannt wird. Das ἐστὶ hat für Parmenides, und gerade zuerst für ihn, so eine starke Bedeutung, deren Dichte und Fülle unmöglich mit einem Wort wiedergegeben werden kann, weil es eine eigenartige Gedankenleistung enthält. Die prädikative Funktion des ἐστὶ, die man in der Wendung 'ἐστὶ' (γὰρ) εἶναι' sehen dürfte, bestätigt indirekt, aber umso aufschlußreicher die Inhaltsdichte des "absoluten" ἐστὶ: eine inhaltliche Abschwächung, die man in der Formalisierung des Wortes in einer Prädikatsfunktion annehmen könnte, wird sogleich "nachgeholt" durch die volle Verbalbedeutung des Infinitivs εἶναι (oder auch des Präsenspartizips εὖν). Aus der dichten Struktur der ganzen Aussage löst sich somit ein einziger und höchst komprimierter **SPRUCH** heraus, der nur durch das einfache, doch umso stärker ertönende ΕΣΤΙ möglich werden konnte. Dieser archaische Spruch macht den Kerngedanken aus, den Parmenides aus Argumentationsgründen variiert und als Identitätsgrund des mannigfaltigen und trügerischen Weltbildes herstellt¹⁴.

Die auf diese Weise umrissene Struktur der Parmenideischen Rede, die offenbar einen synthetischen Charakter hat und sich deswegen nicht einfach als tautologisch bezeichnen läßt, verweist auf eine globale Idee vom "Seiend-sein" der Welt: nämlich auf das 'εὖν', das Parmenides bekanntlich als "einfach", "voll", "ganz", "homogen", "sich-selbst-gleich" darstellt. Im Hinblick auf die Konstitution des εὖν erscheint das ἐστὶ auf der sprachlichen Ebene als Pendant oder gar als Vorwegnahme des ontologisch gedachten εὖν, denn diesem "Seiend" gegenüber verhält sich die erscheinende Welt (τὰ δοκούντα) so, wie sich die übrigen Teile der besprochenen Aussage zum herausgelösten Spruch ΕΣΤΙ verhalten: die erweiterten tautologischen Aussagen sind Explikationen des einmaligen Spruchs im selben Sinne, wie

die oben genannten "materiellen" Attribute das "Seiend" näher explizieren, obwohl sie logische Konsequenzen eines strenggenommenen "seiend" sind. Insofern erscheinen sie auch als redundante "Informationen". In dieser "Redundanz" liegt jedoch Parmenides' implizite und explizite Kritik aller anderen Gedankenwege, die die Notwendigkeit des "Seiendseins" nicht einsehen. Sie entbehren deshalb für Parmenides jeglicher Wahrheitsgrundlage, auch wenn sie von der "Wahrheit" reden.

An diesem Punkt kann an Heideggers Aussagen in SuZ erinnert werden, die Vorsokratiker hätten die Wahrheit in bezug auf das Sein begriffen. Die Tatsache, daß diese Annahme anhand von Parmenides sich bestätigen läßt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sowohl mit der Wahrheit als auch mit ihrem Bezug zum Sein problematisch bestellt ist. Davon zeugen direkt die Schwierigkeiten, die Parmenides selbst sowie seine Nachfolger hatten, die Seinsidee denkerisch durchzusetzen. Diese Auseinandersetzungen reichen bekanntlich bis hin zu Platon, in dessen Dialogen, zumal in "Sophistes" und "Parmenides", der direkte Seinsbezug der Wahrheitsaussagen geprüft wird. Platon sieht bekanntlich die notwendige Inkonsistenz der radikalen Seinsthese schon darin, daß das "seiend" überhaupt erst gedacht und ausgesagt werden muß und daß es zugleich schon als solches nicht mehr "einfach" sein kann. Dieses Problems scheint sich aber auch Parmenides selbst bewußt gewesen zu sein, denn die Gewißheit der göttlichen Wahrheit ist, so geht aus seinem "Lehrgedicht" hervor, für das philosophische Denken eine erst zu erlangende Gewißheit. Der Seinsbezug der Wahrheit bleibt dennoch, wenn auch in einer kritischen Ausprägung, das bewußt thematisierte Ziel der Philosophie vom allerersten Beginn an.

Die Schwierigkeiten mit der Seinswahrheit verweisen zurück auf die sprachhistorische Kritik, die Heidegger vonseiten der Philologen erleiden mußte: das griechische Wort $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, so heißt es, komme lediglich mit *verba dicendi* vor, woraus geschlossen wird, sie sei

grundlegend und primär Aussagewahrheit¹⁵. Diese Diskussion beruht bezeugtermaßen auf einem Mißverständnis, da beide Seiten, Heidegger und seine Kritiker, Recht behalten. Daß Heidegger die Wahrheit als "Aussagewahrheit" nicht ausschließt, zeigt sich in SuZ an seinen Analysen zu "Logos" und "Phänomen", aber auch, wie Tugendhat in seinem großen Buch über Husserl und Heidegger betont, ist es schon dort deutlich, daß Wahrheit als die der Aussage für Heidegger nur sekundär sein kann, d.h. daß sie erst durch die Erschlossenheit als Grundcharakter des In-der-Welt-Seins möglich wird und auf diese fundiert sein muß. Von daher wird auch Heideggers frühe Berufung auf Parmenides verständlich, da er in der ἀληθεια jenen Denkhorizont sieht, der es ihm möglich macht, die zweideutige Erschlossenheit (des Daseins und des innerweltlich Seienden) auf die eindeutigere Rede von der Unverborgenheit des Seins zu übertragen.

Auf diesem Verständnis wird Heidegger bekanntlich so konsequent beharren, daß die Aussagewahrheit, sollte sie die Wahrheit der Philosophie sein, für ihn nicht mehr von eigentlichem Interesse sein kann. Das veranlaßt Heidegger dazu, an der "griechisch verstandenen Wahrheit" festzuhalten und sie für das "neuanfängliche" Denken des Seins in Anspruch zu nehmen. Heideggers Einstellung ändert sich somit im Hinblick auf die "Wahrheit", und nicht im Hinblick auf ἀληθεια selbst. Sie, und nicht die Aussagewahrheit, bleibt für Heidegger die Aufgabe des Denkens¹⁶.

Wiewohl die philologische Kritik an Heidegger auch eine gewisse Berechtigung hat, erscheint Heideggers Verständnis der ἀληθεια nicht bloß als sehr radikal, sondern seinerseits als notwendige Begründung für jede philologische Studie. Es hat geradezu eines Philosophen, und zwar eines "willkürlichen", bedurft, um aus dem bereits bekannten etymologischen Bild des Wortes einen relevanten Sinn herauszulesen. In keiner anderen Sprache der indoeuropäischen Sprachfamilie ist das Wort für Wahrheit so strukturiert wie das griechische Wort α-ληθ-εια¹⁷. Der positive Inhalt der Wortbedeutung ergibt sich anscheinend aus dem negativen Verhältnis der Bestandteile des Wortes, und gerade aus diesem Grund ist sowohl dieses Wort selbst wie auch Heideggers Bemühung um eine Herausarbeitung seines Sinns von unüberschätzbarer Bedeutung.

Daß ἀλήθεια im Griechischen seit ältester Zeit mit "Aussageverben" vorkommt, wie Boeder nachdrücklich betont, bleibt unbestritten. Aber daß dieses Abstraktum vom Adjektiv ἀληθής, seinerseits verbalen Ursprungs, abgeleitet worden ist, und daß dieses Adjektiv, das bei Parmenides sowie bei Hesiod - also nicht nur im "erfundenen" philosophischen Wortgebrauch, nicht nur als Akkusativobjekt eines verbum dicendi vorkommt - auch prädikativ und attributiv verwendet wird, und daß es ferner unmittelbar auf die Verben "denken" und "sein" bezogen wird, die bekanntlich keine "verba dicendi" sind, dies alles deutet gerade auf jenen Horizont hin, den Heidegger in die Diskussion einführen wollte. Dieser ist für ihn zwar durchaus auch sprachlich, jedoch nicht in dem philologisch verstandenen Sinn¹⁸.

Heideggers Schwierigkeiten rühren offensichtlich daher, daß er einen Hintergrund einsichtig machen wollte, der im griechischen Wort für "Wahrheit" negativ oder genauer: indirekt angezeigt wird. Das der ἀλήθεια zugrundeliegende ἀληθής weist keine etymologische Verwandtschaft mit εἶναι auf, die Heideggers Annahme, daß die "Unverborgenheit" des Seins sei, bekräftigen würde. Diese Annahme ist das Resultat seiner interpretativen Anstrengung, die von Luzidität zeugt: er sieht bei Parmenides mit vollem Recht eine Errungenschaft des Denkens, die darin besteht, daß die "Wahrheit" auf ihre Ermöglichung durch die Seinsidee bezogen wird, so daß der Mangel an etymologischen Bezügen spekulativ behoben wird. Die beschworene Zusammengehörigkeit von "Wahrheit" und "Sein" wird auf ihren Vermittlungscharakter hin umso transparenter; transparenter als es aufgrund der etymologischen Verwandtschaft von 'sein' und 'wahr' zu erschließen gewesen wäre¹⁹.

Es ist nun gerade dieser Mangel, der die Tatsache in den Vordergrund rücken läßt, daß das philosophische Denken nicht mit bloßer Identität von 'sein' und 'wahr' operiert, da der veritative Aspekt, der den Hauptsinn des εἶναι auszumachen scheint, sich vom Standpunkt eines "Denkenden" her nicht mit der Behauptung bloßer Existenz deckt. Etwas kann als "seiend" nur insofern zur Geltung kommen, als es zugleich "wahrhaft-seiend" sein muß. Sollte es anders mit ihm bestellt sein, so könnte es für das (philosophische) Denken, zumindest wie Parmenides es versteht, nicht thematisch werden²⁰.

Vorläufig läßt sich nun sagen, daß Heidegger die Zusammengehörigkeit von "Sein" und "Wahrheit" als solche übernimmt, ohne aber die wertsetzende Unterscheidung zwischen "wahr-seiend" und "bloß-seiend", das heißt: nicht die Tatsache, daß sein Seinsbegriff von vornherein in den "veritativen" Bedeutungsbereich hineingehört, thematisch machen zu wollen. Dadurch zeigt sich bei ihm die befremdliche Tendenz einer radikalen Archaisierung (ja Naivisierung) des Denkens, die die "erstanfängliche" Denksituation bei Parmenides, wie wir noch zeigen werden, bei weitem übertrifft. Heidegger übernimmt nicht nur ein archaisches Denkmodell, sondern erkennt mit dessen Übernahme eine Festlegung an, - sie soll hier vorläufig "noetische Reduktion" genannt werden -, die Heideggers Hermeneutik des Seins innerlich so prägen wird, daß sie Heidegger selbst auf eigenartige Weise der mit dem Ausdruck "ontologische Differenz" benannten Denksituation wird anheimfallen lassen. Denn anders als die "metaphysische Denkschichte", die das Sein vergessen haben soll, wird Heidegger das Seiende nicht mehr thematisieren können. In der Entborgenheit des Seienden sieht er die dem Sein selbst, und nicht mehr dem Seinszugang des Daseins inhärierende "Verborgenheit". In diesem Punkt hat Heidegger indessen seinen frühgriechischen Ansatz hintergangen: die ἀληθεια läßt sich nämlich gegen Heidegger nicht nur als Entborgenheit des Seins im Seienden, sondern wesentlich durch das Seiende aufweisen.

Diesem Punkt des Heideggerschen radikalen Eingriffs in die Denkschichte müssen wir uns zuerst indirekt nähern, und zwar am Leitfaden der Frage nach dem Verhältnis von ursprünglichem Sein und ursprünglicher Wahrheit, um in der Archaisierung der "ursprünglichen" Denksituation deren Komplexität zu zeigen, die Heidegger mit seinem vereinfachenden Ansatz verdeckt hat. Hierzu benötigen wir eine tiefgreifende Herausarbeitung des Verhältnisses von "Sein" und "Wahrheit", und mehr noch, des Verhältnisses von "Sein" und "Sein", da es immer klarer wird, daß Heidegger in seiner Rede vom "ursprünglichem Sein" stillschweigend mit einem doppelten Seinsbegriff operiert. Die Annahme eines "ursprünglichen Seins", die Heidegger explizit den Vorsokratikern Heraklit, Parmenides und Anaximander entnehmen

will, weist indessen wieder auf Aristoteles zurück, Heideggers wichtigste Station auf seinem Denkweg in den historischen Anfang des Denkens.

2. Zum "Ursprung" der Wahrheit: 'Sein' und 'Physis'

Die vorherige Analyse hat auf einem Umweg über Tugendhats sprachanalytische Kritik und dessen Rückgriff auf Parmenides einen Gemeinplatz ergeben: nämlich die Tatsache, daß "Wahrheit" für Heidegger eine Seinswahrheit ist. Diese Sachlage bei Heidegger wirkt bereits jetzt problematisch, haben wir doch eingangs in Heideggers Frage nach dem Sinn des Seins diesem als ein hermeneutisch und ontologisch gedachtes Apriori entdeckt. Die Seinsfrage Heideggers soll auch weiterhin auf ihre Fragwürdigkeit hin verfolgt werden, mit dem Unterschied, daß wir nunmehr mit Heideggers Versuch konfrontiert sind, seine Idee des "Ursprünglichen" philosophiegeschichtlich zu legitimieren. Wir werden deswegen seine Idee von Sein auf ihre Leistungsfähigkeit hin verfolgen. Im Mittelpunkt unseres Interesses steht jetzt die Seinsfrage und die auf diese gestützte Idee von der Wahrheit, die, wie bereits gezeigt, schon innerhalb von SuZ die Frage des Daseins nach dem Sinn des Seins ablöst und sich mit Heideggers Herausarbeitung der "Lichtung des Seins" in seinem Philosophieren endgültig behauptet. Wir werden im folgenden diesen Prozeß bei Heidegger von seiner begriffsgeschichtlichen Seite her in den Griff zu bekommen versuchen.

Ein erstes Problem der Heideggerschen Wahrheitsauffassung ergibt sich schon aus dem Umstand, daß er diese Auffassung im Verlauf seiner Denkphasen ständig modifiziert hat. Die Wandlungen der "Wahrheit" scheinen nun in einem engen Zusammenhang mit Heideggers uneindeutiger Auffassung von "Sein" zu stehen, was man schon in SuZ, am ambivalenten Verhältnis von Sein und Dasein im Hinblick auf die Wahrheit ersehen kann. Der zweifach doppeldeutige Vollzug der Wahrheit (entdeckend/verdeckend, entdeckt/verdeckt) wiederholt

sich nach der Kehre in seiner Ambivalenz, jedoch in einer reduzierten und veränderten Form: "Wahrheit" ist jetzt überhaupt nicht ein Vollzug des Daseins, nicht sein Entdeckend- und Verdeckendsein, und folglich auch nicht ein Entdecktsein des Seienden im Ganzen durch das Dasein, sondern schlicht Unverborgenheit bzw. Verborgenheit des Seins. Heideggers "Kehre" ist erwiesenermaßen in seinem Denken präsent, ehe er sie ausdrücklich nennt²¹. Mit der expliziten Nennung der Kehre (im "Brief über den Humanismus" von 1946) wird der komplexe existential-ontologische Standpunkt von "Sein und Zeit" endgültig aufgegeben, aber nicht das Interesse am "Wesen der Wahrheit". Das zeigt deutlich Heideggers schon in SuZ variiender und nach SuZ abgewandelter Sprachgebrauch²². Dieser signalisiert eine Reduktion des in SuZ gemeinten Wahrheitsvollzugs (Entdeckung und Entbergung) auf eine zustandsmäßige "Un-Verborgenheit", der jetzt eine spezifische Ambivalenz zugrundeliegt, die mit der von SuZ nicht mehr identisch ist. Die "Unverborgenheit" und "Verborgenheit", sei es des Seins oder des Seienden im Ganzen, sind nicht mehr die "Eigentlichkeit" und "Uneigentlichkeit" des Daseins, sondern, weil sie dem Sein selbst angehören, der "strittige" Charakter der Wahrheit als Seinswahrheit²³. Diese durchaus problematische Sachlage bei Heidegger steht im Zusammenhang mit seinem Verständnis zweier vorsokratischen Termini, die Heidegger in seiner Idee vom "Sein" mitzudenken versucht: $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und $\epsilon\omicron\nu$ (bzw. $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$).

Bezeichnenderweise führt Heideggers Weg zu diesem Topos der frühgriechischen Philosophie wie im Falle der "Wahrheit" wieder über Aristoteles: bei diesem glaubt Heidegger, Überreste des "noch nicht metaphysischen" Denkens (obwohl schon im Ansatz) zu erkennen. Das ist am deutlichsten in Heideggers frühem Aufsatz über den Physisbegriff bei Aristoteles von 1939 (vgl. Anm. 21). In diesem Aufsatz, wie in allen anderen Texten, wo die Rede von der frühgriechischen "Physis" ist, heißt die Heideggersche Intention explizit oder unexplizit, das "Sein" als "Physis" zu verstehen²⁴. Der Aristoteles-Aufsatz aus "Wegmarken" ist insofern paradigmatisch als Heidegger trotz seiner Intention gleichsam diesseits seiner Idee bleibt: er scheint zwar das "Sein" als "Physis" auszulegen, aber er merkt offenbar nicht, daß er gleichzeitig die "Physis" als "Sein" deutet

und damit eine von ihm selbst unerwünschte Reduktion vollzieht, die es ihm unmöglich macht, eine "Überwindung" der Metaphysik zu erreichen oder sie gar radikal zu entwerfen.

In der angehäuften Heidegger-Literatur ist u.W. auf diesen Aspekt der Heideggerschen "Kehre" überhaupt nicht aufmerksam gemacht worden. Deswegen wird meistens die Möglichkeit eines Ausbruchs aus Heideggers Vorsokratikerinterpretation, aber auch aus den Bahnen seines Philosophierens überhaupt, übersehen. Ein Ausbruch aus Heideggers Denkbahnen ist allerdings nur auf der Grundlage seiner Interpretationen möglich, denn eine weitere und radikalere Interpretation der Vorsokratiker scheint kaum möglich zu sein, jedenfalls nicht in der von Heidegger eingeschlagenen Richtung. Der Rahmen, den er aufgestellt hat, scheint dann nur von innen sprengbar zu sein. Andernfalls bleibt man außerhalb seines Kontextes und verfehlt seine Intention, die vielleicht interessanter erscheint als seine einzelnen Lösungen und "Fehlschläge". Wir bleiben daher hauptsächlich an zwei Fragen orientiert: 1) Wie steht es eigentlich mit der Seinsfrage beim Heidegger der "Kehre" sowie mit der Konstitution des "ursprünglichen" philosophischen Denkens auf dem "Fundament" des "Seins"? Kürzer noch: Woher das Sein und woher das Denken? 2) Was für Perspektiven ergeben sich von dieser Sachlage her für die beanspruchte Überwindung des metaphysischen Denkens, welches sich als Denken des Seins konstituieren soll, und wie ist dieses "ursprüngliche" Denken selbst beschaffen? Im folgenden wird der Versuch unternommen, Heideggers Knoten aufzulösen oder zumindest seine Fäden zu erkennen.

In diesem Kontext ist das Verhältnis von "Physis" und "Sein" nicht lediglich deswegen von Belang, weil beide Begriffe Motive des Heideggerschen Philosophierens sind. Beide sind vor allem deswegen wichtig, weil Heideggers Seinsidee sowie auch die der Wahrheit nicht ohne den Rückgriff auf die Vorsokratiker, auf die Heidegger explizit rekurriert, ausdiskutiert werden können. Die Ambivalenz des von ihm gemeinten Seins hat ihren Grund erst in dem "vorsokratisch gedachten Sein" als Physis. Diese plausible Annahme Heideggers ist, wie sich noch genauer zeigen wird, zugleich seine Falle.

Für die Hinterfragung des Seinsproblems bei Heidegger bieten sich aus seinen Texten unmittelbar drei Momente an: "Sein", "Wahrheit" und "Physis". Der Seinsgedanke ist also nicht das einzige Thema und das einzige Problem des "ursprünglichen" Philosophierens; Heidegger entdeckt gleichsam unfreiwillig Spannungsverhältnisse in der "ursprünglichen" Denksituation. Das eigentliche Problem besteht gerade darin, daß man ein problematisches Verhältnis von "Sein" und "Physis" aufzeigen kann, obwohl in Heideggers Darlegungen kein Raum für die Idee eines "Verhältnisses" dieser Begriffe besteht: er faßt sie bekanntlich in einer prinzipiellen "Selbigkeit" auf. Nun, die Möglichkeit, das Verhältnis von "Sein" und "Physis" als Verhältnis zu verstehen, ergibt sich indirekt aus dem Umstand, daß Heideggers Idee der Wahrheit qua "Un-Verborgenheit", die er auf das "Sein" bezieht, nur aufgrund der "Physis" möglich war. Der hintergründige Mechanismus, der in Heideggers Sicht "Sein" und "Physis" identifiziert, entpuppt sich jetzt als seine Wahrheitsoption. Es ist dies der Grund dafür, daß er die "Physis" in ihrem Unterschied zum - wie weit auch immer verstandenen - "Sein" verkannt hat.

Hier zeigt sich wieder der für Heidegger typische Zirkel, der bereits in SuZ seine Ausführungen bestimmt hatte. Zirkular war dort Heideggers Auffassung von Dasein in dessen Verhältnis zu Wahrheit: die "Unverborgenheit" des Seins korrespondiert mit der "Eigentlichkeit" des Daseins, und umgekehrt, die "Verborgenheit" mit der "Uneigentlichkeit". Damit ist zwar dem bekannten Doppelcharakter der Wahrheit entsprochen, nicht aber ist der abrupte Verzicht auf die entdeckende Rolle des Daseins erklärt. Die Voraussetzungen dieses Verzichts scheinen, wie eingangs gezeigt, in den Strukturen des In-der-Welt--Seins gegeben zu sein, dessen deskriptive Darlegung auf der Voraussetzung der Apriorität des Seins beruht. Diese Strukturen sind in SuZ als epochales Weltbild gegeben, das sich nach der Kehre insofern verändert, als das Motiv des Daseins verblaßt, aber unter Beibehaltung desselben Denkschemas der Ambivalenz: Heidegger thematisiert das Sein, aber als ein "sich entziehendes". Seine Darlegungen des Weltgeschehens haben folglich nicht mehr den epochalen, sondern geradezu unhistorischen Charakter²⁵. So hat Heideggers Kehre, die im Hinblick

auf SuZ eine Verengung des Gedankenhorizontes mit sich zu bringen scheint, eine Umdeutung des "Seins" herbeigeführt, die jedoch keineswegs die Schwierigkeiten der früheren Position löst. Heidegger hält jetzt noch entschiedener und verkrampfter am Wort "Sein" fest und deutet alle entscheidenden Begriffe auf diese eine Idee des ursprünglichen Seins zurück. Ähnlich wie mit "Nichts" aus "Was ist Metaphysik?" verhält es sich nunmehr mit dem alten philosophischen Wort "Physis". Wir werden sehen, daß dieses Wort eine weitere Figur des Seins darstellt, in der Heidegger sein ontologisches Interesse nach dem Sein hermeneutisch zur Geltung bringt. Die "Physis" ist allerdings nur eine Station auf Heideggers Denkweg zum Sein, das von Text zu Text unter einem anderen Namen erscheint. Das griechische Wort "Physis" scheint jetzt diesen Weg sowie Heideggers ontologisches Interesse gleichsam nach hinten abzugrenzen, denn historisch gibt es kein älteres Wort, das das "ursprüngliche Sein" andeuten könnte. Das Wort "Physis" ist gleichsam die philosophiegeschichtliche Gestalt des Heideggerschen systematisch-ontologischen Interesses²⁶.

Im philosophischen Kontext ist das archaisch-griechische Wort $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$ in seinem festen Sinn von "Natur" durch Heidegger erschüttert worden. Es ist nämlich nicht mehr möglich, dieses Wort mit "Natur" zu übersetzen, zumal nicht im Kontext des frühgriechischen philosophischen Sprachgebrauchs, obwohl alle Wörterbücher gerade diese lateinische Entsprechung an erster Stelle anführen. Heidegger bedient sich seiner bekannten etymologischen Methode und versucht aus dem im Wort "Physis" steckenden metaphorischen Bild einen konkreten Sinn zu gewinnen. Seine Übersetzung für das Wort "Physis" lautet bekanntlich "Aufgehen", "Hervorkommen ins Offene". Hierin soll nicht so sehr seine Vorliebe für etymologische Treue oder etwa seine philologische "Willkur" gesehen werden, sondern sein ungeheuer präzise durchdachtes interpretatives Interesse, das sich auch philologisch abzusichern weiß. Keine kritische Etymologie hat denn auch nachgewiesen, oder könnte nachweisen, daß Heideggers Verständnis des alten Sprachmaterials auf Unkenntnissen beruht. Man hat übrigens in den philologischen Diskussionen gegen Heidegger übersehen oder

absichtlich ignoriert, daß er erst und gerade mit der etymologischen Explikation des Wortes φύσις das eigentliche Fundament seines Verständnisses der ἀλήθεια gefunden hat und daß umgekehrt seine Darstellung des ersteren "wesentlichen Wortes" sich an dem letzteren orientiert. Man hat dann auch den Fehler nicht erkennen können, der in diesem letztgenannten Aspekt der Heideggerschen Interpretation steckt. Vielleicht nicht zufällig, ist dieser Fehler doch nicht vorerst philologischer Art. Er ist nämlich auch Heidegger selbst verborgen geblieben, denn er hat in der "Physis" ein "Fundament" der Wahrheit nur insofern gesehen, als er in der Physis das Sein entdeckt zu haben glaubte. So hat er nicht gesehen, in welchem Verhältnis φύσις und ἀλήθεια stehen. Er hat sich die Möglichkeit, dieses Verhältnis als Verhältnis zu erkennen, dadurch verwehrt, daß er die "Physis" in eine im vorhinein entschiedene Seinsoption hineingezwungen hat. Die Identifikation der "Physis" mit "Sein" ist jener Mechanismus gewesen, der Heideggers Rede von der "Selbigkeit" von Sein und Wahrheit mit bedingt hat.

Das Thema der "Physis" ist als Problem erst bei Aristoteles explizit geworden, aber implizit ist es schon vor Aristoteles vorhanden. Heidegger dagegen nimmt an, daß seine Identifikation der frühgriechischen φύσις als der ursprünglichen Seinsgestalt eine Lösung des Dilemmas oder zumindest die Ausweisung von dessen Scheinbarkeit darstelle. Dementsprechend ist die "Physis" für ihn in ihrer Geschichte vor Aristoteles kein Problem mehr. Es gelte nur noch, sie in ihrer ursprünglichen Bedeutung als Sein möglichst immanent herauszustellen.

Zunächst scheint das historisch legitim zu sein, weil die Physis als Thema des vorsokratischen Philosophierens erst durch Aristoteles genannt wird (Platon behandelt die Vorsokratiker nicht "historisch"), während die Vorsokratiker selbst dieses Wort nur selten als "Thema" ihrer denkerischen Beschäftigung nennen, wie beispielsweise Heraklit und Empedokles. Sie ist dagegen im eigentlichen Sinne thematisch erst bei Platon und - systematischer noch - bei Aristoteles, und zwar sowohl in der "Physik" (B 1) als auch in der "Metaphysik" (A 4). Gleichwohl zeigt sich Heideggers Fehler schon in diesem Ansatz.

Er glaubt nämlich, aus dem Aristotelischen Dilemma um die eigentliche Bedeutung von "Physis" eine von Aristoteles gleichsam unbewußt gebrauchte ursprüngliche Bedeutung herauslösen zu können, auf die sich alle anderen, paronymisch gebrauchten Bedeutungen zurückführen ließen. Dies ist irrtümlich, aber nicht, weil keine der Bedeutungen des Wortes "Physis" älter wäre als die übrigen, sondern vor allem deswegen, weil der uneindeutige und mehrschichtige Begriffsgebrauch von Aristoteles ein sozusagen synchrones Bild der divergenten Geschichte dieses (und nicht nur dieses) Begriffes darstellt und gleichzeitig auf eine uneindeutige ursprüngliche Ausgangssituation hindeutet. Mit anderen Worten: die Geschichte der relevanten Bedeutungen des betreffenden Begriffes scheint in das vielfältige Wortverständnis des Aristoteles eingegangen zu sein, und dieser Umstand macht alle Bedeutungen gleichursprünglich. Es ist dann keinesfalls als belanglos anzusehen, daß Aristoteles in allen seinen Darlegungen der wichtigsten Topoi seiner Philosophie von seinen Vorgängern ausgeht, was darauf hindeutet, daß bereits Aristoteles das betreffende Problem als Problem der Philosophie vor ihm erkannt hatte. Das gilt erwießermaßen gerade von der "Physis"²⁷. Heidegger hat diesen Umstand vollkommen verkannt und folglich unproblematisch belassen. Wir werden seinen interpretativen Ansatz von Grund auf überprüfen und dabei von seinen Befunden einen anderen Gebrauch machen als er. Aufschlußreich in dieser Hinsicht ist das Ende seines bereits erwähnten Aristoteles-Aufsatzes von 1939, einer beispielhaften, scholastisch detaillierten Interpretation eines klassischen philosophischen Textes, die wir hier nicht im Einzelnen darstellen wollen, sondern nur auf ihren problematischen Kern hin pointieren möchten.

Heidegger sieht bei Aristoteles einen für die gesuchte Idee der Physis bezeichnenden Widerspruch, und zwar dort, wo Aristoteles diesen Begriff auf den des "Seins" bezieht. In seinem Aufsatz führt Heidegger die Aussagen des Aristoteles an, in denen die zwei genannten Begriffe wechselweise die Position des weiteren bzw. des engeren Begriffes einnehmen: 'ἡ φυσικὴ γένεσις τῆς οὐσίας' (Physik, B 1), oder in derselben Bedeutung die wohlbekannte Stelle Metaph. Γ 3, 1005 a34: 'ἐν γὰρ τῇ γένεσι τοῦ οὐτός ἡ οὐσία'. Doch im 4. Metaphysik-

Buch findet Heidegger den Satz, der genau das Ungekehrte besage, und dieser Satz ist für Heidegger der zu befolgende Hinweis auf den ursprünglichen Status der "Physis". Der gemeinte Satz besagt laut Heidegger: "οὐσία sei φύσις τις" (WM 297).

Da diese Behauptungen sowohl für Heideggers Darlegungen als auch für unsere Absicht von höchstem Belang sind, darf nicht unbemerkt bleiben, daß Heidegger äußerst ungenau zitiert; er interpretiert vielmehr oder paraphrasiert. Der erstgenannte Satz aus der "Physik" ist in dieser Form weder an der von Heidegger angezeigten Stelle noch in Bonitzschem Index Aristotelicus auffindbar. Der Inhalt dieser Aussage wird aber immerhin vom zweitgenannten Satz 1005a34 bestätigt. Der dritte Satz jedoch, Ousia sei eine Art Physis, ist an der von Heidegger genannten Stelle und in dem von ihm gemeinten Sinn beinahe ein Phantomsatz, den die einzigen Stellen, wo "Physis" und "Ousia" in dem simulierten Wortlaut vorkommen, und die Heidegger nicht mit heranzieht, ergeben nicht das von Heidegger Gemeinte²⁸.

Nachdem nun Heidegger den "Aristotelischen" Satz, "οὐσία sei φύσις τις" auf dem Umweg einer Analyse von Aristoteles' Hauptbegriffen wie "Morphe", "Eidos" und namentlich "Steresis" auf dessen ursprünglichen ontologischen Sinn hin nachrekonstruiert hat, schreibt er:

Aber Aristoteles ist weit entfernt davon, damit sagen zu wollen, das Wesen des Seins überhaupt sei eigentlich von der Art jener φύσις, die er alsbald ausdrücklich als nur **einen** Stamm des Seins neben anderen kennzeichnet. Vielmehr ist jener kaum ausgesprochene Satz, die οὐσία sei φύσις τις, ein **Nachklang** des großen Anfangs der griechischen und des ersten Anfangs der abendländischen Philosophie. In diesem Anfang wird das Sein als φύσις gedacht dergestalt, daß die von Aristoteles in den Wesensbegriff gedachte φύσις selbst nur ein Abkommling der anfänglichen φύσις sein kann. (WM 297f.)

In Aristoteles' doppeldeutigem, weiterem und engerem Begriffgebrauch von "Physis" inbezug auf "Ousia" glaubt Heidegger, die notwendige Bestätigung seiner Annahme eines ursprünglichen Sinns von "Physis" sehen zu dürfen. Diese Annahme ist keineswegs schlicht falsch, jedoch so problematisch, daß sie sehr differenziert in Betracht gezogen werden muß. Heideggers eigentliche These scheint nämlich eine sehr radikale zu sein, die unseren Einwand im vorhinein

verfehlt zu machen droht: das eigentliche Sein sei ursprünglich nicht "Sein", sondern "Physis" gewesen. Das signalisiert der Schluß des Heideggerschen Aristoteles-Aufsatzes:

Denken wir zum Schluß den Spruch eines anfänglichen Denkers, der unmittelbar von der φυσικς sagt und dabei, vgl. Frgm 1, das Sein des Seienden a.s. im Ganzen meint. Das Fragment 123 (...) des Heraklit lautet: φυσικς κρυπτεσθαι φιλει. (WM 298)

Sein ist das sich verbergende Entbergen, φυσικς im anfänglichen Sinne. Das Sichentbergen ist Hervorkommen in die Unverborgenheit, und d.h. die Unverborgenheit als eine solche erst ins Wesen bergen: Unverborgenheit heißt α-ληθεια - die Wahrheit, wie wir übersetzen, ist anfänglich und d.h. wesentlich nicht ein Charakter des menschlichen Erkennens und Aussagens, Wahrheit ist auch erst recht kein bloßer Wert oder eine "Idee", nach deren Verwirklichung der Mensch - man weiß nicht recht weshalb - streben soll, sondern Wahrheit gehört als Sichentbergen zum Sein selbst: φυσικς ist αληθεια, Entbergung und deshalb κρυπτεσθαι φιλει. (WM 299)

Die angeführte Stelle ist eine der seltenen, wo alle drei Schlüsselbegriffe Heideggers, "Sein", "Physis" und "Aletheia" zusammen vorkommen und in einem für Heidegger charakteristischen Verhältnis stehen. Dieses "Verhältnis" ergibt sich aus folgendem Gedankengang des Zitats:

"Wahrheit gehört als Sichentbergen zum Sein selbst".

"Sein ist Physis".

"Physis ist Aletheia, Entbergung".

Dieser Gedankengang deckt Heideggers prinzipielle Annahme auf, die Wahrheit gehöre zum Sein, weil Sein Physis sei. Diese durchgängige Identifikation verdeckt indessen ihrerseits das eigentliche Prinzip, das sie zustandebringt: die Physis wird aufgrund dessen zum Sein erklärt, daß sie Aletheia sei. Das Wort "Aletheia" erscheint sodann als das gesuchte Bindeglied im Wortgefuge, das für Heidegger die ursprüngliche Seinsidee sowie die auf dieser beruhende "Wahrheit" erkennen läßt. Die enge Zusammengehörigkeit der genannten Begriffe verleitet Heidegger indessen zu einer impliziten, weil nie eigens thematisierten Annahme ihrer prinzipiellen Austauschbarkeit, die sich folgendermaßen darstellen läßt:

- Aletheia ist Sein.
- Sein ist Physis.
- Aletheia ist Physis.

Diese formalisierte Vereinfachung des Gedankenganges ist nicht deswegen möglich, weil die drei Begriffe in einem logischen Subordinationsverhältnis stünden, sondern deswegen, weil "Sein", "Physis" und "Aletheia" von ein und derselben Sicht her gedacht und ausgelegt werden: nämlich der der Un-Verborgenheit, als "sich verbergender Entbergung" des Seins. Das Sein ist nach Heidegger Aletheia, sofern es, das Sein, die sich verbergende Physis ist. Die genannte Sicht bedingt für Heidegger den gemeinsamen Sinn der drei Begriffe und macht sie in seiner Option zu austauschbaren Namen, die "das Selbe" be-sagen.

Dabei sieht Heidegger über ein Paradoxon hinweg: wenn ein Wort, wie es bei Heidegger der Fall ist, auf die "Sache" so unmittelbar bezogen ist, daß es diese gleichsam entbirgt, stellt sich die Frage, wie es mit einem anderen, nicht weniger "wesentlichen" Wort vertauscht werden kann? Sofern es vertauschbar ist, ist es der "Sache" nicht mehr so verpflichtet, wie Heidegger es mit dieser archaisierenden Geste unterstellt. Dieses Paradoxon wird nicht dadurch weniger problematisch, daß Heidegger sich auf archaische Denker Heraklit, Parmenides und Anaximander beruft und verkündet, sie hätten "das Selbe" gedacht, obwohl sie Unterschiedliches sagen²⁹. Folgt Heidegger aber tatsächlich konsequent der Annahme einer prinzipiellen Sachbezogenheit des (archaischen) "wesentlichen Wortes", so kann er dies nicht mehr behaupten. Anaximander, Heraklit und Parmenides - zumal die letzten beiden - unterscheiden sich in ihrem Denken so, wie es gerade ihre Schlüsselworte verraten. Wenn man dies berücksichtigt, dann kann man nicht über die Tatsache hinwegsehen, daß das sog. ursprüngliche Denken nicht eindeutig Seinsdenken war, auch wenn man die Seinsidee so weit faßt wie Heidegger. Das ursprüngliche Denken scheint sich von Anbeginn in unterschiedliche Denkentwürfe aufzuspalten, die entsprechend unterschiedlich benannt werden. Mit seiner Annahme folgt Heidegger in der Tat unfreiwillig der traditionellen Meinung, die Vorsokratiker hätten dasselbe gedacht, obwohl er von ganz anderen Voraussetzungen ausgegangen ist.

Die Bezeichnung "Vorsokratiker" ist bekanntlich pauschal und wegen ihrer Uneindeutigkeit irreführend. Bereits seit Aristoteles wird versucht, ihre "Lehrmeinungen", die stark divergieren, auf einen Nenner zu bringen. Dies sei die "Physis" als der gemeinsame Name für das vorsokratische Weltbild des "Seienden im Ganzen". Dennoch sind die Schwierigkeiten dieser Annahme immer noch aktuell, und zwar in systematischer wie in chronologischer Hinsicht. Eine vereinheitlichende Bezeichnung der Vorsokratiker läßt sich bekanntlich nach keinem Prinzip machen, ohne daß dabei wichtige Ausnahmen gesondert behandelt werden müssen. Ferner ist so eine wichtige philosophiegeschichtliche Erscheinung wie die griechische Sophistik mehr der Denkweise des Sokrates verwandt als der der sogenannten "Physiker". Und schließlich ist der größte "Physiker" unter den Vorsokratikern, Demokrit, wie die antiken Quellen berichten, wahrscheinlich jünger als Sokrates selbst, was heißt: ein älterer Zeitgenosse Platons³⁰. Die in der Bezeichnung "Vorsokratiker" liegende Zusammenschau entstammt Aristotelischen Wendungen wie 'φυσικοί' oder 'ἐνυσιολογοί' (vgl. Phys. 203b15), Wendungen, mit denen Aristoteles in seinen "philosophiehistorischen" Auseinandersetzungen seine Vorgänger bedenkt. Aufgrund der Aristotelischen systematischen Behandlung der Vorsokratiker hat bekanntlich Theophrast seine Klassifikation vorgenommen, die dann für die gesamte nachkommende philosophische Kommentargeschichte maßgeblich geworden ist³¹.

Unser Problem mit der "Physis" verschärft sich angesichts der Tatsache, daß eine relevante Antwort auf die "vorsokratisch gedachte" Physis nicht ohne Aristoteles gefunden werden kann, obwohl er selbst keineswegs vorsokratisch denkt. Die Physis ist schon deswegen nichts "Ursprüngliches", das unmittelbar "anfällig" gedacht werden könnte, sondern ein philosophiegeschichtlich Vermitteltes, das gerade nur in dieser seiner Vermittlung für uns besteht. Mehr noch, seine Ursprünglichkeit scheint gerade darin enthalten zu sein. Warum nun Heidegger diesen Umstand nicht beachtet, ist vielleicht nicht so uninteressant, wenn man bedenkt, daß er auf die Annahme einer "ursprünglich gedachten Physis" nur dank Aristoteles' gekommen ist und kommen konnte. Interessanter noch ist die Tatsache, daß

Heidegger in seiner Behandlung der Vorsokratiker fast hinter Aristoteles zurückfällt. Bezeichnend dafür ist ein schiefer Parallelismus in der Vorstellung, die Aristoteles und Heidegger von den Vorsokratikern jeweils haben. Während Aristoteles die *Physis* im strengen Sinne als *φύσει οὐτά* nimmt und aufgrund dessen die einen Vorsokratiker "Naturforscher" nennt, die anderen aber davon ausnimmt, versucht Heidegger das Wort "Physis" ursprünglicher zu denken als Aristoteles, und muß deshalb von allen Vorsokratikern nur drei berücksichtigen. Aristoteles mußte sodann seine pauschale Klassifikation teilweise einschränken: Parmenides und dessen Nachfolger seien von vornherein nicht als "Physiker" zu betrachten (Phys. A 3, 186a22). Heidegger dagegen unterscheidet nicht wesentlich zwischen Heraklit und Parmenides, weil er, wie bereits gesehen, ein eigenes Kriterium besitzt, das ihm ermöglicht, Heraklits "Physis" und das "Seiendsein" des Parmenides als "das Selbe" zu sehen. Aristoteles scheint auch in diesem Punkt differenzierter vorzugehen, obwohl sich seine Kriterien mit denen Heideggers nicht decken. Die Vorsokratiker rubriziert er zusammen aufgrund zweierlei Kriterien: als "Physiologen", wobei er sie in einem Sinne als diejenigen versteht, die ein natürliches Element als Erklärung der Welt im Ganzen annehmen, und im weiteren und formaleren Sinne als *οἱ τὰς ἀρχὰς ζητοῦντες*. Darin liegt zugleich ein weiterer Sinnegebrauch von "Physis", in dem sich für Heidegger generell die Möglichkeit zeigt, die "Physis" anders als im Sinne der *φύσει οὐτά* zu verstehen, ohne daß er selbst dies ausdrücklich so sagt. Diese "anders gedachte" *Physis* ist indessen nicht weniger aristotelisch als vorsokratisch.

Aristoteles' Bezeichnung der Vorsokratiker als derjenigen, die nach den *ἀρχαί* suchen, ergibt den engen und ausschlaggebenden Zusammenhang zwischen den Begriffen "Physis" und "Arkhe", die als Korrelate in doppeltem Sinne erscheinen. Die "Arkhe" sei, wie Aristoteles es formuliert, *φύσις ἤ*, und dies in zweifacher Bedeutung: 1) als ein "physisches Element", 2) als Grund bzw. "Ursprung" eines jeglichen Seienden, das durch "Bewegung" zustandekommt. So können die Begriffe "Physis" und "Arkhe" aufgrund ihres korrelativen Verhältnisses jeweils enger und weiter inbezug aufeinander verstanden werden,

das heißt: sie können in demselben Satz die Position des Subjekts oder Prädikats einnehmen, ohne in formallogischem Sinne einander untergeordnet zu sein. Die Bedeutung des Satzes ändert sich nicht wesentlich, wenn die genannten Begriffe ihre Stelle ändern. Der Satz 'ἡ ἀρχὴ τοῦς τῆς' bedeutet dasselbe wie der umgekehrte Satz 'ἡ τοῦς ἀρχὴ τῆς', weil die tragenden Begriffe "Physis" und "Arkhe" in doppeltem Sinne korrelativ sind: als "Ursprung" schlechthin oder als ein bestimmtes "physisches Element", das dem "Seienden im Ganzen" zugrundeliegt.

Daß Aristoteles hauptsächlich und in der Mehrzahl der Fälle mit der zweiten Bedeutung der "Physis" als "physisches Element" operiert und nur selten deren "dritte" Bedeutung im Sinne der "Welt im Ganzen" gebraucht, ist längst eingesehen worden, aber diese Erklärung löst nicht das eigentliche Problem³². Die These selbst trifft in der Tat nur teilweise zu und ist als Behauptung höchst unpräzise. Nämlich immer wenn Aristoteles "Physis" im Sinne eines "natürlich Seienden" gebraucht, meint er gerade die Gesamtheit des physisch Seienden in allen seinen Aspekten, und insofern ist es fehl am Platz, von einer "Mehrzahl der Fälle" zu reden, weil Aristoteles seine Begriffe zugleich konkret und abstrakt-spekulativ anwendet. Der eine Aspekt signalisiert den anderen.

Ein "anfänglicher" Stand der Dinge ist daher in Aristoteles' doppeldeutigem Begriffsgebrauch zu suchen. Aristoteles gibt selbst einen Hinweis in dieser Richtung, wenn er seine Wendungen mit Wörtern versieht, die eine Ergänzung erfordern. So liegt die Möglichkeit eines andersartigen Verständnisses der Physis in deren Bestimmung als 'ἀρχὴ τῆς': das 'τῆς' signalisiert eine näher zu bestimmende Kennzeichnung der ἀρχὴ als ἀρχὴ τινος, was dann die berühmte Aristotelische Definition der Physis ergibt qua 'ἀρχὴ κινήσεως' (vgl. Met. 1014b19, 1015a14, Phys. 192b21). Das ist für Aristoteles die Grundlage, auf der er seine schlagende Kritik an Vorsokratikern übt, die für ihn insgesamt nicht imstande waren, aus ihren εἰρηεῖς (d.h. στοιχεῖα) die Physis im eigentlichen Sinne der Bewegung zu erklären.

Für diesen "eigentlichen" Gebrauch von "Physis" als "Arkhe" ist überhaupt charakteristisch, daß er formal ist, weil Aristoteles die

Bedeutung von "Arkhe" im weitesten, aber dafür im relevantesten Sinne als "das erste Woher" (το πρῶτον ὅθεν) bestimmt (Met. 1012b34) und dies in dreifacher Hinsicht: als das Woher des Werdens, des Seiendseins und des Erkenntseins des Seienden (Met. 1013a17 ff.). Aristoteles gibt sich bekanntlich Mühe, dies systematisch nachzuweisen und erforscht das Seiende unter dem jeweiligen Aspekt der "Arkhe". Sein grundsätzlicher Abstand von Vorsokratikern besteht sodann in einer Formalisierung dieses ausschlaggebenden Begriffs, einer Formalisierung, die systematisch-theoretische Forschung überhaupt erst ermöglicht. Wie Aristoteles die Vorsokratiker darstellt, haben sie von der Physis im Sinne der vier materiellen Elemente geredet und nicht eigentlich gewußt, wovon sie in ihren Lehren "Περὶ φύσεως" redeten, selbst Anaxagoras nicht, der "nüchternste unter den betrunkenen" (Met. 985a15). Es ist dann verständlich, daß Aristoteles am häufigsten Empedokles als positives Beispiel für Physislehren anführt, während er Parmenides und die übrigen Eleaten nachdrücklich ausnimmt.

Es ist aber erstaunlich und sehr bezeichnend, daß Aristoteles Heraklit nirgends gesondert behandelt, sondern auch ihn in die Vertreter der Vierelementenlehre einordnet (Phys. 205a3). Dies zeigt an, daß er in Heraklit nichts besonderes gesehen haben wird, oder aber, daß Heraklit ihm so nahe erschien, daß er das Unterscheidende an diesem nicht mehr genau ausmachen konnte. Wir werden sehen, daß Heraklit genauso wenig wie Parmenides - den Aristoteles im Gegensatz zu Heraklit von den übrigen Vorsokratikern ständig ausnimmt, aber nicht ausdrücklich für seine eigene Position in Anspruch nimmt -, aus der Aristotelischen Philosophie wegzudenken ist, ganz entgegen dem Abstand, den Aristoteles von Vorsokratikern im Allgemeinen nimmt: in seinem Verständnis der "Physis" als "Bewegungsurprung" scheint gerade die Hereklitische Physis versteckt zu sein, so wie in Aristoteles' entscheidender Idee, der der "Noesis", Parmenides' Idee des Denkens als νοεῖν sich wieder meldet. Es wird sich im folgenden Schritt zeigen, wie "Physis" und "Noesis" bei Aristoteles zusammentreffen und ein von Aristoteles auf eigenartige Weise verarbeitetes Verhältnis von Heraklit und Parmenides verraten. Heideggers Annahme einer ursprünglichen Bedeutung von "Physis" tritt dabei

zwar noch weiter in den Hintergrund, unser Ziel ist jedoch, eine tiefer reichende und differenzierter vorbereitete Grundlage für die endgültige Auseinandersetzung mit ihrer Undifferenziertheit zu schaffen.

3. Exkurs zu Aristoteles: $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$

Die Mehrdeutigkeit der Aristotelischen Bestimmungen von "Physis" und "Arkhe" resultiert daraus, daß er diese Begriffe sowohl abstrakt wie konkret verwendet. Erst dieser Umstand erklärt die Möglichkeit, daß das Wort "Physis" bei Aristoteles mit anderen Begriffen korrelativ oder im Verhältnis der Subordination gebraucht werden kann. Das ist bereits am Verhältnis von "Physis" zu "Arkhe" angeschnitten worden, aber gilt auch für den wohl wichtigsten Aristotelischen Begriff $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$. Aristoteles' Aussage über die Physis, die Heidegger für "schon ganz aristotelisch" hielt, lautete: $\eta \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha \tau\varsigma$, bzw. $\epsilon\nu \gamma\alpha\rho \tau\iota \gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma \eta \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (Met. 1005a34). Mit solchen Aussagen bezweckt Aristoteles, wie auch Heidegger richtig betont, eine definitorische Umgrenzung des "physisch Seienden" und insofern sind sie eindeutig und eigentlich problemlos. Ein Problem dagegen ergibt sich für Heidegger, und dadurch auch für uns, aus der umgekehrten Aussage, $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ sei eine Art Physis. Wir werden im folgenden Heideggers Hinweis folgen und bei Aristoteles genauer überprüfen, was sich aus Heideggers Annahme einer "ursprünglichen" Bedeutung von "Physis" tatsächlich ergeben kann. Dieser Hinweis scheint nicht einfach abwegig zu sein, gerade wenn aus ihm im Hinblick auf Heidegger ein anderes Resultat die Folge sein mag.

In allen relevanten Aussagen sowohl über die "Physis" als auch über die "Ousia" verwendet Aristoteles immer auch das je andere Wort, sodaß diese zwei Begriffe füreinander in der jeweiligen Definition eingesetzt und voneinander ausgesagt werden. So führt Aristoteles in der Darlegung der Bedeutungen des Begriffes "Ousia" (Met. Δ 6) an erster Stelle die "Physis" in der Bedeutung von "physisch Seiendem"

an (Met. 1017b10). In demselben Sinne heißt es umgekehrt von dem "physisch Seienden" in der "Physik": ἐστὶ πάντα ταῦτα οὐσία (Phys. 192b33). Heidegger will jedoch im Satz, Ousia sei eine Physis, etwas anderes hören: nämlich daß die Aristotelische "Ousia" ursprünglich Physis gewesen sein muß, weil der ursprüngliche Sinn des "griechisch gedachten" Seins "Sichverbergen" bedeutet habe. Hierbei muß betont werden, daß Heidegger seine Vermutung auf den "kaum ausgesagten Gedanken" des Aristoteles, Ousia sei eine Physis, stützt, das heißt: auf den für Aristoteles selbst nicht mehr präsenten "Ursprung" seines Begriffes "Ousia".

Diese durchaus anregungsvolle Annahme Heideggers beruht indessen auf einer nicht offengelegten Zurückführung der Mannigfaltigkeit der Bedeutungen von "Physis" und "Ousia" - einer Mannigfaltigkeit, mit der Aristoteles seinerseits bewußt operiert - auf eine vermutete ursprüngliche Bedeutung, die die übrigen Aristotelischen Begriffe zwar nicht weniger relevant macht, aber gerade in ihrer Mannigfaltigkeit ausspielt. Dieser Umstand wirkt umso problematischer, als die vermutete "ursprüngliche" Bedeutung nicht anders als gerade in der Mannigfaltigkeit ihrer Bedeutungen zu bestehen scheint. Daraus wird klar, daß Heidegger mit der Herausarbeitung der einen ursprünglichen Bedeutung der "Physis" in Wirklichkeit das von ihm intendierte "Sein" in dessen "ontologischer Differenz" zum "Seienden" herausarbeiten will. Die "Physis" widersetzt sich jedoch anscheinend diesem Ansatz schon auf der Ebene ihrer kategorialen Bedeutungen: sie ist nicht von ihrer Bedeutungsmanigfaltigkeit zu trennen. Eine weitere Schwierigkeit dieser Heideggerschen Annahme besteht darin, daß Aristoteles' Begriff "Ousia" anders gedacht, ja völlig umgedacht werden muß, um in ihm die von Heidegger gemeinte ursprüngliche Bedeutung zu sehen. Heideggers Forderung läßt sich indessen nur folgen, wenn die "Ousia" nicht auf die Ursprünglichkeitsidee hin umgedacht wird, sondern wenn sie in der Mannigfaltigkeit ihrer Bedeutungen beachtet wird. Diese Abweichung von Heideggers These zeitigt auch ein anderes Resultat. Das Verhältnis von "Physis" und "Ousia", das Heidegger in einer ursprünglichen Identität sehen wollte, verspricht nämlich eine wesentlich andere "ursprüngliche" Sachlage.

Unter der "ursprünglichen Bedeutung" von "Ousia" versteht Heidegger weder die "erste" noch die "zweite Substanz" des Aristoteles (Met. 1017b23 ff.), sondern ein "Sichverbergen" der vergessenen ursprünglichen Physis. Heidegger scheint damit die Vermutung naheulegen, daß sich bei Aristoteles ein unbewußter Wortgebrauch konstatieren lasse, in dem sich etwas einmal unfreiwillig verrate. Heidegger stützt seine Vermutung also weder auf das Inhaltliche noch auf Aristoteles Wortgebrauch, von dem nachgewiesen werden kann, daß er tief durchdacht ist. Und so legitimiert Heidegger den vermeintlich Aristotelischen Satz, Ousia sei eine Physis, nicht an richtiger Stelle, sondern rekonstruiert ihn geradezu seiner eigenen Vermutung nach. Die fingierte Aussage des Aristoteles kann, wie bereits gezeigt (Anm. 28), lediglich an zwei Stellen in Aristoteles' Texten erkannt werden. Diese zwei Stellen, Met. 1044a9 und 1015a12, operieren mit jeweils einer der zwei Hauptbedeutungen des Begriffs "Ousia": als το υποκειμενον und als εἶδος bzw. μορφή. Die erstgenannte Stelle 1044a9 handelt von der "Ousia" als "erster Substanz" und betrachtet sie unter dem Aspekt der ἐντελέχεια, wovon sowohl die ausdrückliche Nennung dieses Wortes wie auch der ganze Gedankenkontext zeugen. Die Bedeutung πρώτη οὐσία ist für Aristoteles eindeutig: ihre ontologische Bestimmung als ἐνέργεια ἀνευ δυνάμεως (vgl. Peri Herm. 23 a 24) entspricht der logisch-kategorialen:

Ἡ κυριώτατα τε καὶ πρώτη καὶ μάλιστα λεγόμενη, ἡ μὴτε καθ'ὑποκειμένου τινος λέγεται μὴτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶ, οἷον ὁ τις ἀνθρώπος. (Kateg. 2a11 ff.)

Die erste "Substanz" wird in Bezug zu ("von") nichts anderem ausgesagt und ist in keinem Vorhandenen. Desgleichen geht ihr - ontologisch und logisch gesehen - keine "Dynamis" voraus. Umgekehrt ist sie "Dynamis" für ein Anderes, dem sie ontologisch und logisch vorausgeht. Dieser Aristotelische Topos wird sich später für unser Anliegen als wichtig erweisen.

Die zweitgenannte Stelle Met. 1015a12, an der wir unsere weitere Analyse orientieren wollen, ist weitaus komplizierter. Sie entstammt bezeichnenderweise dem "Physis"-Abschnitt des umstrittenen Delta-Buches der Aristotelischen Metaphysik, welche Stelle Heidegger in seinem Aristoteles-Aufsatz nicht berücksichtigt. Wir zitieren die Stelle im griechischen Wortlaut erneut:

Μεταφορά δ' ἤδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τις ἐστίν.

Es ist wichtig zu beachten, daß Aristoteles an dieser wichtigen Stelle nicht nur sagt, Ousia sei Physis, sondern auch umgekehrt: Physis sei eine Art Ousia. Mehr noch, er begründet den erstgenannten Satz mit der zweiten Aussage: "Übertragenerweise und allgemein wird alle Ousia deswegen Physis genannt, weil ja auch Physis eine Art Ousia ist". Noch beachtenswerter ist die Tatsache, daß Aristoteles die Benennung der Ousia mit "Physis" als "metaphorisch" erklärt und daß es mit diesem metaphorischen Wortgebrauch bei ihm eigentümlich bewandt ist. Er ist nämlich in einem strengen Sinne für Aristoteles überhaupt nicht zulässig. Die Ausnahme und zugleich die Erklärung dafür, daß dies unter Umständen möglich ist, suggeriert Aristoteles' nachdrückliche Hervorhebung des begründenden ὅτι durch das καὶ, was von Metaphysik-Übersetzern in der Regel übersehen wird³³. An dieser Stelle beruft Aristoteles sich auf seine ontologische Voraussetzung, daß das als "Physis" Benannte Ousia ist. Das ist für Aristoteles so selbstverständlich, daß es lächerlich sei, nachweisen zu wollen, daß Physis "ist"³⁴.

Wichtiger und aufschlußreicher für Aristoteles' Idee ist die Verflechtung seiner obersten Begriffe, mit der wir es an der genannten Stelle zu tun haben: Physis sei Ousia, Ousia sei Physis. Diese zwei Begriffe überkreuzen sich und fallen in etlichen entscheidenden Bedeutung zusammen. Auffallend zahlreich sind die Stellen, wo sie parallel, in formelhaften Wendungen vorkommen³⁵. Das wird bei Aristoteles anscheinend dadurch möglich, daß er diese Begriffe stark formalisiert und sie dann für verschiedene Bedeutungen einsetzt, die deswegen zusammenfallen können, weil sie in denselben Grundkontext hineingehören: nämlich in die Erforschung der Prinzipien des Seienden. In diesem Licht sieht Aristoteles bekanntlich seine eigene Philosophie wie auch die seiner Vorgänger.

Aristoteles' Begriffsgebrauch unterscheidet sich jedoch von der Sprache der früheren Philosophen in zwei wesentlichen Merkmalen:

1) Aristoteles ist der erste Philosoph, der sich bewußt in programmatischer Hinsicht seinen Vorgängern gegenüberstellt und sich mit ihnen als historisch vorausgegangenen Lehren systematisch auseinandersetzt.

Dabei ist charakteristisch, daß er diese Meinungen nicht einfach übernimmt oder ablehnt, sondern sie so weit fortspinnt, bis sie sich auf eines seiner "Prinzipien" bringen lassen oder auf keines. In dieser Hinsicht ist die sprachliche Situation, die wir bei Aristoteles vorfinden, von grundlegender Bedeutung für das vorliegende philosophische Problem. Aristoteles' philosophische Sprache erscheint gleichsam als Bild des von ihm verarbeiteten Gedankenguts, geradezu als dessen Dokument. Aristoteles verwendet nämlich die griechische philosophische Sprache in ihrem vollen Umfang, wie sie sich vor ihm herausgebildet hat, und unterzieht sie seiner bohrenden Reflexion und Überprüfung.

2) Die unmittelbare Folge dessen ist dann der auffallend formale Charakter und die Flexibilität der Aristotelischen Haupttermini³⁶. Aristoteles vollzieht diese "Formalisierung" der Sprache genau in dem Maße, wie es von seiner historischen Position her notwendig erscheint. Er sieht sich konfrontiert mit einer gedanklichen Tradition, die ihm zufolge auf ein globales Problem hin ausgerichtet war (Prinzipienforschung) und findet eine Fülle von Begriffen, die die Antwort auf die gestellte Frage für sich beanspruchen. Aus Aristoteles' Perspektive heraus erscheinen sie als relativ austauschbare Begriffe, die gleichursprünglich und gleichberechtigt sind, d.h. gleichermaßen reflektiert werden müssen. Daß ihre Formalisierung durch Aristoteles keinesfalls eine Sinnentleerung bedeutet, bezeugt die Tatsache, daß er sie gleichsam als Dokumente einer philosophisch verpflichtenden Idee betrachtet, Dokumente, die so lange gelten, wie diese Idee der Prüfung standhalten kann. Dadurch erklärt sich, daß für Aristoteles alle philosophischen Termini gleich wichtig sind, daß er sie alle übernimmt und darüber hinaus eine Reihe neuer Ausdrücke prägt, um seinen Standpunkt differenzierter und genauer darzulegen. Neben solche Begriffe wie $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\alpha\rho\chi\eta$, $\tau\omicron\upsilon$ o.ä. treten Neubildungen wie $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha$, $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, $\tau\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\kappa\alpha$, $\tau\omicron\ \eta$, $\tau\omicron\ \omicron\theta\epsilon\nu$ usw., die alle im Kontext der Prinzipienauslegung zur Geltung kommen. Es ist dann dieser Kontext, der den synonymischen Charakter der Termini wie $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\phi\upsilon\sigma\iota\alpha$, $\phi\upsilon$, $\epsilon\iota\varsigma$ bedingt. Ihnen allen kommt als wesentliche Bestimmung zu, "ein Prinzip" ($\alpha\rho\chi\eta$ $\tau\iota\varsigma$) zu sein. Sie erscheinen als wesentliche Standpunkte, unter denen ein Seiendes im Sinne

der "ersten Ousia", d.h. ein jegliches Seiendes, ausgelegt werden kann. Daß sie als formale Funktionsbegriffe zu bezeichnen sind, wenn auch nicht in modernem Sinne des Wortes, sondern in dem Maße, wie überhaupt Aristoteles' Logik "formal" genannt werden darf, erlaubt nicht nur der Umstand, daß die "Prinzipien" für Aristoteles keine Entitäten im Platonischen Sinne sind, sondern dessen durchaus formale Bestimmung des Arkhe-Begriffs, die bekanntlich folgendermaßen lautet:

Πάσων μὲν οὖν κοινῶν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἡ ἐστὶν ἡ γίγνεται ἡ γιγνώσκεται (Met. 1013a17).

Es ist dann kaum als zufällig anzusehen, daß Aristoteles gleich danach, als erstes Beispiel für die Anwendung des Arkhe-Begriffs gerade die "Physis" anführt (1013a20). Nur diesem Begriff kommt anscheinend die Eigenschaft zu, das "Woher" des Seienden in allen drei genannten Hinsichten zu sein, obwohl sie in ihrer "Hauptbedeutung", wie diese aus der Definition der "Physis" als ontologischer Kategorie zum Vorschein kommt, das "Woher des Werdens" genannt wird:

Ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγόμενη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἡ αὐτὰ (Met. 1015a13 ff.).

An dieser Stelle wird Physis erneut Ousia genannt, aber dies geschieht in "metaphorischem" Sinne als "Wesen", wonach es auch umgekehrt lauten könnte: "Die Ousia des sein Bewegungsprinzip in sich als solchem Habenden, d.h. des natürlich Seienden, ist Physis". Die Voraussetzung einer derartigen Umkehrung ist, daß Aristoteles die Begriffe "Ousia" und "Physis" entweder metaphorisch oder in der Bedeutung gebraucht, in der sie austauschbar sind: im Sinne eines jeweiligen konkreten Seienden. Doch das ist hier nicht der Fall: es wird zwar der Begriff "Ousia" metaphorisch verwendet in der Bedeutung des "Wesens", so wie auch das Wort "Physis" selbst gebraucht werden könnte, aber der Begriff "Physis" wird hier in einer dritten und offensichtlich wichtigsten Bedeutung genommen: als ontologisch gedachtes Prinzip der Bewegung des natürlich Seienden.

Darin scheint auch der hauptsächliche Unterschied der "Physis" im Hinblick auf alle anderen Kategorien zu liegen, denen auch der Arkhe-Charakter zugeschrieben wird. Nämlich nur der "Physis" kommt diese Eigenschaft konkret, und nicht bloß metaphorisch zu. Die "Physis" ist für Aristoteles im eminenten Sinne, d.h. wesentlich und nicht akzidentell, ἀρχὴ κινήσεως, und als solcher bemängelt er deren Fassung bei früheren Philosophen. Daß dies ihr Wesen sein soll, bekräftigen beispielsweise seine wiederholten Beteuerungen, die "Physis" sei das inhärierende Prinzip (ἀρχὴ ἐν αὐτῷ, Met. 1070a7), aber auch seine Verwendung des Begriffs "Ousia" in der Definition der Hauptbedeutung der "Physis". Diese Verwendung von Ousia soll uns jetzt im Hinblick auf den Arkhe-Charakter von "Physis" und "Ousia" und auf ihr mögliches Verhältnis einen Schritt weiter voranbringen.

Im Gegensatz zur "Physis" gehört es zur Wesensbestimmung der "Ousia" nicht, eine Arkhe derselben Art zu sein wie jene, dennoch ist sie gleichermaßen auf den Arkhe-Begriff hin explizierbar wie "Physis", und dies im ontologischen und logischen Sinne. Die bereits erwähnte formale Bestimmung des Begriffs "Arkhe" läßt sich durchaus auf die Ousia beziehen, und von daher wird nun das Verhältnis zwischen den beiden Begriffen "Physis" und "Ousia" näher verständlich. Eine Äußerung über den Begriff "Ousia" aus dem Delta-Buch der Metaphysik gibt den relevanten Aufschluß darüber: Ἄλλον δὲ τρόπον οὐκ ἂν ἡ αἰτίον τοῦ εἶναι (sc. λέγεται ἡ οὐσία, B.M., vgl. Met. 1017b-14). Wenn wir beachten, daß der Begriff "Aition" bei Aristoteles dem der "Arkhe" gleichkommt³⁷, ergibt sich die Annahme, Ousia sei für Aristoteles "Prinzip" des Seins. Es stellt sich aber sogleich die Frage, ob dann von der Ousia dasselbe gelte, wie wenn Aristoteles von der Physis sagt, sie sei ἀρχὴ τῶν ὄντων? (Vgl. etwa Met. 984b9.)

Mit dieser Frage ist die hier unternommene Analyse an die Grenze jeglicher weiteren Interpretationsmöglichkeit gelangt, so wie die Begriffe "Physis" und "Ousia" in den scheinbar identischen Aussagen 'οὐσία αἰτίον τοῦ εἶναι' und 'οὐσίς ἀρχὴ τῶν ὄντων' den Rand ihres jeweiligen Bedeutungsfeldes erreicht haben, wo sie nicht mehr gegenseitig vertauscht werden können. In ihren äußersten Positionen können

weder die Physis noch die Ousia metaphorisch oder im Sinne des jeweiligen konkreten Seienden, sondern jetzt nur noch im strengen spekulativen Sinne genommen werden³⁸. Die Aussage 'ousia αιτιον του ειναι' signalisiert die dritte Bedeutung von 'ousia', die weder mit der ersten (καθ'εκαστον) noch mit der zweiten (κατ'ειβος) zusammenfällt. Es ist die ουσια απλη, die Aristoteles unter dem Titel ον η ον spekulativ faßt. Sie liegt den übrigen ουσιαι - sofern sie als solche bezeichnet werden können - zugrunde.

Die streng genommenen Grenzbedeutungen von "Physis" und "Ousia" bewirken die vorerst noch unsichtbare Zirkularität der genannten Aussagen, in denen die "Physis" jeweils als "Arkhe" und "Aition" von "Bewegung" und "Sein" her erklärt wird. Im Falle der "Ousia" zeigt sich dies am besten am morphologischen Bild des Wortes, einer abstrakten Ableitung vom weiblichen Stamm des Präsenspartizips vom Infinitiv ειναι. In diesem Licht erscheint die Aussage 'ousia αιτιον του ειναι' als eine redundante periphrastische Erweiterung der Bedeutung, die im morphologischen Bild des Wortes "Seiendheit" vorliegt. Die "Ousia", verstanden spekulativ als 'απλως ον' (vgl. Met. Z 1, 1028a31) bzw. als ον η ον, signalisiert an sich den Gedanken des "puren Seins", sodaß die genitivische Wendung '/αιτιον/ του ειναι' soviel wie 'ον εστι /το ον/' bedeutet³⁹.

Ähnlich verrät die Bestimmung der Physis als αρχη κινήσεως bzw. als αιτια του κινεισθαι (Phys. 192b34) ihre Zirkularität, sobald man die vielfache Einsatzmöglichkeit des Wortes "Physis" berücksichtigt, die Aristoteles in einem einfachen Gegensatz zu verstehen gibt: die Physis sei 'υποκειμενον γαρ τι και εν τω υποκειμενω' (Phys. 192b34). Sie läßt sich dann aufgrund dieses polarkonträren Gegensatzes im vierfachen Sinne darlegen: 1) als Werdeprozeß des Seienden im Ganzen (γενεσις), 2) als Ursprung dieses Seienden (αρχη, το εξ ου), 3) als dieses Seiende selbst (το φουσει ον, το φουμενον), und schließlich 4) als das Endziel bzw. das "Wohin" des natürlich Seienden (υποση, το εις ο).

Mit anderen Worten, der Physisbegriff deckt für Aristoteles alles Seiende bis auf jenes, das als χωριστον gilt. Die zweite Definition der "Physis", die die Zirkularität offen zum Vorschein kommen läßt, lautet

in Phys. B 1, 193b12 ff. folgendermaßen:

Ἐτι δ' ἡ φύσις ἡ λεγόμενη ὡς γένεσις οὐδὸς φύσεως εἰς φύσιν.

Diese Aussage, als eine Zusammenfügung der in vier Schritte zerlegten Bedeutung von "Physis", ergibt einen komplexen Physis-Begriff, mit Hilfe dessen Aristoteles Kritik an der alten Vorstellung von Physis als "Hyle" übt. Weil die "Welt im Ganzen" ("Physis") ein Bewegungsprinzip mitenthalte, müsse man darunter mehr als bloße Materie verstehen, da diese höchstens eine Möglichkeit der Bewegung darstelle. Dieses "Mehr" besteht für Aristoteles in "Morphe" bzw. "Eidos" (vgl. Phys. 193a29 ff.). Die entscheidende Stelle der Metaphysik, die diesen Gedanken zum Ausdruck bringt, lautet:

φύσις δὲ ἡ τε πρώτη ὑλὴ (...) καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία
τοῦτο δ' ὅστις τὸ τέλος τῆς γένεσεως. (Met. 4, 1015a7 ff.)

Aristoteles radikalisiert diese Aussage mit der Annahme, mit dem Wort "Physis" könne nichts benannt werden, solange es sich nicht als "Morphe" bzw. "Eidos" ausweisen lasse (Met. 1015a3 ff.), denn erst der Zielgedanke erscheint für Aristoteles als dasjenige Moment, von dem aus die Bewegung der Physis erklärt werden könne. Dieser Zielgedanke prägt Aristoteles' wichtigste Aussagen dermaßen, daß er als innerer Zweck nicht nur der Bewegung, sondern auch des Denkens und des Aussagens. Das folgende Sprachgebilde gibt diese These anschaulich wieder:

Τὸ φερόμενον ἐκ τίνος ἐρχεται ἢ φέεται. τί οὖν φέεται;
οὐχὶ ἐξ οὗ, ἀλλ' εἰς ο. ἢ ἀπ' ἀνόρου φύσις. (Phys. 193b
17 f.)

Dieser schöne und typisch aristotelische Satz vom Werden des Seienden aus dem "Woher" ins "Wohin" reicht aber um eine Dimension tiefer. Die "Morphe" kann ihre konstitutive Rolle bei der Herausbildung des Bewegungscharakters der Physis nur dann spielen, wenn sie eigentlich nicht "Morphe", sondern "Steresis", d.h. die unerfüllte bzw. noch nicht erfüllte und erst zu erfüllende, weil im "Woher" mitgegebene Form des Werdenden ist. Die "Morphe", von der Aristoteles sagt, sie sei das "Telos" des Werdens, zeigt ihren "formaten" Charakter in ihrer negativen Gestalt, die Aristoteles nicht zu definieren vermag, über die er sich vielmehr nur indirekt und periphrastisch äußert⁴⁰.

Zuspitzend und zusammenfassend kann jetzt festgestellt werden, daß alle Bedeutungen der "Physis", die sich aus Met. Δ 4 und Physik B 1 ergeben, in einem für Aristoteles charakteristischen Gegensatzschema vorkommen: dem der "Hyle" und der "Morphe". Am klarsten kommt das in einem Satz der Physik zum Ausdruck, mit dem Aristoteles gleichsam eine Wende in seiner Physis-Darlegung herbeiführt:

Ἐνα μὲν οὖν τρόπον ἡ φύσις λέγεται, ἡ πρώτη ἐκαστῷ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἔχοντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν τρόπον. (Phys. 193a28)

Denselben Gegensatzgedanken enthält auch die Stelle aus dem Physis-Abschnitt des Delta-Buches, wo "Physis" auf das Wortpaar "Dynamis-Energeia" hin erklärt wird:

Καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει οὕτων αὕτη ἐστὶν ἐν-
υπαρχούσα πῶς ἡ δύναμις ἡ ἐνέργεια (Met. 1015a17 f.).

In diesen zwei letztgenannten Aussagen zeigt sich schließlich der Ort, an dem sich die Physis als "Ursprung der Bewegung" geltend macht: es ist das "Dazwischen" von "Hyle" und "Eidos" bzw. von "Dynamis" und "Energeia". Auf diese Weise haben wir drei grundsätzliche Bedeutungsaspekte des Physis-Begriffes gewonnen, die auffallend formal anmuten, und gerade deswegen alle konkreten Bedeutungen umfassen können: die Physis ist τὸ ἐξ οὗ, τὸ φεομενον, τὸ εἰς οὗ, d.h. οδὸς φύσεως εἰς φύσιν. Das Wort "Physis" bezeichnet dann jedes konkret Gedachte, sowohl die ἀρχή als auch das φεοει οὐ und das τέλος. Folglich muß das mit diesem Wort Bezeichnete, d.h. die Physis selbst, in allem mitenthalten sein und sich jeweils als "dies da" aussagen lassen. Dies läßt die Annahme zu, daß wenn ein ursprünglicher Sinn von "Physis" bei Aristoteles gesucht werden soll, in dem man einen Nachklang (so Heidegger) des vergessenen Physis-Spruches Heraklits nachhören kann, dieser Sinn dann nur in der Ganzheit der Bedeutungen dieses Wortes zu suchen ist, und nicht in einer, denn gerade so scheint Aristoteles Heraklit treu geblieben zu sein. Die Physis "versteckt sich" offensichtlich in der Mannigfaltigkeit ihrer Aussageformen. Dennoch ist das Aristotelische Problem mit der "Physis", zumal in ihrem Verhältnis zum Ousia-Begriff, bei weitem noch nicht erschöpft.

Es hat sich bisher gezeigt, daß Aristoteles' Aussage 'οὐσία φυσῖς τις' zweierlei bedeuten kann: 1) Das mit "Ousia" Bezeichnete sei das "physisch Seiende" bzw. das jeweils konkrete Welt Ding; die zwei genannten Begriffe, "Ousia" und "Physis", fallen in dieser Bedeutung synonymisch zusammen. 2) Das Wort "Physis" könnte aber auch metaphorisch gebraucht sein und ist dann erneut gleichbedeutend mit "Ousia" im Sinne von "Wesen". Aristoteles erklärt diesen metaphorischen Wortgebrauch mit seinem Rückgriff auf die ontologisch verifizierte Tatsache, daß "ja" Physis immer schon eine Ousia sei (Met. 1015a12 f.). Dadurch grenzt er gleichsam von unten, von der Sphäre des Konkreten her, den Spielraum ab, in dem die beiden Begriffe als austauschbar fungieren können.

Charakteristisch für diese Sachlage ist nun eine Stelle, an der Aristoteles ausgerechnet auf der Ebene des Konkreten die metaphorische Bedeutung sowohl von "Physis" als auch von "Ousia" zur Geltung bringt und ihre Korrelativität unterstreicht:

ἢ φυσῖς ἢ τῶν φυσῶν οὐσίαν οὐσίᾳ. (Met. 1014b36)

Es ist aber bemerkenswert, daß Aristoteles, um den metaphorischen Sinn der "Physis" als "Ousia" eindeutig geltend zu machen, dieses selbe Wort noch einmal verwenden muß, um das "Prädizierte" von seiner "Prädikation" genauer abzugrenzen. Die Wichtigkeit dieser Wiederholung des Wortes φυσῖς in der Wendung φυσῶν οὐσίᾳ kommt dann zum Vorschein, wenn es ausgelassen wird: der Satz 'ἢ φυσῖς ἢ τῶν οὐσίᾳ οὐσίᾳ' wäre im Aristotelischen Kontext mehrfach mißverständlich und daher unzulässig. Mit der Spezifizierung 'οὐσίᾳ τῶν φυσῶν οὐσίᾳ' erzielt Aristoteles dagegen eine von ihm bezweckte Doppeldeutigkeit des Konkreten und des Abstrakten in einem. Doch der mißverständliche Satz 'ἢ φυσῖς ἢ τῶν οὐσίᾳ οὐσίᾳ' markiert wiederholt die kritische Linie, wo die zwei betreffenden Begriffe nicht mehr ausgetauscht werden können, ohne daß der von Aristoteles aufgestellte Rahmen gesprengt wurde. Wir wollen im folgenden diese Linie scharfer umreißen, weil sich gerade jenseits ihrer die für uns relevante Resultate ergeben können. Um an diese Linie heranzukommen, bedienen wir uns einer quasi-logischen Überlegung.

Im Satz, Physis sei eine Ousia, liegt eine Art logisches Subordinationsverhältnis der betreffenden Begriffe, in dem sie jeweils als engerer und weiterer Begriff vorkommen. Wenn das Wort "Physis" in der Bedeutung von "physisch Seiendem" verstanden wird, dann fällt dieses als engerer Begriff unter die Kategorie der Ousia, d.h. diese kann jenem nicht mehr gleichbedeutend sein, wohl aber auf derselben Ebene ausgelegt werden. Die Ousia ist tatsächlich nicht das "physisch Seiende", erscheint aber als das Aristotelische inhärierende $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ des jeweiligen Seienden, aufgrund dessen dieses als "dies da" ausgesagt werden kann. Die Ousia ist hier nämlich das erste bzw. das letzte Aristotelische "Ontologem", d.h. die erste Kategorie, die bekanntlich sowohl einen logischen als auch einen ontologischen Status genießt: sie ist das Allererste oder das Allerletzte, das von nichts anderem mehr ausgesagt werden kann, sondern von dem nur anderes ausgesagt wird, ist sie doch allererste Voraussetzung aller Aussagbarkeit von anderem⁴¹. Laut Zeta-Buch der Metaphysik ist dies nicht ein so oder so beschaffenes Seiendes, sondern das Seiende "schlechthin" ($\alpha\pi\lambda\omega\varsigma\ \omicron\nu$)⁴². Der logische Status der ersten Kategorie erhält dadurch sein ontologisches Pendant, daß "Kategorien" durch Voranstellung der Ousia (der "Seiendheit") referentiell konstituiert, d.h. "Ontologeme" sind.

Die für uns ausschlaggebende Frage stellt sich jetzt in Hinsicht auf das Verhältnis dieses Seienden zu einem als $\epsilon\upsilon\phi\omicron\epsilon\iota\ \omicron\nu$ Bezeichneten. Diese Frage erscheint umso schwieriger, als Aristoteles unter "Ousia" und "physisch Seiendem" in Wirklichkeit ein und dasselbe versteht und trotzdem zwischen ihnen eine wichtige Unterscheidung ansetzt. Um dies in den Griff zu bekommen, ist es notwendig, sich noch näher auf Aristoteles' Ausführungen einzulassen. Weil nämlich die Ousia für Aristoteles als solche immer schon ein "dies da" ist, kann sie auch als "Seiendes schlechthin" nichts Extramundanes sein. Die Bezeichnung $\alpha\pi\lambda\omega\varsigma\ \omicron\nu$ bzw. $\alpha\pi\lambda\eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ bezieht sich auf ein jedes Seiende, sofern es als "seiend" bezeichnet werden kann. Diese Bezeichnung gehört ihm nach Aristoteles wesentlich an, d.h. sie ist nicht nur eine mögliche oder kontingente Redeweise unter anderen. Diese gehört für Aristoteles nämlich nicht zu den Redeweisen, zu denen er in den "Sophistischen Widerlegungen" Stellung genommen

hat, sie bringt vielmehr den Charakter der als $\alpha\nu\eta\alpha\nu$ gedachten und ausgesagten Ousia zum Ausdruck. Darunter ist eindeutig die sogenannte $\alpha\nu\delta\iota\alpha\ \nu\omicron\nu\eta\eta$ gedacht, die eigentlich "dritte" neben den zwei $\alpha\lambda\theta\eta\tau\alpha\iota\ \alpha\nu\delta\iota\alpha\iota$, von denen die ersten Kapiteln des Lambda-Buches der Metaphysik (1-8) handeln, bevor Aristoteles zu seiner "Gotteslehre" übergeht.

Mit diesem Moment sind wir an unser eigentliches Problem gelangt: die $\alpha\nu\delta\iota\alpha\ \nu\omicron\nu\eta\eta$ scheint Aristoteles' hintergründige, bisher unexplizit gebliebene "Redeweise" von der Ousia zu sein, in der deren erstes und letztes Erklärungsprinzip bzw. deren $\alpha\rho\chi\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\mu\pi\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ liegt⁴³. Die Ousia zeigt sich jetzt als eine Arkhe, die nicht weniger "Bewegungsursache" ist als die Physis selbst, wenn auch in einem besonderen Sinn: nämlich als Erkenntnis. Daß Erkenntnis eine Art Bewegung sei, meint Aristoteles ausdrücklich und wiederholt in seinen Schriften⁴⁴, aber er suggeriert diese Annahme schon mit seiner Definition des Arkhe-Begriffs, die wir bereits angeführt haben: die Arkhe sei "das erste Woher", aus dem Seiendes entweder wird, ist oder erkannt wird (Met. 1013a17). Wird diese Aussage nun direkt auf die Ousia bezogen, so ergibt sich die These, Ousia sei $\alpha\rho\chi\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ oder sie sei $\tau\omicron\ \theta\epsilon\nu\epsilon\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\ (\tau\omicron\ \alpha\nu)$ - und dies bestätigt ausdrücklich die bereits zitierte Aussage Met. 1017b17, $\alpha\nu\delta\iota\alpha\ \alpha\mu\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$. Dabei stellt sich die Frage, wie die zwei Aspekte der Ousia, Arkhe des Seins und die des Erkenntseins zu sein, zusammenhängen, und was dies genau bedeutet. Um darauf eine Antwort zu finden, müssen wir einen Schritt zurück machen.

Es ist bezeichnend, daß Aristoteles an keiner Stelle von der "Ousia" sagt, sie sei Arkhe oder Aition im Sinne von $\tau\omicron\ \theta\epsilon\nu\epsilon\iota\ \gamma\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ (\tau\omicron\ \alpha\nu)$. (Bezeichnend konnte auch sein, daß Aristoteles von der Ousia lieber als von einem "Aition" als von einer "Arkhe" redet.) Um dies sagen zu können, müßte Aristoteles die Ousia zuerst als Physis spezifizieren, so wahr Physis je schon eine Ousia ist, was aber in umgekehrter Richtung nur beschränkt gilt: Ousia ist nicht vollkommen identisch mit Physis. Da dennoch mit "Seiendes" für Aristoteles immer das jeweilige konkrete Seiende bezeichnet ist, fällt unter die Kategorie Ousia zunächst und zumeist das mit dem Wort "Physis" bezeichnete

konkrete Seiende, das sogenannte φυσικόν. Die obige Aussage, Ousia sei das erste Woher des Seienden, kann etwa folgendermaßen umformuliert werden: ΟυσΙΑ ἀρχὴ τῆς φύσεως, oder: ΟυσΙΑ τὸ πρῶτον ὅθεν ἐστὶ ἡ γίγνσκεται ἡ φύσις.

Dieser Gedanke, der für uns von höchster Bedeutung sein wird, ist bei Aristoteles in dem vorliegenden Wortlaut freilich unauffindbar. Wir leiten ihn aber aus dem quasi-aristotelischen Satz des Heidegger, Physis sei eine Ousia, ab, wo der letztere Begriff umfangsmäßig weiter ist und die Position des übergeordneten Begriffs einnimmt. Das signalisiert seinen abstrakten Charakter, der im Hintergrund des metaphorischen Wortgebrauchs durch Aristoteles steht. Es wird sich gleich zeigen lassen, daß Ousia eine Arkhe der Physis nur sein kann, wenn diese unter dem Seinsaspekt betrachtet wird, einem Aspekt, in dem die ontologische Voraussetzung der "metaphorisch" gedachten Bewegung als Erkenntnis liegt. Es ist ja gerade dieser metaphorische Sinn der "Bewegung", der im philosophischen Sinn- und Wortgebrauch die reale Grundlage darstellt, auf der das konkrete Seiende erfaßt und thematisch werden konnte⁴⁵.

Heideggers Satz, von dem wir ausgegangen sind, Ousia sei eine Physis, ergibt, wenn auf dieselbe Weise umformuliert, die Behauptung: Ἡ φύσις ἀρχὴ τῆς οὐσίας. Dieser Satz ruft keine Schwierigkeiten hervor, solange wir unter dem Begriff "Physis" das sog. Seiende im Ganzen ("rerum universitas") verstehen. Der Satz bedeutet in diesem Falle soviel wie "die Physis sei Arkhe des physisch Seienden", was Aristoteles immer wieder ausdrücklich bestätigt. Schwierigkeiten ergeben sich aber dann, wenn "Physis" in ihrer Bedeutung als "Bewegungsprinzip", die "Ousia" dagegen im strengen Sinne als "Seiendes schlechthin" verstanden wird. Gerade darauf kommt es jetzt an.

Den Gedanken, Physis sei Arkhe der Ousia, läßt Aristoteles nicht nur zu, er leitet ihn vielmehr auf seine eigentümliche Weise ab. Das wichtigste Resultat seiner Auseinandersetzung mit dem Physis-Begriff ist die These, die Physis sei nicht nur und nicht primär "Hyle", sondern eigentlich "Eidos" bzw. "Ousia", denn nur so kann Aristoteles mit dem Physis-Begriff die ganze Spannweite von dem "Woher" zu dem "Wohin" der Bewegung decken, worin das Wesen der Physis

für ihn überhaupt besteht. Dies bringt Aristoteles mit seiner "zirkulären" Aussage zum Ausdruck, die *Physis* sei *ὁδὸς φύσεως εἰς φύσιν*, wobei die *Physis* auf den Zweckgedanken hin gedeutet wird. Aristoteles erklärt die These, *Physis* sei im eigentlichen Sinne *Ousia*, mit der einfachen, fast selbstverständlich wirkenden Annahme, daß "dies" (die *Ousia*) der Zweck des Werdeganges sei (Met. 1015a11). Das Wort "dies", auf dem der ganze Nachdruck liegt, legt die Vermutung nahe, *Ousia* sei der Zweck des mit "Physis" bezeichneten Werdeganges (*ἡ φύσις ἡ λεγόμενη ὡς γένεσις*). Daraufhin stellt sich wiederholt die Frage, die wir in anderem Wortlaut bereits gestellt haben: Soll nämlich Aristoteles' *Ousia*, und zwar sowohl als Wort wie auch als das mit ihm Bezeichnete, als Resultat oder genauer als Zweck eines Werdeprozesses, einer Genesis, betrachtet werden? Diese Frage umfaßt die "Ousia" im Sinne eines "natürlich Seienden", das sich überhaupt nur im Werden befindet (Phys. 193b18), wie auch im Sinne von "Seiendem schlechthin", denn diese letztere Bezeichnung kommt einem jeden Seienden als dessen wesentliche Aussageweise zu und stellt gleichsam eine Übergangsform zu der Bezeichnung "Seiendes als Seiendes", so wie es eine sprachliche und ontologische Übergangsform gibt zwischen dem Seienden als einem *τι γινόμενον* und dem Seienden als einem *ὄν*.⁴⁶

Aufgrund der bisherigen Analyse und der Annäherungsversuche an Aristoteles' eigentliche Idee läßt sich jetzt behaupten, daß sowohl *Physis* als auch *Ousia* im Kontext des Bewegungsbegriffs expliziert werden müssen, obwohl Aristoteles dies nur von der *Physis* ausdrücklich zulaßt. Was er unausdrücklich beläßt, ist der metaphorische Charakter der Bewegungsidee, der hinter seinem spekulativen Sprachgebrauch in wichtigsten Themenkomplexen der Metaphysik steckt. Der metaphorische Sprachgebrauch bezieht sich prinzipiell auf den Bewegungsbegriff und erfordert dessen Umdenken auf Erkenntnis hin. Das Aristotelische Wort "Genesis" zeigt sich jetzt in einer Doppeldeutigkeit, die für die weiteren Schritte ausschlaggebend ist. Es signalisiert einen Sachverhalt, der sich ontologisch (referentiell) und kategorial (rein begrifflich) ausweisen läßt, sich aber bei Aristoteles zunächst auf der sprachlichen Ebene ankündigt.

Für das hier intendierte Verhältnis von "Physis" und "Ousia" sind Überschneidungen von grammatischen Formen der zwei zugrundeliegenden Verben $\phi\upsilon\sigma\iota$ und $\epsilon\iota\mu\iota$ aufschlußreich, die bei Aristoteles gerade dort vorkommen, wo ein Übergang von Physis zu Ousia sich geltend zu machen scheint. Bei Aristoteles gehören die gemeinten Ausdrücke zum festen Sprachgebrauch, wie auch in der griechischen Alltagssprache; sie sind aber nichtsdestoweniger im spekulativen Wortverständnis von Belang. Je selbstverständlicher sie vorkommen, umso befremdlicher wirkt ihre Verflachung zur Selbstverständlichkeit durch Interpretationen, zumal die modernen. Paradigmatisch in dieser Hinsicht ist folgende Stelle der Metaphysik:

Διὸ καὶ οὐα φύσει ἐστὶν ἢ γίγνεται, ἤδη ὑπαρχόντος
ἐξ οὗ πεφυκε γίγνεσθαι ἢ εἶναι, οὕτω φάμεν τὴν φύσιν
εἶναι, εἰ μὴ εἴη τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν. (Met. 1015a
3 ff.)

Das bedeutet, daß kein Seiendes, sei es seiend oder werdend, ein "Seiendes" im eigentlichen Sinne sein kann, solange es nicht seine "Wesensgestalt" ("Eidos", "Morphe") erreicht hat, das heißt: es ist überhaupt nicht Physis, weil - wie Aristoteles noch einmal nachdrücklich betont - $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ πρώτη ὑλὴ καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία sei (1015a10). Sein Eidos, oder: seine Ousia haben - und dies wiederum heißt: seine Physis haben - nennt Aristoteles πεφυκεν εἶναι, offensichtlich um einen Aspekt des Werdegangs (αὐτὸς/γενεσις) besonders hervorzuheben. Das verleiht diesem und ähnlichen Ausdrücken den Charakter des Durchdachtseins, wovon auch ihre Rekurrenz sowie ähnliche Wortbildungen zeugen⁴⁷.

Dieses sprachliche Bild ist insofern von Belang, als es der gedanklichen Situation bei Aristoteles genau entspricht und sie geradezu offenlegt. Die Ousia, verstanden im strengeren Sinne als "Seiendes schlechthin", zeigt sich immer mehr als eine zur Ousia gewordene Physis, geradezu als $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ἢ πεφυκεν εἶναι. Diese Ousia unterscheidet sich von der Physis daher nicht in erster Linie referentiell, sondern kategorial. Das heißt: Physis und Ousia fallen so zusammen, daß sich diese auf jene als deren wesentliche Redeweise immer schon bezieht.

An dieser Stelle wird ein Bruch erkennbar, der zwischen den zuletzt berücksichtigten Sätzen, φυσικὴ ἀρχὴ τῆς οὐσίας und οὐσία αἰτιῶν του εἶναι, liegt und ihre endgültige und konzise Explikation verhindert. Der Bruch besteht im Umschlagen der referentiell fundierten Argumentation in eine kategoriale, bzw. im ständigen Wechsel des konkreten und des metaphorischen Wortgebrauchs, so daß ein eindeutiger Übergang von Physis zu Ousia nicht festgestellt werden kann, so sehr er sich auf Schritt und Tritt meldet: die Physis erscheint immer wieder als Ousia und läßt sich ohne diese offensichtlich nicht auslegen; die Ousia ist deren Wesen, dem die Erkenntnis gilt und um dessentwillen die "Bewegung" überhaupt stattfindet. Die Ousia ist, wie Aristoteles sagt, nicht "im Vorliegenden"; sie ist es aber - und dies sagt Aristoteles nicht -, die es einsichtig macht. Der genannte Übergang kann indessen anscheinend dann eindeutiger festgestellt werden, wenn sich Ousia begriffsmäßig von der Physis so weit entfernt, daß sie durch diese nicht mehr erklärt werden kann. Diese Abhegung der Ousia scheint so plötzlich zu sein, daß sie nur aufgrund ihrer Konsequenzen, d.h. gleichsam post festum aufgrund ihres Abgehobenseins noch thematisiert werden kann. Dieses Abgehobensein, das wir hier noch als Übergang, d.h. in seiner "Vorgeschichte" erkennen wollen, kann unter zwei Aspekten, dem referentiellen und dem kategorialen ausgelegt werden, wobei sich der letztere als ausschlaggebend erweist; er schließt die referentielle Auslegungsebene nämlich nicht aus, sondern vielmehr ein. Der "ontologische" Aspekt erschöpft sich deshalb darin, daß für Aristoteles ein jedes Seiende, sei es natürlich entstanden oder technisch produziert worden, ein reales und konkretes ist, und als solches verschiedenen Bestimmungen als seinen Aussageweisen ("Kategorien") unterliegt, die aber alle dessen schlechthinige "Seiendheit" voraussetzen.

Die "Ousia" als ontologische Kategorie, die allen anderen Kategorien vorausgeht und ihre Aussagbarkeit als solche ermöglicht, zeigt an, daß der genannte Übergang schon vollzogen ist, was heißt: die "Ousia" ist als ontologischer Hauptbegriff kategorial konstituiert und nur so kann sie als "inhabierendes χωριστόν" zur Geltung kommen. Das heißt: die "Ousia" ist dasjenige, was die Physis für das Denken überhaupt thematisch bzw. "kategorial" macht. Präziser noch: die "Ousia"

als Seinsgrund (αἰτιον του εἶναι) ist eigentlich der Erkenntnisgrund (αἰτιον/αρχη του ἐπιστάσθαι) des "physisch" Seienden für das Denken als ein "kategorisierendes". Daß die Ousia kategorial konstituiert sei, bedeutet soviel wie ihren "epistemischen" Status, d. h. jene Gestalt, die ein jedes werdende Seiende annehmen muß, um als solches erkannt werden zu können. Es fällt deswegen schwer, das ontologische und epistemische Moment am Seienden zu unterscheiden, weil es immer schon, vor dieser Unterscheidung, als "Seiendes" bezeichnet wird, und weil dessen ontologische und epistemische Bestimmungen immer dessen Aussageweisen sind. Das Seiende ist nämlich zugleich ein φύσει ον, ein τὸτε τι und ein ἐπιστῆτον, sei es "an sich" sei es "für uns". Es ist gerade diese letzte Aristotelische Unterscheidung zwischen dem "Wißbaren" an sich und dem für uns, die die kategoriale Konstitution des Ontologems "Ousia" verrät. (Auf den Parmenideischen Ursprung dieses Gedankens wird unten Kap. III.2 ausführlich eingegangen.) Im vorliegenden Zusammenhang verdient noch die interessante Spannweite unsere Aufmerksamkeit, in der die "Genesis" als Erkenntnis stattfindet. Diese gnoseologisch verstandene "Genesis" scheint die Fortsetzung der ontologischen Genesis zu sein, in dem Sinne, daß das noch-werdende Seiende erst wirklich seiend werden muß (πεφύκεν εἶναι), um "dann" ein erkenntnistaugliches Seiendes sein zu können. Wo also die Genesis im ontologischen Sinne das Werdende zum Seienden hervorbringt, wo jenes bei diesem ankommt (ἐρχεται τῇ φύσει) und seine Herkunft "anzuzeigen" verspricht, schlägt die Genesis in einen sozusagen umgekehrten Prozeß um, der seine Ausgangsposition als Zweck des ontologischen Prozesses erklärt. Die Ousia als "Seiendes an sich" erscheint sodann als Wendepunkt, wo Arkhe als Telos zur Geltung kommt. Mit anderen Worten: das φεφύκον wird auf seiner "höchsten" Stufe zum πεφύκος ον und als solches ein εἶδος εἶχον. Das ον ist daher immer ein εἶδος εἶχον, weil 'πεφύκεν εἶναι' dasselbe bedeutet wie 'εἶχειν (ἀπασσά) τὸ εἶδος'.

Darin liegt anscheinend die ontologische Voraussetzung der Erkennbarkeit des Seienden als solchen, was beispielsweise Heidegger wie auch die traditionelle erkenntnistheoretisch orientierte Aristoteles-Forschung annehmen, mit dem Unterschied, daß Heidegger darin die

ursprüngliche Entbergung des Seins (ἀληθεια) sieht. Doch die Verhältnisse sehen etwas anders aus. Die Annahme eines "Prozesses" ist nämlich nur scheinbar begründet, weil das Bild, das sich aus Aristoteles' Darlegungen ergibt, einen Zustand suggeriert. Aristoteles leugnet freilich nicht den natürlichen Werdeprozeß der Welt, er verleiht ihm ontologisch - und das heißt auch epistemisch - einen Erkennbarkeitscharakter, sodaß sich das eigentliche Verhältnis der mitspielenden Kategorien umgekehrt zeigt als angenommen: der epriorische Charakter der ersten Kategorie zeigt klar, daß der ontologische Werdegang der Welt Dinge eigentlich ein epistemischer ist. (Hiervon zeugt am besten Hegels "Phänomenologie des Geistes".) Das scheint der Grund dafür zu sein, daß der gesuchte "Umschlag" des ontologischen Prozesses in einen gnoseologischen sich nicht feststellen läßt, daß wir sozusagen immer in Verspätung sind. Als ein sich immer schon vollzogen habender zeigt er sich lediglich an seinen Folgen, die den Anschein eines "Prozesses" erwecken: als nähme das Seiende auf der "helllichten" Stufe seines Werdeprozesses vom Werdenden zum Seienden eine Gestalt an, die sich gleich einem "Blick" (εἶδος) ihrem "dunklen", Hades-gleichen Ausgangspunkt zuwendet, so daß von dieser Position aus der ganze "vergangene", gleichsam unterirdisch vorsichgehende Prozeß als ein auf dessen Erkenntnis zulaufender vorkommt. Das "Eidos", in dem das Seiende zu einem schlechthin Erkennbaren wird (ἐμμένον κατ'αυτο), ist gleichsam der Spiegel der Selbsterkenntnis des "zuvor" blinden ποσει ον. Doch die Inhärenz der höchsten Aristotelischen Kategorie, ihre Konstitution als grundlegende Aussageweise eines jeden konkreten Seienden, verhindert die zeitliche oder irgendeine andere Spaltung zwischen dem Seienden als solchem und seinem ἐμμένον-Charakter. Der Werdegang der Welt ist für Aristoteles im eminenten Sinne der Werdegang ihrer Erkennbarkeit. Das ist der Mechanismus ihrer Transparenz: ihre Erkennbarkeit macht für Aristoteles die Erkenntnis selber aus, und die Seele erscheint "irgendwie" als Seiendes im Ganzen⁴⁸.

Das ist aber immer noch nicht das Ende der Aporien, die sich für Aristoteles anscheinend notwendig und immer erneut daraus ergeben, daß seine höchsten Kategorien nur am Konkreten abgelesen werden

können. Das "Seiende als Seiende" ist nicht einfach ein ontologisch "abgehobenes" Seiendes, sondern das Seiende gemäß der Redeweise, die es als solches überhaupt thematisch macht. Das Seiende an sich ist für Aristoteles erklärtermaßen ein erst zu Suchendes, fraglich ob endgültig auffindbar. Deswegen scheint Aristoteles' Philosophie, zumindest die "erste", tatsächlich eher ein aporetisches Ringen um die erkenntnismäßige Weltaneignung als ein deduktiv aufgebautes Gedankensystem zu sein⁴⁹.

Die Aporie um das Verhältnis von "Physis" und "Ousia" ist insofern, wenn überhaupt, geringer geworden, als wir die Stelle erkannt haben, wo dieses Verhältnis einsichtig wird. Es ist in Wirklichkeit ein sich entziehender Punkt, wo Physis und Ousia - anscheinend begrifflich und "ontologisch" - zusammenfallen, jedoch nicht in der konkreten Bedeutung eines "physisch Seienden" oder in der abstrakten Bedeutung des "Wesens", sondern als gegensätzliche Richtungen eines und desselben Werdeprozesses. Der Punkt des Umschlags ist, wie gesagt, unlozierbar, doch seine Spuren sind um nichts weniger ersichtlich. Aristoteles selbst markiert eine wichtige Stelle als Zeichen des vollzogenen Umschlags: es ist seine Umbenennung der Ousia vom "Aition" (bzw. "Arkhe") zum "Telos" des Werdens.

Die Alternative, die sich in diesem Namenwechsel zeigt, markiert den Spielraum, der zwischen zwei Sätzen, $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \alpha\pi\chi\eta\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ und $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ \alpha\iota\tau\iota\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\varsigma\epsilon\upsilon\alpha\iota$, festgestellt werden konnte. Gleichwohl ist es derjenige Spielraum, in dem Aristoteles seine "erste Wissenschaft" als $\epsilon\mu\omicron\tau\eta\mu\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\mu\omicron\tau\eta\tau\omicron\upsilon$ situieren will. Deshalb zeigt sich der Sinn und der Zweck des Satzes $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ \alpha\iota\tau\iota\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\varsigma\epsilon\upsilon\alpha\iota$ in Wirklichkeit als der hintergründige Gedanke des Wissensprinzips ($\alpha\iota\tau\iota\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\varsigma\epsilon\upsilon\alpha\iota$). Der Übergang von $\epsilon\iota\varsigma\epsilon\upsilon\alpha\iota$ zu $\epsilon\iota\varsigma\epsilon\upsilon\alpha\iota$ ist für Aristoteles direkt und unproblematisch wie der Übergang von Physis zu Ousia. Doch zwischen $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und $\epsilon\iota\varsigma\epsilon\upsilon\alpha\iota$ erscheint das $\epsilon\iota\varsigma\epsilon\upsilon\alpha\iota$ als die notwendige vermittelnde Zwischenstufe, die das Seiende als das Wißbare herausstellt. Diese "Seinsentbergung", wie Heidegger dies nennen würde, ist gleichwohl epistemisch bedingt, und nicht umgekehrt. Aristoteles läßt das in seiner Rede von der Ousia als "Telos" der Genesis des physisch

Seienden erkennen, in dem sich die "Genesis" eigentlich als Erkenntnisvorgang enthüllt.

Mit der Bedeutung der Ousia als "Eidos", in dessen Annahme das Telos der Genesis nach Aristoteles besteht, kommt der Physis bzw. dem als "physisch" bezeichneten Seienden eine entscheidend neue Dimension zu: nämlich die der prinzipiellen Erkennbarkeit, die auf dessen $\text{Ov-}\eta\text{-Ov}$ -Charakter als Erkenntnismöglichkeit beruht. An diesem Punkt erreicht Aristoteles den festen Boden, von dem aus er sich endgültig von Platon absetzen kann, da er bei ihm ausdrücklich die wirkliche Verbindung zwischen der noumenalen und phänomenalen Welt bemängelt. Doch die prinzipielle Übereinstimmung des Aristoteles mit seinem Lehrer besteht darin, daß die Physis sich überhaupt erst als Ousia auslegen lassen müsse, um epistemisch legitimiert werden zu können⁵⁰. Darin liegt der Primat der Ousia, den Aristoteles in ihrem apriorischen Status als erster Kategorie zur Geltung bringt. Ousia ist das "Eidos", das "Anblickhafte" - gleichsam die "greifbare" Gestalt - der unbeständigen Physis.

Doch der eigentliche Primat, den Aristoteles freilich nicht als Primat herausstellt, sondern in verzweigten Analysen immer wieder in den Vordergrund rücken läßt, kommt gleichwohl der Physis zu, weil Ousia - auch in ihrer strengsten Bedeutung des Seienden "an sich" - immer schon ein jeweiliges Seiendes und als solches ein πεφυκος ov ist und darin liegt die berühmte "Zweifältigkeit des Seins" des Aristoteles, die ein in sich vermitteltes Gebilde ausmacht und deswegen die Grundlage der Kritik an Platon werden kann. Die erste und wichtigste Kategorie des Aristoteles ist ein ontologisch (und sprachlich) Vermitteltes, sie ist ja ein "Zu-sein-gewordenes", und von daher ein epistemisch Vermittelndes, das das "natürlich Seiende" für das epistemische Denken thematisch macht.

Man übersetzt die Aristotelische Wendung ' πεφυκος ov ' mit dem Ausdruck "natürliches Seiendes" und identifiziert sie bedenkenlos mit dem Ausdruck ' φυσει ov '. Dieses Verfahren ist zwar nicht falsch, weil Aristoteles mit solchen Ausdrücken tatsächlich das ins Objektiv-natürliche gehörende Seiende spezifiziert, aber diese Übersetzung ist nicht differenziert genug, um die hintergründig wirkende Reflexion

des Aristoteles einsichtig werden zu lassen. Es verdeckt vielmehr die Denkmechanismen, die bei Aristoteles implizit bleiben und erst aufgespürt werden müssen. Ein den oben angeführten ähnlicher Ausdruck, οὐσία ἡ φύσις, deckt - auch wenn Ousia als χωρὶς verstanden wird - deren Physis-Herkunft auf. Aristoteles thematisiert das nicht, weil ihn nicht eine "vorphilosophische" Genese seines Begriffsapparats interessiert, sondern sein Interesse gilt dem Ziel, mit der Herausarbeitung des "Seienden als Seienden" einer grundlegenden Wissenschaft als höchster Form des Denkens Platz einzuräumen. Doch gerade in dieser Hinsicht ist die Herkunft des wichtigsten Ontologems von ausschlaggebender Bedeutung, und Aristoteles selbst gibt einen wichtigen Hinweis darauf.

Auf die Herkunft der Ousia deutet Aristoteles selbst indirekt und eigentlich unfreiwillig - ist sie für ihn doch das "Äußerste" und das Voraussetzungslose am jeweiligen Seienden -, wenn er von ihr als "Telos des Werdens" redet, worunter er, wie gezeigt, Physis im eigentlichen Sinne versteht. An dieser Stelle präsentiert sich das wichtige Aristotelische Wort "Telos" in seiner für Aristoteles charakteristischen Doppeldeutigkeit: es zeigt nicht nur die Ousia an, als das "Wohin" (εἰς ὃ) der Physis, sondern umgekehrt auch die Physis, als das "Woher" (ἐξ οὗ, οθεν) der Ousia. Das "Telos" ist für Aristoteles überhaupt ein 'to οθεν εἰς ὃ', so wie die Physis ein "Gang der Physis in die Physis" ist, oder wie dies das Telos des "kreisenden" Satzes von Seiendem als einem sich Bewegenden bezeugt⁵¹.

Das gesuchte Verhältnis von "Physis" und "Ousia" ergibt sich nun wiederum aus einer Ambivalenz: nach jener des Arkhe-Begriffe nunmehr aus der des "Telos". Die zwei Begriffe, "Physis" und "Ousia" verhalten sich zueinander wie das "Woher" zum "Wohin", und zwar so, daß das "Wohin" das "Woher" überhaupt erst aufdeckt, oder - mit Hegel gesagt - zum Begriff bringt. Durch diese aufdeckende Funktion wird es selbst zu einem "Woher", indem nämlich von ihm selbst aus eine "Bewegung" einsetzt. Mit anderen Worten, Ousia als Zweck der Bewegung fungiert zugleich als Ausgangspunkt der Bewegung, verstanden als "Episteme". Die Ousia zeigt sich gleichsam als "Zukunft" der Physis, und umgekehrt, Physis kommt als eine

Art (begriffliche) "Vergangenheit" der Ousia vor: die strukturelle Synchronizität des sich auf sein Ziel aus seinem Ursprung heraus Bewegenden kommt bei Aristoteles in seiner "mysteriösen" Wendung 'to ti. nv einai' zur Geltung, einer Wendung, in der nicht die Antwort, sondern anscheinend die Frage als das immer aufs neue Bewegende steckt. Das heißt lediglich, daß Aristoteles selbst die Mechanismen erarbeitet hat, die eine kategoriale Versteinerung seiner Begriffe verhindern. Die Ousia gewinnt nie die Oberhand über die Physis, obwohl die letztere ohne die erstere nie thematisch werden kann.

Dieses Verhältnis von "Physis" und "Ousia" könnte und müßte eigentlich weiter erforscht werden, um sich besser dokumentieren zu lassen, aber auch um Aufschluß über die komplexen Begriffsverhältnisse im Aristotelischen "Corpus magnum" zu geben. Darauf muß hier jedoch verzichtet werden. Wir werden im folgenden Teil der Analyse die umgekehrte Richtung einschlagen, die von Aristoteles zu dessen Vorgängern führt, und zwar aufgrund des aus seinen Ausführungen heraus gewonnenen Ergebnisses. Die in seinen Schriften herrschenden Verhältnisse ergeben ein zirkulär strukturiertes Bild der Begriffsbeziehungen, die einander gleichsam generieren. Das ist in der Tat ein synchrones Bild der diachron, aber keineswegs geradlinig verlaufenden Entwicklung des philosophischen Denkens vor Aristoteles, das bei ihm geradezu in einen Kreislauf mündet und sich paradigmatisch in zirkularen Definitionen der Hauptbegriffe wie "Physis" und "Ousia" zeigt. die hintergründig bedeutungsmäßige Verschiebungen erfahren und entsprechend bei Aristoteles äquivok auftreten. In dieser Äquivokazität, die Aristoteles systematisch darlegt, liegt die von ihm nicht als solche thematisierte Geschichte der betreffenden Begriffe, ja ihr generativ-geschichtliches Verhältnis.

Bezogen auf die "Ousia" heißt das, daß dieses Voraussetzungs- und Gegensatzlose (vgl. Kat. 3b24-32) nicht selbst auch geschichtslos ist. Aristoteles dagegen faßt die diesem und anderen Begriffen zugrundeliegende Äquivokazität in ihrem aktuellen und nicht in ihrem geschichtlichen Gepräge auf. Wenn Heidegger dann im Aktuellen der "Ousia" die Spuren der "vergessenen" Physis sucht, so erweckt dies den Anschein, als intendiere er damit das geschichtliche Verhältnis

dieser zwei Begriffe. Das ist aber nicht der Fall. Die Analyse in seinem Aristoteles-Aufsatz berücksichtigt zwar die Vielfalt der Aristotelischen Begriffsbildungen, und in dieser Vielfalt sieht Heidegger auch richtig die Möglichkeit, die "Physis" anders als den Begriff des "natürlich Seienden" zu verstehen. Er faßt das Resultat seiner Darlegungen, anscheinend nachträglich, folgendermaßen zusammen:

Weil φυσικὴ im Sinne der "Physik" eine Art der οὐσία und weil οὐσία im Wesen selbst entstammt der anfänglich entworfenen φυσικὴ, deshalb gehört zum Sein ἀληθεία und deshalb enthüllt sich als einen Charakter der οὐσία die Anwesenheit ins Offene der ἰδέα (Platon) und des εἶδος κατὰ τὸν λόγον (Aristoteles), deshalb wird für diesen das Wesen der κίνησις als ἐντελέχεια und ἐνέργεια sichtbar.
(WM 299)

Heideggers Aussage, Ousia entstamme der anfänglich entworfenen Physis, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß Heidegger damit kein Verhältnis von "Physis" und "Ousia" meint, sondern die Idee des ursprünglichen Seins als eines sich entbergenden nahelegen will. Sein unausdrücklich gebliebener Vorwurf gegenüber Aristoteles heißt deswegen, Aristoteles verwechsle die "Ousia" mit dem Sein selbst und sehe sie nicht als Entbergung des verborgen gebliebenen Seins; statt dessen identifiziere er das anfänglich noch im Wort "Physis" entworfenen Sein mit einer Art des "gelichteten" Seienden.

Worauf es Heidegger tatsächlich ankommt, ist die Herausarbeitung einer Ursprünglichkeit des Seins, die nichts mit der "richtigen" Denkweise zu tun hat, die dessen "Vergessenheit" als historisch angerichteten Schaden beheben könnte, sondern mit der "Konstitution" des Seins selbst. Der Aristoteles-Aufsatz gehört in die ersten Jahre der Heideggerschen Kehre hinein und geht seiner systematischen Beschäftigung mit Vorsokratikern voraus. Doch Heidegger verkürzt dadurch die Komplexität der Denksituation bei Aristoteles und läßt, wie sich noch genauer zeigen wird, das eigentliche Problem mit der "Physis" entgehen. Er übersieht unter anderem schon in seinem interpretativen Ansatz, d.h. im Bestehen auf der Ursprünglichkeit des Seins, die Gefahr, die auf ihn unmerklich zuläuft, das Sein von "Seiendem" völlig zu trennen, so daß eine Rückbeziehung des Seins aus dessen "ontologischer Differenz" auf das Ontische für Heidegger nicht mehr möglich sein wird.

Heidegger merkt ferner auch nicht, daß sich bei Aristoteles nicht nur Spuren des anfänglichen Denkens konstatieren lassen, sondern daß Aristoteles die ihm vorangehende Denksituation bewußt annimmt. Sein Ousia-Begriff ist nicht identisch mit "Seiendem", so wie auch der Physis-Begriff nicht mit dem Begriff des "natürlich Seienden" zusammenfällt⁵². Die Äquivokität dieser Begriffe gibt Aufschluß über ihre Geschichte, für die Heidegger sich nur insofern interessiert, als darin eine "Schickung" des Seins in die Zeichen seiner verborgenen Präsenz herausgelesen werden kann. Die Denkbestimmungen, die in der Äquivokität der Begriffe zum Vorschein kommen, sind für Heidegger "Gaben" des Seins.

Das Interpretationsmodell, das Heidegger hier anhand von Aristoteles herausbildet, überträgt er auf die Vorsokratiker und führt eine Situation herbei, der man nur mit einer kritischen Wiederlektüre der betreffenden Topoi der Vorsokratiker gerecht werden und ihrer Herausforderung standhalten kann. Seine Eingriffe sind selbst ambivalent, d.h. so aufschlußreich wie irreführend, und zwar umso eher, als sie die ursprüngliche Denksituation einsinniger darstellen wollen. Im folgenden Teil werden wir eine von Heidegger weitgehend unabhängige Analyse der Heraklitischen und Parmenideischen Topoi durchführen, in dem Sinne, daß auf einen Bericht über Heideggers Interpretation Heraklits und Parmenides verzichtet wird. Die Analyse orientiert sich jedoch an seiner Idee des in Vergessenheit geratenen, ursprünglichen Seins, das sich in der Entborgenheit des Seienden dem "aufnehmenden" Denken als "Aufgabe" gibt. Der im Exkurs zu Aristoteles aufgewiesene kritische Ansatz gegenüber Heidegger soll dann genauer dargelegt werden.

III. HERAKLIT UND PARMENIDES UND DIE FRAGE DES "ANFÄNGLICHEN" SEINS

Heideggers Rede vom Sein, in dem er "das Selbe" der "anfänglich denkenden" Vorsokratiker erkennen wollte, erfordert - wie dies auch die vorangehende Analyse anhand von Aristoteles gezeigt hat - eine nähere Auseinandersetzung mit seiner identifizierenden Interpretation 'Heraklits und Parmenides', zweier philosophischer Figuren, die Heidegger neben Anaximander für die Anfangsdenker unter den Vorsokratikern hält. Bezeichnend für die Fragwürdigkeit dieser seiner Annahme erscheint aber schon die Tatsache, daß es keinen Text von Heidegger gibt, in dem Heraklit und Parmenides gemeinsam und gründlich behandelt würden; wo von einem die Rede ist, wird der andere nur gleichsam assoziiert¹. In der nun folgenden Analyse soll aufgrund einer relativ eigenständigen Interpretation von Heraklits und Parmenides' Topoi erfragt werden, inwiefern Heideggers Interpretation derselben bestätigt werden kann, oder ob sie und inwiefern die "anfängliche" Denksituation bei Heraklit und Parmenides verdeckt. Das leitende Moment dabei ist auch weiterhin Heideggers Annahme eines "ursprünglichen Seins", und zwar unter zwei Aspekten: einerseits unter dem der "ontologischen Differenz", die das Sein als ein sich vom Seienden - in dem es sich laut Heidegger "entbirgt" - Entziehendes erscheinen läßt, und andererseits unter dem Aspekt des Verhältnisses von "Sein" und "Denken", eines Verhältnisses, das Heidegger bekanntlich auf die Idee der "Selbigkeit" hin ausdeutet.

Das im Stil der metaphysischen Malerei de Chiricos kühl wirkende Bild der vereinzelt und für sich allein stehenden Philosophen, die insofern miteinander "kommunizieren", als sie "das eine Selbe" denken - gleichgültig ob dieses Bild den tatsächlichen historischen Verhältnissen entspricht oder nicht² - veranschaulicht ganz treffend Heideggers Idee der Geschichte als "Schickung" des Seins: der Streit der Philosophen um die Wahrheit entstammt laut Heidegger dem "strittigen" Charakter der Wahrheit selbst, weil sie die Wahrheit des sich entziehenden bzw. verbergenden Seins sei. Das legt die

Vermutung nahe, daß nicht wir die Wahrheit haben, sondern sie uns. So verhält es sich bei Heidegger bekanntlich auch mit der Sprache und mit der Geschichte: sie sind für ihn "Schickungen des Seins"³.

Dieser Aspekt der Heideggerschen Position wird uns erst am Ende der Arbeit beschäftigen können, doch im Moment kann vorwegnehmend behauptet werden, daß Heideggers Idee eines "Streitcharakters" der Wahrheit als Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis des (wie auch immer verstandenen) Seins zum Denken nicht genügt. Mehr noch, diese Idee macht die Beantwortung der Frage von vornherein unmöglich, denn mit ihr wird eine Stellung bezogen, von der aus dieses Verhältnis als Verhältnis nicht mehr erkennbar ist. Das hängt, wie bereits angedeutet, mit Heideggers Umdeutung des Seinsbegriffs zur Idee einer "ursprünglich als Sein entworfenen Physis" zusammen, die als ein sich entbergend-verbergendes Sein sich dem Denken gleichsam "aufgibt" und dieses selbst nahezu zu einem "Ergebnis" macht. Dieses unsere Verständnis bestätigt gerade Heideggers eigene Behauptung aus seinem Aristoteles-Aufsatz, die Ousia entstamme der anfänglich entworfenen Physis (WM. 299), relativiert Heidegger doch mit dieser Annahme die absolute Setzung der Ousia durch Aristoteles mit der Absicht, ein "verborgenes" Sein im Gegensatz zu einem "entborgenen" zu behaupten, das für ihn mit "Seiendem im Ganzen" zusammenfällt. Das "entborgene Sein" ist für Heidegger aber insofern nur von Bedeutung, als es "Zeichen" des verborgenen Seins gibt, die die ursprüngliche Gestalt des Denkens als Seinsdenken legitimieren. Dabei entgeht Heidegger ein komplexeres Bild des Zusammenspiels unter "Physis", "Sein" und "Denken": verleitet von seiner Aletheia-Idee sieht er nämlich nicht, daß gerade das Denken jenes Moment ist, durch welches die Physis zum Sein im Sinne von "Ousia" wird. Heidegger versucht nun, das "ursprüngliche Sein" mit Hilfe dessen zu retten, das jenes zum Gegenteil macht. Das genannte Verhältnis von "Physis" und "Sein" ergibt sich indessen gerade aus dem dabei wirkenden "Denken".

Heidegger thematisiert, wie bereits gesagt, nicht das Verhältnis der zwei Seinsbegriffe - und läßt auch nicht erkennen, daß zwei Seinsbegriffe im Spiel sind -, er redet vielmehr von einer "Vergessenheit" des anfänglich entworfenen Seinsbegriffs im späteren Begriff

des Seienden im Ganzen. Da er aber einsehen mußte, daß der "anfängliche Entwurf" des Seins, die Physis des Heraklit, nicht der "Seinslichtung" entspricht, und daß Aristoteles' Seinsbegriff viel differenzierter verstanden werden muß als nur im Sinne des Seienden als solchen, nimmt er daher stillschweigend zwei Seinsbegriffe an, ohne dies, wie gesagt, offen zugeben: den des "sich verbergenden Seins" und den der "Seinslichtung". Diese zwei Seinsbegriffe sind für Heidegger nur Zeichen der Geschichte des Seins selbst, das sich - wenn überhaupt - in ein Verhältnis zu dem von ihm, dem Sein, "beschieden" Denken bringt. Dieser "Sprung" (ein beliebtes Wort bei Heidegger) läßt die Geschichte des Seinsbegriffs in eine Geschichte der Sache Sein umschlagen, die nunmehr als "Seinsgeschehen" selbst verstanden werden soll. Wir wollen dagegen die Geschichte "des" Seins (sei es als Sache oder als Begriff) als "Geschichte" des Zusammenspiels von "Physis" und "Denken" lesen und also eine Art "Genealogie" des Seins (als Sache und als Wort) herauszuarbeiten versuchen, mit der Absicht, Heidegger und Nietzsche als zwei Kontrahenten der modernen Idee eines neuen philosophischen Anfangs zu konfrontieren. (Vgl. hierzu unten Kap. IV.)

1. Heraklit und das oblique Zeitdenken

Charakteristischerweise hält Heidegger die Frage nach einem historischen Verhältnis zwischen Heraklit und Parmenides für vollkommen entbehrlich, und zwar mit gewissem Recht. Er bestreitet gar nicht die Verschiedenheit ihrer Philosophien, sieht aber ihre gegenseitige Bezogenheit fundiert in der Tatsache, daß jedes wesentliche Denken sich auf das "Selbe" beziehe. Damit umgeht er philologische Diskussionen über dieses Problem, die für ihn abwegig wären⁴, und bekräftigt die für Philosophie charakteristische Annahme eines inneren Zusammenhangs der Denkgeschichte, wie dies von Aristoteles bis Hegel gezeigt werden kann. Doch Heideggers Annahme bedeutet in Wirklichkeit eine Verharmlosung des tatsächlich und wesentlich polemischen Charakters des philosophischen Denkens, als hätte ein solcher mit

dem Denken selbst nichts gemein. Wir werden daher diese Heidegger-sche Annahme differenzierter verstehen müssen. Dann wird klar werden, daß mit Heidegger das historische Verhältnis der archaischen Philosophen nicht notwendig als eines der direkten Beeinflussung aufzufassen ist, aber daß es sich andererseits gegen Heidegger zeigen läßt, daß der Zusammenhang zwischen Heraklit und Parmenides nicht in einem ihr Denken selbst Transzendierenden liegt. Vielmehr wird ihr Zusammenhang in dem für das philosophische Denken relevanten Kontext liegen; hier besteht einerseits Übereinstimmung, andererseits wesentlicher Unterschied. Wir werden uns im folgenden auf diesen Unterschied und zumal auf dessen Konsequenzen für Heideggers vereinheitlichende Interpretation Heraklits und Parmenides' konzentrieren, und dies am Leitfaden von Heideggers Hauptthese der "ontologischen Differenz".

Zum Ausgangspunkt der Analyse ziehen wir das in der von Hermann Diels aufgestellten Ordnung erste Fragment des Heraklit heran und werden - unter Berücksichtigung anderer Heraklit-Fragmente - hauptsächlich auf dieses rekurrieren, da es geradezu einer wahren Fundgrube gleichkommt:

Του δε λόγου τούδ' εόντος αει αἰνυται νινονται ἄνθρωποι
καὶ προσβόν η ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.

Γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τούδε ἀπειροίσιν
εὐκταὶ πειρωμένοι καὶ ἐπεὶ καὶ ἐργῶν τοιούτων ὀκίων
ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαίρων ἑκάστον καὶ φράζων
ὁκῶς ἔχει.

Τοὺς δὲ ἄλλους ἄνθρωπους λαμβάνει ὀκῶσα ἐγερθέντες ποι-
οῦσι ὀκώτερ εὐδόντες λαμβάνονται.⁵

Wir belassen das zitierte Fragment vorläufig im griechischen Wortlaut, nicht allein deswegen, weil dadurch das Risiko einer schlechten Übersetzung umgangen wird, sondern weil wir von der Annahme ausgehen wollen, daß der eigentliche Inhalt der Heraklitischen Aussagen in der Satzstruktur liegt. Die Schwierigkeiten, auf die sämtliche Übersetzungsversuche dieser Fragmente stoßen, seien sie auch so radikal und "eigensinnig" wie die Heideggers, scheinen nämlich daher zu rühren, daß die Konfigurationen in der Heraklitischen Sprache nicht genügend beachtet werden. Das zitierte Fragment B 1 besteht

aus drei ähnlich aufgebauten und eng zusammenhängenden Sätzen, von denen die zwei ersten hinsichtlich ihrer grammatischen Formen identisch ausfallen. Sie weisen nämlich einen Parallelismus struktureller und inhaltlicher Art auf und stehen in einem Verhältnis wechselseitiger Erhellung. Aufschlußreich hierbei sind folgende, formelhaft anmutende Wendungen: του δε λόγου τουδ'εοντος, γινόμενων γαρ πάντων, κατὰ τον λόγον, κατὰ φύσιν.

Über die grammatischen Fragen dieses Fragments sind sich die Kommentatoren bis heute nicht einig geworden. Ein Stein des Anstosses ist bekanntlich das Wörtchen αἰ, auf dessen verwirrende Stellung im Satz bereits Aristoteles aufmerksam gemacht und anscheinend mit seiner Autorität eine mögliche Einigung eigentlich verhindert hat⁶. Es läßt sich aber zeigen, daß Aristoteles' aporetischer Hinweis gerade als ein aporetischer genommen werden soll, ohne eine einseitige Lösung des Problems zu suggerieren, da eine solche Bestrebung die Annäherung an Heraklits Intention unmöglich machen würde. Die Tatsache, daß das Wort αἰ gerade an der Zäsur zwischen zwei Teilen des ersten Satzes des ersten Fragments steht, mag durchaus ein Zufall sein, aber da schon Aristoteles darauf hinweist, wird es dem wohl nicht so sein. Vielmehr ist die Stellung des αἰ erhellend für die Satzstruktur wie auch für den darin enthaltenen Gedanken. Die Diskussion darüber, ob es entweder in den ersten Satzteil gehört oder in den zweiten, ist zu eng und daher schon irreführend; ihr prinzipieller Fehler beruht darauf, daß sie das genannte Wort - ausgehend von dessen Bedeutung als "ewig" - isoliert betrachtet⁷.

Auf den spezifischen strukturellen und inhaltlichen Charakter der Heraklitischen Wendungen hat indessen Hermann Fränkel aufmerksam gemacht, aber sein Befund wurde nie genügend beachtet, geschweige denn verwertet⁸. Fränkels Herausstellung einer "Heraklitischen Denkform" bezieht sich sowohl auf Wendungen als auch auf ganze Sätze; er hat nachweisen können, daß diese Sätze ein Sinnganzes bilden, dessen Elemente - auch dann, wenn sie nicht direkte Aussagen sind, aufeinander konträr bezogen sind. Das erste und wichtigste Heraklitfragment ist der paradigmatische Fall einer konträr aufgebauten

Struktureinheit. Wenn die Diskussion um das αἰ eine andere Annahme vertritt, so zeigt sich damit indirekt gerade, daß dieses Wort eine gedankliche Zäsur, ja einen Bruch in der linearen Satzperspektive bezeichnet, durch den paradoxerweise wie an einem Angelpunkt zwei einander entgegengestellte Gedanken zusammengehalten werden. Das kleine Wort αἰ erscheint dann als die Stelle im Satz, auf die die übrigen Worte gleichsam "hinfließen" bzw. eine bewegliche und dadurch uneindeutige Satzeinheit bilden: es gehört nämlich sowohl zu dem ersten als auch zu dem zweiten Satzteil, es ist ihr gemeinsames, noch unbestimmtes, Erkennungszeichen. Es wird sich sogar zeigen lassen, daß es gerade die Stellung des αἰ ist, die auch dessen eigene Bedeutung als "ewig" so spezifisch modifiziert, daß es nicht auf diese Bedeutung festgelegt werden darf. Der zweite Satz des ersten Fragments zeigt dieselbe Struktur auf, auch wenn das αἰ dort nicht vorkommt. Dessen Vorkommen im ersten Satz erscheint dann umso bezeichnender als einmaliger "Verrat" eines noch implizierten und, wie wir noch sehen werden, eines implizit bleibenden Gedankens.

Die Sonderstellung des αἰ bzw. die von diesem Wort bezeichnete Stelle kann auch auf umgekehrtem Wege nachgewiesen werden, nämlich an der Stelle, wo die jeweils zweiten Hälften des ersten und zweiten Satzes enden bzw. beginnen; ihr Wortlaut ist bezeichnend ähnlich: αἴνεται γινονται, ἀπειροὶ εἰκάσι. Diese zwei Wendungen stehen für die jeweils zweiten Satzteile, die inhaltlich ein und denselben Gedanken zum Ausdruck bringen und ihn mit dem in den je ersten Satzteilen enthaltenen Gedanken konfrontieren. Der "erste" Gedanke (der sog. "wahre") gilt für Heraklit offensichtlich nicht mehr und nicht weniger als der "zweite" (der "falsche"), und es besteht kein stichhaltiger Grund, das Wort αἰ nur einem der zwei Satzteile zuzuschreiben⁹. Die inhaltliche und formale Symmetrie der zweiten Satzhälften (αἴνεται γινονται..., ἀπειροὶ εἰκάσι...) verweist zurück auf die Symmetrie der ersten Satzteile (τοῦ δὲ λόγου τοῦδε'όντος..., γινόμενον γὰρ παντὸς...), so daß diese Sätze, in innerer Perspektive gesehen, wie dies aus dem Zitat hervorgeht, ein asymmetrisches Satzgefüge ergeben, das an der jeweiligen Zäsurstelle

gleichsam gebrochen wird und verschiedene Deutungsmöglichkeiten eröffnet. Dieser Satzbau kann fast in allen wichtigen Fragmenten Heraklits aufgewiesen werden¹⁰.

Die interessanteste, weil aufschlußreichste Schwierigkeit besteht aber in der Wendung 'του δε λογου τουτέστινος /αει/' des ersten Fragments. Sie ist grammatikalisch genauso uneindeutig wie die Funktion des Wörtchens αει. Die Genitivform dieser Wendung ist anscheinend bedingt durch die Rektion des Ausdrucks αευνετοί, wie die meisten Interpreten annehmen, aber sie ist nichtsdestoweniger ein "genitivus absolutus". Diese zweite Möglichkeit schließt allerdings der bereits zitierte Kirk völlig aus, wohl deswegen, weil er verkennet, daß die Doppeldeutigkeit das Minimum ist, von dem aus Heraklits Sprache genauso wie sein Denken angegangen werden müssen. Dies hängt damit zusammen, daß bei Heraklit immer zwei oder gar mehrere semantische und syntaktische Aspekte zusammenfallen, wie hier in der Form des "absoluten Genitivs"¹¹.

Diese Form bereitet an allen drei genannten Stellen (in Frgm. B 1 und B 2) dieselben Schwierigkeiten, weil sie eine synthetische Form darstellt, an die wir mit analytischen Sprachmitteln herangehen müssen. Der sog. absolute Genitiv zerfällt nämlich in modernen Sprachen in temporale, konzessive, hypothetische und disjunktive Bedeutungen, so daß eine Übersetzung dieser und ähnlicher Wendungen Heraklits, die dieselbe Mehrdeutigkeit zu ergeben vermöchte, so gut wie unmöglich ist. Diese Mehrdeutigkeit wird dagegen mit analytischen Sprachmitteln aufgelöst und in der Regel auf einen Bedeutungsaspekt der obliquen Genitivform reduziert. Die Protagonisten der verschiedenen Übersetzungsversuche erkennen zwar die Schwierigkeiten der synthetisch gegebenen Mehrdeutigkeit, aber nicht die Problematik der analytischen Eindeutigkeit. Bezeichnend dafür ist, daß kein Interpret - um der temporalen Grundbedeutung des genitivus absolutus gerecht zu werden - die Wahl der Konjunktion "während" in Erwägung gezogen hat, hat doch nur sie dessen semantische Polivalenz, und zwar in allen modernen europäischen Sprachen, bewahrt. Die grundlegende temporale Bedeutung ermöglicht auch die Formulierung konzessiver und disjunktiver Sätze, so daß sie die geeignetste

Übersetzungsmöglichkeit zu bieten scheint. Die bisherigen Übersetzungsversuche sind für das sprachlich Augenscheinlichste, das Temporale, verschlossen und dadurch alles andere als historisch "neutral" geblieben, ist gerade die Deutung des $\alpha\epsilon\iota$ als "ewig" doch eine interpretatorisch bedingte Wahl, die nicht unbedingt auf Heraklit zutreffen muß.

Der temporale Sinn der genannten grammatikalischen Formen zeigt sich, wie im nächsten Schritt genauer nachgewiesen werden soll, an der besonderen, abgewandelten Bedeutung, die den Verben durch oblique Formen zuzukommen scheint; das heißt: die grammatische Form, in der ein Verbum erscheint, bedingt anscheinend dessen Bedeutung in der Weise, daß es nicht das bedeutet, was gewöhnlich angenommen wird. Das ist bei Heraklit gerade mit 'sein', dem "philosophischen" Verb aller Verben, der Fall.

Wie gewöhnlich bei Heraklit kann man zu einem solchen Fund nur auf Umwegen kommen. Im Falle des Verbs 'sein' gilt das in besonderem Maße, da es bei Heraklit in dem für Parmenides charakteristischen Sinne überhaupt nicht vorkommt und sonst sehr selten belegt werden kann¹². Es ist aber eine sehr vereinfachte Annahme, wenn man, wie es zumal seit Hegel in der Philosophiegeschichte der Fall ist, meint, Heraklit behaupte nicht das "Sein" der Dinge, sondern ihr "Werden", denn es läßt sich unschwer zeigen, daß Heraklits kontrastives Denken nicht exklusiv, sondern inklusiv ist. In seinem Verb 'werden', das übrigens in keinem der Fragmente so emphatisch hervorgehoben wird, wie es mit 'sein' bei Parmenides der Fall ist, ist auch das 'sein' mitenthalten, und zwar so, daß die Bedeutung sowohl des einen als auch des anderen Verbs in dem von Heraklit intendierten Zusammenhang modifiziert wird, so daß sie sich gegenseitig nicht ausschließen, sondern vielmehr implizieren. Dabei ist es nicht mehr von Interesse, ob darin eine mögliche Korrektur Heraklits an der Bedeutung von 'sein' und 'werden' zu erkennen ist, die etwa durch Parmenides' Eingriff zustandegekommen wäre, oder ob der Heraklitische Wortgebrauch noch "vorphilosophisch" ist, weil er anscheinend dem archaischen oder auch dem alltäglichen Sprachusus näher steht. Wiewohl die letztere Annahme plausibel

erscheint, ist Heraklits Sprache nichtsdestoweniger eigenartig und offensichtlich nicht zufällig.

Wie 'sein' im 'werden' mitenthalten ist, zeigt sich anhand einer simplen Transformation der Genitivwendung des zweiten Satzes in Frgm. B 1 in einen Verbalsatz:

Γιγνόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον / τούδε/ (...)

Γιγνόμενα γὰρ πάντα κατὰ τὸν λόγον ἐστί.

Γίνεται γὰρ πάντα κατὰ τὸν λόγον.

Das Ergebnis dieser Transformation bringt den Gedanken zutage, "alles" geschehe nach dem "Logos", was ohnehin bereits aus dem ersten Satz hervorgeht, und trotzdem liegt die eigentliche Intention Heraklits nicht bloß in dieser Aussage. Dieser Umstand zeigt an, daß die durchgeführte Satztransformation in Wirklichkeit unzulässig ist: sie ergibt zwar inhaltlich dieselbe Information wie der nicht transformierte erste Genitivsatz, aber der spezifische Sinn der Aussage geht mit der Auflösung der genitivischen Satzform augenscheinlich verloren. Das läßt die Annahme zu, daß die Form der Heraklitischen Aussage informativer ist als der sogenannte "Inhalt" selbst. Die unternommene Transformation dient deshalb lediglich zur Vergewisserung, daß Heraklits indirekte, aus obliquer Satzform sich ergebende Explikation eines Gedankens nicht in direkte Aussagesätze übertragen werden darf. Das heißt, daß der "Inhalt" der Aussage von ihrer Form nicht zu trennen ist, oder vielmehr, daß wir es bei Heraklit nicht mit Aussagen im gewöhnlichen Sinne einer Aussage "über" einen ("externen") Sachverhalt zu tun haben, sondern mit einer eigenartigen Ausdrucksweise, die in den intendierten Sachverhalt selbst gehört und deswegen selbst (d.h. auch sich selbst) zum Problem wird. Dieser Umstand hat Heidegger zur Annahme veranlaßt, die Sprache der anfänglichen Denker sei die Sprache des Seins selbst, aber diese Annahme ist ebenso problematisch wie aufschlußreich. Denn wiewohl sie der archaischen Denk- und Redeweise gerecht zu sein scheint, unterschlägt sie jede Differenz zwischen den Ausdrucksweisen der jeweiligen Philosophen als unwesentlich und läßt so - da diese Denker angeblich "das Selbe" zur Sprache brächten - alle "ontischen" Differenzen vor der einen ontologischen, der des Seins, verblassen. Bei

Heraklit, aber auch bei Parmenides, scheint dieses "Selbe", gerade aufgrund der sprachlichen Gestaltung, so spezifisch zu sein, daß es nicht mehr dasselbe "Selbe" sein kann. Der gesuchte Gedanke Heraklits muß sich wegen seiner eigenartigen "Erscheinungsformen" so auszeichnen wie die äußerliche Sprachform selbst.

Heraklits asymmetrische Wendungen erscheinen tatsächlich so einprägsam, daß infolge der hermeneutischen Offenheit seiner Sätze keine klare Unterscheidung zwischen dem Wort als "Zeichen" und dessen Inhalt als "Bezeichnetem" getroffen werden kann; die Sprache ist nicht die Oberfläche eines "tieferen" Sinns. Im Gegenteil, die Asymmetrie liegt sowohl der Sprache als auch dem Denken zugrunde, und darin liegt der folgenreiche Unterschied Heraklits zu allen Vorsokratikern, zumal zu Parmenides, obwohl dessen Sprache nicht weniger "sachlich" erscheint. Von Parmenides unterscheidet sich Heraklit schon dadurch, daß der von ihm herausgestellte problematische Sachverhalt mit einem Wort benannt wird, das den Sprachcharakter dieses "Sachverhalts" nicht in den Hintergrund verschwinden läßt, sondern im Gegenteil, erst recht zum Vorschein bringt. Es ist dies das Wort "Logos".

Wie der Heraklitische "Logos" aussieht, zeigt die Struktur der Sätze des ersten Fragments: es sind Zusammenfügungen von kontrastiven Aussagen, die konträre Sachverhalte als gleichzeitig bestehende Wirklichkeiten anzeigen. Diese kontrastive Zusammenfügung deckt die Struktur der Aussagen als eine zeitliche auf und weist mittelbar auf "Zeitlichkeit" als den zu vermutenden eigentlichen Gedanken Heraklits hin. Dieser Gedanke, der sich in der Struktur der genannten Sätze meldet, ist komplex und kann daher nur schichtweise aufgedeckt werden.

Der gemeinte Gedanke zergt sich zunächst als ein auf "Gleichzeitigkeit" beruhendes Gefüge von konträren Aussagen, wie paradigmatisch im ersten Fragment, von Aussagen, die im syntaktischen Verhältnis des genitivus absolutus zu der nicht obliquen Verbform der jeweils zweiten Satzhälfte ($\gamma\iota\nu\omicron\nu\nu\alpha\iota$, $\epsilon\omicron\upsilon\kappa\alpha\omicron\iota$) gegeben sind. Daraus läßt sich entnehmen, daß das gängige Verständnis von $\gamma\iota\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ als des

Heraklitischen Verbuns schlechthin an sich nichts besagt: das werden selbst steht vielmehr in einem Kontext, in dem es als Idee erst verstanden werden soll, und nicht umgekehrt, daß diese Idee aus sich heraus auch schon die ganze Intention Heraklits erkläre. Das läßt sich wiederum nur indirekt auf dem Umweg über das Wort 'sein' ersehen.

Insofern ist die Wendung 'του δε λογου του εοντος /αι/' in ihrer Komplexität noch wichtiger, als es die Übersetzungsschwierigkeiten oder die Frage des αι suggestieren. Man kann sogar umgekehrt behaupten, daß diese Schwierigkeiten nur im Zusammenhang des ganzen Fragments zu lösen sind und vereinzelte Problemstellungen wie der Status des αι keinen genügenden Aufschluß über das ganze Fragment geben können. Das charakteristische Partizip εων ist an dieser Stelle und bei Heraklit überhaupt an das Wort "Logos" gebunden und erscheint entsprechend in maskuliner Form. Die klare Gedankenzäsur vor αζυνητοι (sowie auch vor απειροτοι im zweiten Satz des Frgm. B 1) berechtigt erneut zu der Annahme, daß die ganze Wendung ein genitivus absolutus sein dürfte und nicht nur oder primär eine durch αζυνητοι bedingte oblique Kasusform, und daß das αι genauso, wenn nicht ausschließlich, dem Ausdruck 'λογου εοντος' angehört, denn wie gesagt, hatte Heraklit es einzig und eindeutig dem zweiten Satzteil zukommen lassen wollen, so hätte er es in diesem Fall zwingend der Verbform γινονται - nämlich als adverbiale Bestimmung - vorangestellt. Von der Stelle her, wo das αι tatsächlich vorfindlich ist, tut Heraklit Genüge sowohl dem Zwang der syntaktischen Verhältnisse des Griechischen als auch seinem Drang nach Zweiseitigkeit der Rede. Wir folgen deswegen der anderen Lösung, daß das αι mit der ersten Satzhälfte enger verbunden ist, jedoch nicht ausschließlich und nicht weil nur dies annehmbar wäre, sondern weil diese Annahme für unsere weitere Analyse aufschlußreicher zu sein verspricht.

Die Annahme, daß das αι mit "Logos" zu verbinden sei, impliziert die von Philologen nicht besonders berücksichtigte prädikative Funktion des αι im Hinblick auf "Logos" und dadurch einen Gedanken, der sich nur aufgrund einer Transformation des letztgenannten Satzes,

aber nicht auch aus der bei Heraklit vorfindlichen Form ergeben könnte. Daraus wäre zu schließen, daß verschiedene Interpreten Heraklits, mit Ausnahme etwa Heideggers, tatsächlich eine Transformation seiner Aussage vornehmen, und zwar freilich stillschweigend oder auch unbewußt. Nur eine implizite Verwandlung der schwierigen Aussagen kann nämlich bewirken, daß man Heraklit so versteht, als ob er sagen möchte, der Logos sei "ewig". Dies wäre in der Tat der Gedanke eines Pseudo-Heraklit, von denen es in der langen Interpretationsgeschichte mehrere gab (wie etwa den Kirchenvater Hippolyt), der Heraklits oblique Aussage und den darin enthaltenen "schrägen" Gedanken richtigzustellen versuchte. Die Transformation der obliquen Aussageform in eine "gerade" verläuft folgendermaßen:

του δε λογου τουτ' εοντος /αει/ (...)
ο δε λογος οδ' εων /αει/.
ο δε λογος οδ' εστι /αει/.

Das Resultat dieser Transformation ist genauso problematisch wie jenes der oben schon durchgeführten. Der Satz 'ο δε λογος οδ' εστι αει' stellt nämlich eine direkte Aussage über den "Logos" dar, und zwar so, daß das mit dem Wort "Logos" eng zusammenhängende Präsenspartizip εων zum prädicierenden εστι wird; dadurch ist es dem Logos äußerlich geworden. Zugleich damit wird "Logos" selbst als grammatisches Subjekt zum Gegenstand der Prädikation, unter dem dann "ontologisches Prinzip", "Weltgesetz" oder Ähnliches verstanden wird. Diese zweite Bedeutung des Heraklitischen "Logos" kommt aber gleichsam auf Kosten von dessen erster Bedeutung als "Rede" zum Ausdruck, und darin liegt ein Verstoß gegen Heraklits Intention, die ("philosophische") Rede als eine in den herauszustellenden Sachverhalt hineingehörende verstehen zu lassen. Die transformierten Sätze sind deswegen im Hinblick auf die Ausgangsposition nur eine Richtigestellung der obliquen Genitivform, wobei der Inhalt des originären Satzes zwar aufrechterhalten wird, aber nicht die in der obliquen Verbform enthaltene "Zeitinformation". Mehr noch, der jeweils dritte Satz der zwei durchgeführten Transformationen stellt eine endgültige und unwiederbringliche Auflösung der Heraklitischen Satzform dar, aus der nicht nur der Zeitgedanke getilgt, sondern eine direkte Prädikationsform im Sinne des Aristotelischen 'τι κατὰ τινα' gewonnen wird,

was für Heraklit, wie es sich noch genauer zu zeigen hat, nicht vonnöten ist, um eine "philosophische" Aussage fällen zu können.

Das negative Resultat der zwei Transformationen - ein Resultat, das zeigt, daß sie in Wirklichkeit unzulässig sind - ergibt aber einen anderen Aspekt der Sache, von dem in der weiteren Analyse auszugehen sein wird. Es ist der Stellenwert des $\epsilon\sigma\tau\iota$, das bei Heraklit an der zitierten Stelle nicht vorkommt, sondern transformativ aus dem Präsenspartizip herausgelöst wurde. Anstatt von $\epsilon\sigma\tau\iota$, das bei Heraklit nur an einer Stelle "ontologisch" (eigentlich "kosmologisch") verwendet wird, macht Heraklit auffallend oft von dieser Partizipform Gebrauch, und zwar immer bezogen auf das Wort "Logos". Diese Situation ist in der bisherigen Heraklitinterpretation unthematisch geblieben. Selbst H. Fränkel hat nicht genügend betont, daß die Wendung ' $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\varsigma$ ' die wichtigste Formel des Heraklit darstellt, die - wenn transformiert - einen völlig unheraklitischen Satz ergibt. Dieser Satz beinhaltet nicht denselben Sinn, auch wenn er inhaltlich mit dem originären Satz übereinstimmt: der in der obliquen Genitivform $\epsilon\sigma\tau\iota\varsigma$ enthaltene Zeitgedanke wird mit dem ersten Schritt in die Nominativform $\epsilon\omega\nu$ umgewandelt und ergibt den rein existentialen Aspekt von $\epsilon\iota\upsilon\nu\alpha\iota$, einen Aspekt, der beim weiteren Schritt in das prädikative $\epsilon\sigma\tau\iota$ umfunktioniert wird (mit einer Prädikatsergänzung: $\alpha\epsilon\iota$), was scheinbar an die Situation bei Parmenides erinnert.

Heraklits Partizip $\epsilon\omega\nu$ oder präziser: $\epsilon\sigma\tau\iota\varsigma$, trägt jedoch nicht den existential-veritativen Sinn wie das Parmenideische Neutrum $\epsilon\sigma\tau\iota$, sondern ergibt im Gegensatz dazu mit der gegebenen Genitivform: einen Zeitgedanken, der nur mit Hilfe des unscheinbaren $\alpha\epsilon\iota$ zur Explikation gebracht werden kann. Die zeitliche Bedeutung dieser adverbialen Bestimmung erscheint als explizite Nennung des in der obliquen Genitivform implizit enthaltenen Zeitgedankens, so daß der ganze Satz ' $\tau\omicron\upsilon\ \&\epsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\varsigma\ \alpha\epsilon\iota$ ' ein einheitliches grammatikalisches Gefüge darstellt, wo der imperfektive (durative) Aspekt des Präsenspartizips die adverbiale Bestimmung $\alpha\epsilon\iota$ auf sich zurückbezieht als äußeres Zeichen seiner nur angedeuteten Bedeutung. Das $\alpha\epsilon\iota$ ist dann folglich keine Ergänzung des ohnehin nicht bestehenden Prädikats $\epsilon\sigma\tau\iota$, weil die ganze Genitivwendung keine Transformation

einer "geraden" Nominativform ist und weil dem Präsenspartizip $\epsilon\omega\nu$ kein existentielles $\epsilon\sigma\tau\iota$ zugrundeliegt, das die Auszeichnung des "Ewigseins" hätte. Der Sinn des $\alpha\epsilon\iota$ liegt dagegen in dem sinnbildlich strukturierten Genitivgefüge vor, einem Gefüge, das seine explizite Nennung gerade im $\alpha\epsilon\iota$ findet, indem es dessen Bedeutung "erfüllt". Daß es an der Nahtstelle zweier kontrastiven Satzteile vorkommt, läßt den Zeichencharakter des $\alpha\epsilon\iota$ noch eindeutiger zum Vorschein kommen. Es wird gewöhnlich, aber nichtsdestoweniger mißverständlich mit dem Wort "ewig" übersetzt, was Heraklits Intention gegenüber als irreführend, oder gar falsch erscheint.

Aufgrund der bisherigen Analyse läßt sich behaupten, daß Heraklits Partizip $\epsilon\omega\nu\tau\omicron\varsigma / \alpha\epsilon\iota /$ nicht für die Idee eines "Seins" steht, wie nicht nur die traditionelle Interpretation, sondern auch - allerdings in einem anderen Sinne - Heidegger behauptet. Die Wendung $\epsilon\omega\nu\tau\omicron\varsigma \alpha\epsilon\iota$ scheint nicht "des ewigen Seins" oder "des ewig seienden Logos" zu bedeuten, sie signalisiert vielmehr lediglich einen Zeitsinn, der in der Genitivform gleichsam angezeigt ist und sich in keiner der modernen indoeuropäischen Sprachen wiedergeben läßt. Eine Annäherung an diesen Sinn ermöglicht etwa die provisorische Übersetzung "bei zeithaft-seiendem Logos", die die Synchronizität der Heraklitischen kontrastiven Sätze möglicherweise am besten einzuführen vermag.

Die Frage des Heraklitischen "Seins" muß daher völlig anders gestellt werden. Die von einem Teil der Philologen vertretene Annahme, das $\alpha\epsilon\iota$ gehöre zum Präsenspartizip von 'sein' und dadurch zum "Logos", läßt sich zwar bestätigen, aber nahezu zu ihrem eigenen Schaden: das $\alpha\epsilon\iota$ steht nicht für eine prädikative Ergänzung des Partizips, denn dieses ist keine Umformung des existentialen Prädikats "ist". Das $\alpha\epsilon\iota$ bedeutet nicht, daß "Logos", unter dem Heraklits vermeintliches "Sein" zu vermuten wäre, ewig sei; das $\alpha\epsilon\iota$ ist vielmehr geradezu in die das Wort "Logos" enthaltende oblique Redeform hineingeschrieben, daß die in derselben Wendung vorfindliche Partizipform von 'sein' ihres strengen - zumal ontologischen - Seinssinns enthoben werden kann; das 'sein' wäre völlig entbehrlich (wie dies Heraklits nominale, prädikatsfreie Sätze gut bezeugen), wenn nicht

die oblique Verbform den eigentlichen Bedeutungsinhalt - den von "Zeit" - füllte. Der Zeitgedanke ist also in der Rede selbst enthalten und ergibt sich für uns nur aus der Rede heraus. Es ist dies nicht die Rede vom "Sein", dessen eigentliche Zeit Ewigkeit wäre, es ist vielmehr eine **verzeitlichte Rede** als Ebenbild des herauszustellenden "Weltsachverhalts". Die finiten und infiniten Verbformen von 'sein', die bei Heraklit vorkommen, sind nicht Formen des Seins, sondern Zeichen der Zeit.

Das ist gerade auch an der berühmten Stelle in Frgm. B 30 der Fall, wo Heraklit von der Welt als "ewiglebendem Feuer" spricht¹³. Die Formen $\eta\nu$, $\epsilon\sigma\tau\iota$, $\epsilon\delta\sigma\iota$ zeigen sich hier als Schichtung von Zeitdimensionen, die in einem strengen "ontologischen" Wortgebrauch von 'sein' unzulässig wäre, und verhindern sowohl eine exklusive Reduktion der vollen Verbalbedeutung von 'sein' auf das rein existentielle "ist" wie auch die Reduktion aller Zeitdimensionen auf "Gegenwart". Heraklits Partizip $\epsilon\omega\nu$ steht deswegen nicht "absolut" als die exklusive Form des $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$, sondern bezieht sich wesentlich auf $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ und bildet mit diesem Wort eine einheitliche Sinnanganzheit. Die Zeitschichten, die im Griechischen der archaischen Zeit mit Verbformen von 'sein' ausgedrückt werden¹⁴, wiederholen sich bei Heraklit im Frgm. B 30 und zeigen so eine Verdichtung der Zeitschichtung in der obliquen Form des "imperfektiven" Präsenspartizips $\epsilon\omega\nu$ an: der mit dem Wort "Logos" verlaublichte "Weltsachverhalt" ist nicht bloß ein "selender", sondern ein - in seiner "Seinsweise" - sich **verzeitlichender**: $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\alpha\iota\epsilon\iota\epsilon\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$. Darin dürfte auch die Erklärung für Heraklits Logos-Aussagen liegen, die nicht eindeutig als Aussagen über den Logos aufzufassen sind, sondern eine Art Aussagen sind, in denen der "Logos" gleichsam sich selbst hervorbringt oder "wächst". Die Form des Partizippräsens ist deswegen bei Heraklit nicht als ein im Hinblick auf "Natur" Neutrales gedacht; es ergibt sich vielmehr immer das Bild eines "Aus-sich-herauswachsens"¹⁵.

Das Bild, das sich aus dem Heraklitischen Gebrauch des Wortes "Logos" ergibt, verbietet eine prinzipielle Gegenüberstellung von 'werden' und 'sein', weil diese Verben ihre Bedeutung bei Heraklit

aus der grammatikalischen Aussageform, in der sie erscheinen, erhalten, und diese macht ihre Komplementarität aus. Für dieses Verhältnis von γίνεσθαι und εἶναι ist einerseits der Parallelismus im Aufbau der Genitivwendungen der ersten zwei Sätze im ersten Fragment charakteristisch, aber andererseits auch die plötzliche Änderung der Position des Wortes "Logos" in der zweiten Genitivwendung im Hinblick auf die erste. Während nämlich im Satz 'του δε λόγου τουδ' εὐντος αἰ' das Wort "Logos" in die Genitivform eingebaut ist, tritt es in der Wendung 'γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τουδε' aus der Genitivform gleichsam heraus und wird dann wieder in ein Bezugsverhältnis zu dem in der Genitivform Gesagten gebracht: dieses ist nämlich ein "gemäß dem Logos Geschehendes". Der enge Zusammenhang, der zwischen dem Präsenspartizip von γίνεσθαι der zweiten Genitivwendung und dem von εἶναι des ersten Satzes besteht, wird nahezu unmerklich mit einem begründenden γὰρ unterstrichen, das das "Heraustrreten" des "Logos" aus der Genitivform in die sozusagen zurückgebogene Wendung κατὰ τὸν λόγον zu erklären scheint: der in der "verzeitlichten" Struktur der obliquen Genitivform λόγου εὐντος vorliegende Gedanke des "zeithaft-seienden Weltsachverhalts" kommt im Präsenspartizip von γίνεσθαι bzw. in der sich wiederholenden obliquen Kasusform explizit zum Ausdruck und wird durch diese erklärt als eine "logoshafte". Mit anderen Worten, das εἶναι findet seine Erklärung im γίνεσθαι, indem beide Verben auf das Wort "Logos" bezogen werden. Dies geschieht so, daß die Herauslösung des λόγος aus der Formel λόγου εὐντος einen doppelten Ersatz erfordert in Form von zwei obliquen Kasuswendungen, die aufeinander "schräg" bezogen werden: 'κατὰ'. Die Genitivwendung des zweiten Satzes erscheint dann als eine willkommene Explikation des ersten Logos-Genitivs bzw. als ein erhellender Schritt zurück in bezug auf den ersten Satz des Fragments: die Umformung des Genitivs λόγου in die Wendung 'κατὰ τὸν λόγον' bewirkt offensichtlich eine Umformulierung des Partizips εὐντος in die weiterführende Genitivwendung 'γινόμενων πάντων' bzw. einen Ersatz des εἶναι durch γίνεσθαι unter Beibehaltung desselben Aussageschemas. Die Zusammengehörigkeit, ja Identität des ersten und des zweiten Genitivsatzes läßt Heraklit

auf dreierlei Weise erkennen: durch die Wiederholung der Genitivform, mit dem begründenden γὰρ, das das εἶναι unmißverständlich auf das γίνεσθαι hin bezieht, und umgekehrt, und schließlich mit der expliziten des im Satz vom "Werden" aller Dinge Ausgesagten als eines 'κατὰ τὸν λόγον'.

Die oblique Aufeinanderbezogenheit der zwei letztgenannten Wendungen erklärt die einheitliche Genitivwendung λόγου εὐontos insofern als sie zeigt, wie das "Sein" des "Logos" zu verstehen ist: λόγος ist das Prägende des γίνεσθαι, indem dieses "logosmäßig" stattfindet. Daß Logos so "ist", nämlich als ein das "Werden" innerlich Frägendes, besagt die Wendung 'λόγου εὐontos', die sich in der Form der Wendung 'γινόμενων γὰρ πάντων' wiederholt und diese als eine "logoshafte" explizit nennt. Diese explizite Nennung ist aber keine direkte Aussage wie etwa "Logos ist ...", sondern eine indirekte, weil "Logos" nicht herausgelöst und dem Gesagten gegenübergestellt werden kann, sondern zugleich die Aussage und der gesagte "Inhalt" ist. Daraus ergibt sich das Bild eines "Sachverhalts", den Heraklits Aussagen ebenbildmäßig wiedergeben. Der Gedanke des "Werdens", den Heraklit explizit mit dem Verb γίνεσθαι zum Ausdruck bringt, ist ein eigenartig "sprachlicher", läßt er sich doch geradezu in der "werdenden Aussage" erkennen: die Wendung 'γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τούδε' ist auf dieselbe Weise und in demselben Sinne eine sukzessive Explikation des in der grammatischen Verbform implizierten Gedankens durch einen Ausdruck, der sich aus ihr ergibt und sich auf sie rückläufig ("reflexiv") bezieht. Der Ausdruck 'κατὰ τὸν λόγον' bezieht sich auf die ihm vorangehende Genitivwendung wie das οὖν auf 'λόγου εὐontos'; mehr noch, jener Ausdruck ist die Sichtbarwerdung des im 'λόγου εὐontos' implizierten Zeitgedankens, der sowohl Heraklits Rede als auch dem durch sie herausgestellten "Sachverhalt" inhaftiert.⁷ Diese Zwiefaltigkeit des "Logos", des Heraklitischen Hauptwortes, macht dessen bekannte Aquivozität aus, mit der keine Interpretation Heraklits, die vorliegende eingeschlossen, endgültig fertig werden kann. Die Zwiefältigkeit besteht nicht in einer "objektiven" (Weltgesetz) und einer "subjektiven" (Rede) Bedeutung dieses Wortes, sondern darin, daß die "Rede" - auch die des Heraklit - dem intendierten

"Weltsachverhalt" derart angehört, daß dieser "Sachverhalt" überhaupt nur durch oder als diese Rede geltend gemacht werden kann. Er erscheint immer schon als ein "logoshafter", was auch heißt: als ein sprachlicher im Sinne der Rede eines Einzelnen. Es wird sich gleich zeigen, daß diese Überlegungen nicht weit von der Problemstellung Heraklits liegen, sondern im Gegenteil, daß er sich dieser Schwierigkeiten bewußt gewesen sein dürfte.

Die genannte Äquivokität des Heraklitischen "Logos" ist zum Gemeinplatz der philosophischen und sprachhistorischen Interpretation der frühgriechischen Philosophie geworden; sie scheint schwieriger zu sein als die spätere Homonymie dieses Begriffs, die seit Platon und zumal Aristoteles als selbstverständlich behandelt wurde. Die Schwierigkeit bei Heraklit besteht in der einfachen Tatsache, daß das Wort "Logos" sowohl die (philosophische) Rede der jeweiligen Person (in diesem Falle eben Heraklits) als auch dasjenige, wovon die Rede ist, bezeichnet. Der Fehler der bisherigen Interpretation liegt u.E. darin, daß man die zwei Aspekte, den "subjektiven" und den "objektiven" Sinn von "Logos", ontologisch - d.h. auch "veritativ" - trennt und dabei Heraklits Intention übersieht, die nicht zwei ontologische Sphären (die "menschliche" und die "kosmische", die "individuelle" und die "gemeinsame", die "sprachliche" und die "der Dinge", die "unwahre" und die "eigentliche" u.ä.) markieren will, sondern - was wahrscheinlicher vorkommt - zeigen soll, daß die sog. "subjektive" Seite des "Logos" genauso wie die "Welt Dinge" in die "objektive" hineingehört, indem sie, die Rede, umgekehrt deren Struktur "entsprechend" wiedergibt; der "Logos" als "Rede" ist Teil des Logos und zugleich dessen Gesamtbild. Darin liegt der nicht zu verkennende Unterschied Heraklits zu allen anderen vorsokratischen Philosophen, insbesondere zu Parmenides, dem eigentlichen Urheber des "ontologischen" Denkens, und darin sollte auch Heraklits Sonderstellung in der Philosophiegeschichte gesehen werden.

Es ist dann eine folgenreiche Blindheit, wenn man von der Annahme ausgeht, Heraklits Intention wäre aus der Bedeutung des Wortes Logos zu erschließen. Dieses Wort hat sich nahezu als unübersetzbar erwie-

sen, und es ist ein Verdienst Heideggers, gezeigt zu haben, daß darin ein "Bild" (eigentlich eine Metapher) vorliegt, die man nur umschreiben kann. Seine Übersetzung des Wortes "Logos" lautet bekanntlich "lesende Lege", "Versammlung", "sammelnde Versammelt-heit"¹⁶ und ist sprachhistorisch höchst umstritten. Indessen liegt Heideggers Fehler nicht darin, daß er willkürliche Erklärungen abgibt, sondern darin, daß er dieses Wort wie auch andere Schlüsselbegriffe der vorsokratischen Philosophie als einzelne Wörter behandelt, und darin ist er immer noch dem philologischen Verfahren, das er selbst kritisiert, wesentlich verhaftet. Mit seinen durchaus einsichtsvollen Erklärungen des etymologischen Hintergrundes hebt er gleichwohl unwissentlich das Wort "Logos" von dem ab, was es anscheinend primär bedeutet: nämlich, wie Heraklit sagt, "diese Rede hier" (τουδε λόγου τουδε εοντος, κατὰ του λόγου τουδε¹⁷). Heideggers Interesse besteht allerdings darin, im Wort "Logos" das Bild der Sprache des Seins einsichtig zu machen, ein Bild also, dessen sich Heraklit selbst "bedient" haben soll. Dadurch hintergeht Heidegger den archaisch denkenden Heraklit: mit dem Wort "Logos" greift dieser nicht auf ein "Sein" zurück, sondern auf die Rede, die den intendierten "Sachverhalt" als solchen erst vermittelt. "Logos" ist für Heraklit die in seinen Fragmenten bewahrte Struktur der Rede, die wir bereits in ihrem kontrastiven Gepräge aufgedeckt haben. Heraklits Worte sind deshalb nicht als einzelne "magische" Wörter zu behandeln, was Heidegger wesentlich immer noch macht, sondern als kontrastiv aufgebaute Aussagen, weil "Logos" selbst so gut wie an keiner Stelle in den erhaltenen Fragmenten einzeln vorkommt. Dieses Wort ist vielmehr immer das Bindeglied einer formelhaften Wendung und in Wirklichkeit nur aus dieser Wendung heraus zu verstehen.

Heraklits Fragmente können deshalb prinzipiell und sollten primär auf ihre Aussagestruktur hin befragt werden; diese erscheint in der langen Überlieferungsgeschichte als das einzige historisch Konkrete, aus dem heraus Argumente gegen die angehäuften Interpretationen geschöpft werden können oder aufgrund dessen diese korrigierbar werden. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist die Tatsache, daß gerade die philologisch orientierte Heraklitinterpretation als einzig zuverlässig

"Heraklitisches" an den Fragmenten, die unter seinem Namen überliefert worden sind, deren sprachliche Gestalt identifiziert hat. Diese gilt, wenn nicht als absolutes, so doch als aufschlußreiches Kriterium für die Identifikation der Fragmente als "Heraklitischer", ohne daß man aber die Möglichkeiten, die sich daraus ergeben, voll ausgenutzt hätte. Selbst die grundlegende Leistung H.Frankels ist ohne grösseren Einfluß geblieben.

Die Äquivokität des "Logos" besteht nicht einfach in der homonymischen Bezeichnung zweier Gegenstandsbereiche, des sprachlichen und des objektiv-weltlichen; dieses Wort fungiert bei Heraklit überhaupt nicht als direkte Gegenstandsbezeichnung, wie weit auch immer der Ausdruck "Gegenstand" verstanden werden mag. Der "Logos" ist nämlich nicht Wort in dem Sinne, daß dies eine seiner Bedeutungen wäre, sondern das Wort selbst erscheint als eine indirekte und daher "metaphorische" Explikationsweise der Redestruktur, die die kontrastiven Sachverhalte in ihrem obliquen Aufbau - ihrem obliquen Wechselbezug - erfaßt und (sprachlich) zum Vorschein bringt. Erst von diesem Umstand her kann die etymologische Erklärung von $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ als "/ver/sammeln" schlüssig werden. Doch sie bewirkt auch eine Überbetonung eines "hintergründigen" Seins und unterschlägt das immanent Sprachliche an der Sache. Das Wort "Logos" ist nämlich für uns nicht "Sage des Seins", wie Heidegger interpretiert, sondern das in der Sprache sich öffnende Vermittlungsproblem des gedachten **Weltsachverhalts**. Insofern ist Heideggers "Versprachlichung" der Seinsproblematik im Sinne von Identifikation der Sprache als "des eigentlichen Horizontes" seiner Hermeneutik im Grunde eine Verharmlosung des ganzen Problems, weil sich für ihn die Sprache als dieser Horizont geradezu ergibt, gleichsam als unerläßliche Voraussetzung. Doch der Funktion des Heraklitischen Wortes "Logos" nähert sich Heidegger am meisten, wenn er es als "Verhältnis" zu verstehen gibt, aber auch dann im Sinne eines Verhältnisses, das als solches vom Sein ausgeht¹⁸.

Welches "Verhältnis" das Wort "Logos" bezeichnet, zeigt sich indessen darin, daß es nicht nur einen bestimmten äußeren Sachverhalt nennt, der erst von der Sprache zu erfassen wäre, sondern daß es in diesem

Sachverhalt selbst vorkommt und diesen innerlich prägt. Diese zwei Positionen des Heraklitischen "Logos" haben wir bereits an den zwei obliquen Wendungen 'λογου εοντος' und 'κατα του λογου' gesehen. In der ersteren Wendung ist "Logos" als Wort in die oblique Form der Aussage eingebaut und fungiert dann sowohl als das Aussagende wie auch als das Ausgesagte der Aussage; er ist ihre Form und ihr Inhalt. In der zweitgenannten Wendung tritt das Wort "Logos" aus der obliquen Genitivform heraus und nennt die Form selbst, die ja beibehalten wird, ineins mit deren Inhalt eine "logosmäßige". Das sukzessive Explizitwerden des implizit enthaltenen Gedankens im Wechsel der obliquen Aussageformen findet somit als Werdeprozeß der Aussage bzw. der Rede statt und macht sie zu einem zeitlich aufgebauten Sprachgefüge. Die "Heraklitischen Denkformen" zeigen sich vor diesem Hintergrund als "versprachlichte", "in das denkende Sagen" (Heidegger) eingeschriebene Zeitlichkeit, oder auch umgekehrt: als "verzeitlichte" Rede. Es geht anscheinend um eine "Zeitlichkeit", nach der Heidegger in "Sein und Zeit" gesucht und sie schließlich vergessen hat. Seine Heraklitinterpretation ist deswegen auf die Herausarbeitung des sich verbergenden Seins konzentriert und bleibt blind für den eigentümlichen Zeitgedanken bei Heraklit, der sich in dessen Sprache zu "verbergen" scheint und die Annahme eines hintergründigen, verschlossenen Seins von vornherein fragwürdig macht.

Wir haben genügend Anhaltspunkte, um feststellen zu können, daß die Doppeldeutigkeit des "Logos" als Sprach- und Weltsachverhalts die Grenzlinie jeder Interpretationsmöglichkeit darstellt. Heidegger ist nämlich unmerklich innerhalb des konservativen Deutungsrahmens geblieben, auch wenn er die Verhältnisse gleichsam auf den Kopf gestellt hat. Seine Interpretation zeichnet die Annahme eines Seins aus, das sich dem Seienden (zumal dem sog. "verstehenden") entzieht und dadurch seinen eigenen "Verweilungsbereich" von dem des Seienden markiert. Der Unterschied dieser Auffassung zu der traditionellen Annahme eines "Seins", das erforscht werden kann und soll, besteht hauptsächlich nur in der Umkehrung der Denkperspektive. Die philologischen Interpreten halten Heraklits "Logos" für eine "formula of things" (Kirk), die - bei richtigem Verständnis - den Aufschluß über

die Welt im Ganzen geben muß; für Heidegger ist "Logos" das Zeichen des sich-gebend-entziehenden, also undurchschaubaren Seinsverhältnisses zum Seienden. Das Problem einer denkbaren Vermittlung des Seins, das Heraklits Hauptproblem gewesen zu sein scheint, wird in beiden Fällen umgangen.

"Logos" erscheint nämlich gerade nicht als "formula of things", die die Welt zur endgültigen Erklärung zu bringen versprache, sondern als kritische Grenze jeglichen Anspruchs auf die Welterklärung, weil mit diesem Wort sowohl die sog. "Wahrheit" der Welt als auch die sprachmäßige Vermittlung dieser "Wahrheit" samt ihrem philosophischen Urheber zum Problem wird. Die Äquivokität des Wortes "Logos" ist nicht eine einfache Homonymie, die sich einerseits auf ein Objektives ("Sein") und andererseits auf ein Subjektives ("Rede") bezieht, sondern sie ergibt sich daraus, daß Heraklit seine philosophische Rede als Rede schlechthin im Objektiven selbst mitenthalten sieht. Darin besteht sein philosophisches Verhängnis: Die Tatsache, daß der intendierte "objektive" Sachverhalt immer schon ein sprachlicher ist, macht es Heraklit unmöglich, diesen Sachverhalt von der Rede als solcher zu trennen, und die Rede vom Sachverhalt vom persönlichen Anteil des jeweiligen Philosophen zu unterscheiden. Heraklits dramatisch wirkender Ausruf 'οὐ μὲν οὐδὲ τοῦ λόγου ἀκούσας ...' bringt ihn in die Nähe der Cassandra, die in ihrer Heilsichtigkeit vollkommen allein bleibt¹⁹. Diese Situation besteht nicht so sehr darin, daß der hintergrundige Sachverhalt unerreichbar wäre, sondern vielmehr darin, daß die "Heilseher" Cassandra und Heraklit nicht aus ihrer Rede ausbrechen können, weil ihr der "ersehene" Sachverhalt selbst "anhaftet". Im Falle Heraklits erscheint dieser Umstand als Syndrom einer eigenartigen philosophischen Situation, die sich nicht gemäß dem mit Parmenides maßgeblich gewordenen Aspekt der Seins- und Wahrheitsfrage darlegen läßt.

Es hat sich bei Heraklit bisher gezeigt, daß das Präsenspartizip *εἶναι* nicht durch eine existential-veritative Funktion gekennzeichnet ist, sondern daß dessen Bedeutung als 'sein' durch die oblique Genitivform und dessen Bezogenheit auf "Logos" dermaßen beeinträchtigt ist, daß es nicht 'sein' bedeutet, zumindest nicht im Parmenideischen

Sinne. Diesem 'sein' haftet dagegen ein Zeitaspekt an, der - wie gezeigt - im unscheinbaren αἰ, erst recht zum Ausdruck kommt. Das suggeriert eine Art "modalen" Charakters des "seiend", der dem veritativen Aspekt des archaischen "ist" gleichkommen könnte, wenn dem Heraklitischen "seiend" tatsächlich ein streng ontologisch gedachtes "ist" zugrundeläge. Doch abgesehen von diesem Unterschied stimmen Heraklit und Parmenides in dem wesentlichen Punkt überein, der ihren gemeinsamen philosophischen Charakter ausmacht: es ist die "formale" Frage nach dem "Wie"-Sein der Welt im Ganzen und ihre - wohlgemerkt divergierende - Antwort: "So-wie" (ὡς/ὅπως). Wir wollen indessen auf dieser gemeinsamen Grundlage, die in der Philosophiegeschichte immer wieder belegt und verteidigt wird, einen tieferen Unterschied zwischen diesen zwei archaischen Philosophen herausarbeiten. Er besteht nicht nur in zwei unterschiedlichen Antworten auf eine gemeinsame Frage; es läßt sich vielmehr zeigen, daß sogar die Fragen der beiden, so sehr sie sich bis in den Wortlaut hinein gleichen, in unterschiedliche Richtungen gehen und daß Heraklit von der durch Parmenides markierten Linie wesentlich abweicht, wenn auch ihre philosophische Gemeinsamkeit dadurch nicht geringer wird. Die Gemeinsamkeit bleibt nachweisbar und verbindlich, aber zugleich umso interessanter und problematischer, als sich in dem gemeinsamen Interesse an einer philosophischen Bestimmung der Welt im Ganzen ein klarer innerer Unterscheidungsprozeß des Denkens aufweisen läßt²⁰. Wir wollen diese kritische Linie auch weiterhin genauer verfolgen.

Bezeichnend in dieser Hinsicht ist der bereits festgestellte nicht-existentialer Charakter des Heraklitischen Präsenzpartizips "seiend" und dessen ständige Bezogenheit auf "Logos". Diese Aufeinanderbezogenheit von "seiend" und "Logos" kann angesichts der obliquen grammatischen Form, in der sie überhaupt besteht, nicht dahingehend gedeutet werden, daß die Wendung λόγου εἶντος soviel wie "seiender Logos" bedeutet, sei es im "ontologischen" Sinne (seiendes Weltgesetz), sei es im "veritativen" Sinne ("seiendhafte", d.h. wahre Rede). Um dies auszudrücken, hätte Heraklit die ungebrochene, direkte Kasusform λόγος εἶναι ausgereicht. Die Tatsache aber, daß Heraklit diese direkte

Nominativform an keiner Stelle verwendet, sondern den "seienden" Logos immer nur in einer obliquen Form zum Vorschein bringt, und darüber hinaus an keiner Stelle das εἶναι als Negation von 'werden' gebraucht, all das signalisiert eine andersartige und komplexere Denksituation, als es diejenige ist, die sich auf das schlichte εἶναι stützt.

Diese "andere", nicht seinsbezogene Position bezeugt Heraklit mit dem bekannten Fragment 49a, das zwar nicht für echt gehalten wird, sondern im besten Falle für eine Paraphrase Heraklits, ohne daß man aber genauer zeigen kann, worin das Unheraklitische dieses Fragments bestünde²¹. Abgesehen davon, daß der Wortlaut der im Frgm. 49a enthaltenen Aussage wegen seiner Direktheit unheraklitisch klingen könnte, ist der konträre Doppelgedanke dieses Fragments nicht weniger "heraklitisch" als die anderen. Das Fragment lautet im Griechischen folgendermaßen:

Ποταμοὶ τοῖς αὐτοῖς εὐβατοῦναι τε καὶ οὐκ εὐβατοῦναι,
εἶπεν τε καὶ οὐκ εἶπεν.

In dieser Aussage Heraklits wird gewöhnlich ein Beleg für seinen "Relativismus" gesehen, den Heraklits Nachfolger laut Platon bis zum Extrem getrieben haben sollen²². Von einem Relativismus läßt sich indessen nur dann reden, wenn ein fester Standpunkt sich nachweisen läßt, von dem aus alles andere "relativ" wird, oder auch wenn ein fester Standpunkt als solcher bemangelt wird. Bei Heraklit handelt es sich genau um das Fehlen eines "Standpunktes": das 'εἶπεν' ist nicht Heraklits Standpunkt, oder genauer gesagt: nicht mehr und nicht weniger als das 'οὐκ εἶπεν', was auch umgekehrt gilt. Es läßt sich daher mit gleichem Recht sagen, daß Heraklits "Standpunkt" weder der des "Seins" noch der des "Nichtseins" ist, aber auch umgekehrt, daß dessen Standpunkt des "Seins" genauso wie das "Nichtsein" ist. Das ist nun einzig dadurch möglich, daß Heraklit aus einer Denksituation heraus redet, in der 'sein' und 'nicht sein' denselben Stellenwert gewinnen. Eine Denkweise, die das möglich macht, kann selber nur eine "verzeitlichte" sein. Man kann deshalb behaupten, daß die gesamte Heraklitinterpretation, von Platon an (mit Ausnahme etwa Nietzsches), demselben Fehler anheimfällt, indem sie Heraklits "Gleichzeitigkeit" von "wir sind" und "wir sind

nicht" unmittelbar ontologisch auffaßt und von daher als "unlogisch" ablehnt (Platon, Aristoteles) oder positiv aufnimmt und verarbeitet (Hegel). Diese "Gleichzeitigkeit" ist aber nur indirekt "ontologisch" und macht dadurch auf den besonderen Charakter des Sein-Nichtsein-Gegensatzes aufmerksam.

Die genannte "Gleichzeitigkeit" ist nämlich die der kontrastiven, gleichzeitig bestehenden Sachverhalte der Heraklitischen obliquen Aussagen, so daß ihnen ein eigenartiger hermeneutischer und nicht primär ontologischer Status zukommt: Es ist nämlich nicht ein beliebiger Sachverhalt "A", der sich selbst im ontologischen oder logischen Sinne gleich bliebe und im Hinblick auf welchen jeder andere Sachverhalt ein "Nicht-A" sein müßte, weil nur der erstere Sachverhalt den Anspruch erheben kann, ein Sachverhalt "A" zu sein. Es ist vielmehr bei Heraklit ein Sachverhalt "A", der sich angesichts eines anderen, auf diesen wesentlich bezogenen und diesem hinzugehörenden Sachverhalt zugleich als ein "Nicht-A" erweist; was er für sich "ist", muß nicht unter die Bezeichnung "A" oder "Nicht-A" fallen. Diese Situation zeigt sich klar an den bereits analysierten Sätzen des ersten Fragments: es sind jeweils zwei konträre reale Sachverhalte im Spiel (λογου εοντος αει/ξυνου - αεξυνοται/α-ειραι γινονται ανθρωποι), die aufeinander bezogen sind, und zwar in einem "zeitlichen" Gefüge ('αι'). Heraklit scheint entscheidend gewesen zu sein, daß dieses "zeitliche" Gefüge nicht äußerlich gegeben ist als ein objektiv bestehender Zeitraum, sondern sich erst aus dem konträren Verhältnis und als dieses konträre Verhältnis der Sachverhalte ergibt. Die Zeitlichkeit ist deren konträres Verhältnis selbst. Das erklärt die Möglichkeit, daß Heraklit sagen kann: "wir sind" und "wir sind nicht", weil jeder der zwei Sachverhalte sich als Sachverhalt erst in bezug auf den je anderen Sachverhalt zeigt und überhaupt nur in einem umfassenderen Sachverhalt, der selbst auch nur durch diese Bezugsverhältnisse zustandekommt, sein Bestehen hat. Somit bilden der mit der Wendung 'λογου εοντος αει' ausgedrückte Sachverhalt und der in der gegensätzlichen Wendung 'αεξυνοται γινονται ανθρωποι' genannte denselben "globalen" Sachverhalt, den Heraklits Rede als dessen eigenes Sinnbild herstellt. Wenn man von einer Position Heraklits

reden kann, dann ist diese nur im Hinblick auf diesen weiteren Rahmen zu bestimmen, weil sich erst aus ihm die zeitliche Verhältnissstruktur herauslesen läßt. Sie besteht im Bruch der konträr aufeinander bezogenen Sachverhalte, einem Bruch, der sich an deren Nahtstelle zeigt. Diese Nahtstelle verzeichnet das Wörtchen αἰ und nennt explizit das Verhältnis als ein zeitliches. Handelte es sich nicht um kontrastive Sachverhalte, so wäre ihr Verhältnis ein gleichgültiges, spannungs- und beziehungsloses Fortbestehen nebeneinander in "Ewigkeit".

Daß dies nicht Heraklits Gedanke sein kann, zeigt sich daran, daß die betreffenden Sachverhalte nicht in derselben ontologischen Dimension angesiedelt sind, daß heißt, daß sie nicht von derselben Art sind. Der jeweils andere Sachverhalt (ἄξοντες, ἀπειροί) betrifft das Verhalten der Menschen in bezug auf den Sachverhalt, den Heraklit in der jeweils ersten Satzhälfte zum Ausdruck bringt. Man könnte annehmen, die Wendungen 'λογον εοντος αἰ' und 'γινόμενων πάντων κατὰ τὸν λόγον' bezeichneten einen ontologisch gedachten Sachverhalt, wogegen das menschliche Verhalten in beiden Sätzen etwas lediglich Subjektives darstelle. Diese mögliche Annahme ändert nichts am realen Status sowohl des einen als auch des anderen Sachverhalts: "ontologisch" sind beide, aber nicht auf dieselbe Weise. Ihre ungerade Parallelität, ja direkte Kontrarietät beruht darauf, daß, wenn von einem Sachverhalt ausgesagt werden kann: "Er ist (dies)", von ihm auch - nunmehr im Hinblick auf den anderen Sachverhalt - ausgesagt werden muß: "Er ist nicht (dies)", und umgekehrt. Die positive und negative Prädizierbarkeit kommt demgemäß nicht ein und demselben Sachverhalt zu, insofern er ein und derselbe ist, sondern insofern er auf den anderen - gerade dadurch ihm angehörenden - Sachverhalt bezogen ist. In dem zitierten Fragment B 1 ist diese Bezogenheit konträrer Sachverhalte eigentümlicher Art: ein vermeintlich "ontologischer" Sachverhalt ("so seiend") wird mit einem "hermeneutischen" ("nicht verstehend") konfrontiert, aber Heraklit geht es kaum um eine Konfrontation des "Ontologischen" mit dem "Hermeneutischen", weil beide Sachverhalte gleich "real" sind. Es geht vielmehr um eine Konfrontation von "wahrhaftig" - "nicht wahrhaftig", von denen dieselbe zweifache "Prädizierbarkeit" gilt wie zuvor: das "wahrhaftig"

ist im Hinblick auf das andere zugleich "unwahrhaftig", und umgekehrt. Es ist dasselbe Spiel wie im Falle von "Leier und Bogen": eine Bewegung produziert gleichzeitig bzw. zugleich ihre Gegenbewegung, so wie eine jede "Prädikation" ihre eigene Gegenprädikation hervorruft. Dieses projektive Gegengeschehen deckt an der Bruchstelle zwischen kontrastiven Sachverhalten einen Spielraum auf, in dem sich erst die Zeit offenbart. Sie zeigte sich bisher als Gleichzeitigkeit der projektiven Weltbilder ("wahrhaftig" - "nichtwahrhaftig"), die einander zu Fall bringen wie das kindliche "Würfelspiel", das aufbaut, um gleich zu zerstören. Im "gleich" steckt aber das projizierte "Zukünftige". Das berühmte Fragment B 52 bringt dies mit folgendem Wortlaut zum Ausdruck:

ἄνω παῖς ἐστὶ παῖζων περσέων* παῖδος ἡ βασιλείη.

Dieses Fragment gehört bekanntlich zu den umstrittensten Fragmenten des Heraklit, aber nicht lediglich - wie es in der philologischen Diskussion der Fall ist - wegen der unklaren Bedeutung von ἄνω, das, wie auch immer verstanden, doch einen Zeitsinn signalisiert²³, sondern mehr wegen der Suggestion eines Nach- und Auseinander, die aus der Szene des Würfelspiels entstehen kann, während wir es bisher mit "Gleichzeitigkeit" als möglichem Denkschema bei Heraklit zu tun hatten. Doch wir haben gesehen, daß diese Gleichzeitigkeit kein paralleles Bestehen zweier gleichgültig sich verhaltender Tatbestände ist, sondern sich vielmehr als Aufeinanderbezogenheit der konträren Sachverhalte erweist, die einen kontrastiv aufgebauten globalen Sachverhalt ergeben. Ihre enge Aufeinanderbezogenheit zeigt sich bei Heraklit als ihre gegenseitige Ineinandergehörigkeit. Das umstrittene Fragment B 52 entdeckt jenes Element, das die konträren Sachverhalte zusammenhält: die Zeit. Sie ist es einzig, die es Heraklit möglich macht zu sagen, "wir sind und wir sind nicht", "wir steigen und wir steigen nicht", weil das je "positive" zugleich das je andere, das "negative", bedeutet, oder dies vielmehr ist. Das Heraklitische "zugleich" erwächst aus der engen Beziehung des einen oder des anderen Sachverhalts, die einander implizieren (τε καί). Die "Gleichzeitigkeit" - billigerweise als äußere Verhältnissstruktur phänomenaler Sachverhalte - erscheint eigentlich als durchsich-

tige "Folie" eines grundlegenden Zeitverhältnisses, das im Fragment B 52 als das sich immer wieder erneuernde "projektive" Würfelspiel der Zeit sich geltend macht. Dieses Fragment, das in der Regel nur "ontologisch" gedeutet wird im Sinne einer "ewigen Wiederkehr" der kosmischen Zeit (so auch von Nietzsche), steht gerade an der Grenze, von der her Heraklits Fragmente sowohl im ontologischen als auch im hermeneutischen Sinne verstanden werden könnten, sind doch Heraklits ontologische - oder gar "kosmologische" (Kirk) - Ansichten nicht weniger projektive Weltbilder als die Ansichten der "Ungehorsamen", die er anprangert. Daß Heraklit auch diese in sein kontrastives Weltbild einbaut, bedeutet, daß er seinen "Logos" in einem schwer auszutragenden Streit mit "uneinsichtigen" Meinungen begriffen gesehen haben muß, wie das "kosmische" Spiel zwischen Entstehen und Vergehen des Feuers. Gerade weil das Weltgebilde ein kontrastives Spielgefüge ist, gehören in dieses auch die kontrastiven Weltbilder hinein. Den Anspruch auf "Wahrhaftigkeit" darf indessen jenes erheben, das die zeitliche Kontrarietät des Weltsachverhalts zu erweisen vermag. Heraklits kontrastives Denken und Sprechen scheint diesem Anspruch am nächsten zu sein, da in dem sukzessiven Explizitwerden des Gedankens im Prozeß der Aussage das gedachte Zeitverhältnis beschlossen ist, und dies anscheinend doppelt: als konträre Gleichzeitigkeit und als sukzessiv geschehende Zeit.

Die philologische Diskussion um die Bedeutung des Wortes $\alpha\iota\omega\nu$ als "Lebenszeit des Einzelnen" ist wiederum wegen ihrer Einseitigkeit irreführend und falsch, weil dieses Wort sowohl frühgriechisch als auch spätgriechisch mehr als dies bedeutet und weil sich auf keinerlei Weise beweisen läßt, daß das Wort $\alpha\iota\omega\nu$ für Heraklit die zeitliche Dauer des Lebens einzelner, sterblicher Menschen bedeutet haben muß. Im Gegenteil, Heraklit scheint unter $\alpha\iota\omega\nu$ eine "Weltzeit" verstanden zu haben, in die der Einzelne mit seiner Lebenszeit hineingehört, so wie alle anderen Wesen "zeitlich" sind. Heraklits Wortgebrauch enthüllt den etymologischen Hintergrund des Wortes, den er selbst kaum als einen "etymologischen" verstanden haben wird, sondern als noch lebendige, obwohl vielleicht nicht geläufige Bedeutung von $\alpha\iota\omega\nu$. Sollte die Szene des "Würfel werfenden Jungen"

den Eindruck erwecken, Heraklit habe die Lebenszeit des einzelnen Menschen als ein dem Zufall anheimfallendes Würfelspiel oder aber diese Zeit in ihrer "schönsten" Form (die "Jugend" ist das typisierte Bild der antiken Vorstellung der Lebenszeit²⁴) veranschaulichen wollen, so zeigt sich eine solche Annahme als wenig überzeugend, ist doch was Heraklit hier veranschaulicht, nicht das (verendende) Leben eines (noch) jungen Menschen als Spiel der verzehrenden Zeit, sondern umgekehrt die Zeit als spielendes Kind; ein Gedanke, der mit dem lapidaren 'παῖς ἡ βασιλεῖη' bekräftigt wird: dieser letzte Ausdruck bezieht sich als Bild mit genügender Eindeutigkeit auf αἰών und erklärt den mit diesem Wort gemeinten Sinn.

Auf die umgekehrte Deutung, αἰών als varendende Lebenszeit sei eine Erklärung für das Sinnbild des spielenden Kindes, kommt man aufgrund eines Kommentars des Kirchenvaters Hippolyt, der zu dem berühmten Heraklit B 50 erklärt, Heraklit nenne "das All teilbar-unteilbar, geboren-ungeboren, sterblich-unsterblich, λόγος und αἰών, Vater und Sohn, den gerechten Gott" (vgl. Diels/Kranz, VS 161). Die Opposition "Logos-Aion" wird analogisch aus der kontrastiven Aufreihung von Bezeichnungen des Alls abgeleitet, wobei man dann auf das Frgm. B 52 mit dem Gedanken verweist, das sei die Erklärung der Annahme von αἰών als "Lebenszeit"²⁵. Dies ist aber nicht schlussig. Der Ausdruck 'λογοναἰωνα' muß genauso wenig eine Opposition enthalten wie der Ausdruck 'ἐξόν ὄνταον', denn auch wenn dem Kirchenvater Hippolyt eine Unterscheidung zwischen Jenseits und Diesseits zuzumuten ist, muß sie nicht Heraklit zugeschrieben werden, zumal nicht eine frühchristliche. Bedeutsam ist vielmehr die Tatsache, daß Hippolyt eine solche Erklärung gibt, daß nämlich Heraklit das "All" 'λογον αἰωνα' nenne, oder daß Heraklit die Welt im Ganzen als Zeit auffasse, sei es nun kosmisch gedacht oder menschlich - endlich. Die Pointierung Hippolyts verweist direkt oder indirekt auf die Heraklitische Wendung 'λόγου εὐνοῖας αἰ'.

Es ist ungewiß, ob Heraklit tatsächlich einen sog. "etymologischen" Zusammenhang zwischen αἰών und αἰεῖ εἶναι herstellen wollen, aber ein solcher Versuch wäre aus seiner Sicht keineswegs unmo-

viert gewesen. Die moderne kritische Etymologie schließt diese Verbindung aus, doch Heraklits Intention ist damit nicht ad acta gelegt worden, scheint sie doch nicht im Nachweis einer direkten Verwandtschaft bestanden zu haben. Für Heraklit darf ein indirekter Zusammenhang zwischen αἰών und αἰεὶ ἔων denkbar gewesen sein. Wir haben oben gesehen, daß die Zeitbedeutung, die im Wort αἰών etymologisch vorliegt, sich aus der obliquen Genitivform des εὐντος αἰεὶ ergibt und mit dem Wörtchen αἰεὶ geradezu transparent gemacht wird. Zur "etymologischen" Spielerei zwischen αἰών und αἰεὶ ἔων hätte für Heraklit die tatsächliche etymologische Verwandtschaft zwischen αἰών und αἰεὶ Anlaß sein können (vgl. oben Anm. 23), so daß die Wendung 'αἰεὶ ἔων' (die bei Heraklit in diesem Wortlaut an keiner Stelle vorkommt) ihre zeitliche Bedeutung nicht direkt aus der Anlehnung an αἰών gewönne, sondern über das in die Genitivwendung eingebaute αἰεὶ. Die ganze Genitivwendung mit ihrer implizierten, ja versteckten Zeitbedeutung, die dadurch zur Explikation kommt, daß das "Zeitwort" αἰεὶ ausgerechnet an ihrem Ende erscheint, wo sie auf den ihr zugehörigen kontrastiven Sachverhalt bezogen wird, mutet als eine Heraklitische Paraphrase der im Wort αἰών enthaltenen Metapher der Zeit als Macht der ("ewigen") Verjüngung und Erneuerung des "projektiven Spiels" (B 52) an, was in der etymologischen Verwandtschaft von αἰών und "Jungsein" sinnbildlich vorliegt (vgl. Chantraine, aaO. 42). Es ist dann eine vollkommen falsche Annahme, Heraklit zerlege das Wort αἰών in quasi etymologisierender Absicht auf αἰεὶ ἔων, denn, was er statt dieser volkstümlichen Etymologie in der Tat unternimmt, ist umgekehrt eine Rückerklärung von αἰεὶ ἔων auf αἰών hin, bzw. eine Ausweisung von dessen zeitlicher Bedeutung. Die "Zeit" erscheint als das dem Ausdruck εὐντος αἰεὶ Eingeschriebene, und zwar an der Nahtstelle der konträren Sachverhalte als deren Zusammenhalt. Auf diese Weise ist sie dem "Logos" selbst inhärent: die Zeit als "force vitale" der Rede, als ihr Werden selbst, als ihr Explizitwerden. Insofern ist "Logos" als "Rede" das konkrete Sprachbild des werdenden Sachverhalts, den Heraklit - um das Wort schließlich zu nennen - mit "Physis" benennt.

Es darf jedoch nicht übereilt angenommen werden, Heraklits "Logos" sei "Physis" oder umgekehrt, weil dann die für Heraklit unentbehrliche

Äquivokität des "Logos" unbedacht vereinfacht würde. Heidegger, der von dieser Identifikation ausgeht, versteht "Logos" und "Physis" freilich nicht - und dies mit Recht - als einen objektiven Sachverhalt, doch seine Auffassung von "Logos" als "Physis" übergeht den subjektiven Charakter der (Heraklitischen) Rede. Heidegger hintergeht mit seiner Herausstellung der etymologischen Bedeutung von $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ als "versammeln" die aktuelle Bedeutung von "Logos" als Rede, um die gleichsam aus dem Hintergrund wirkende Bedeutung des "Logos" als "vorliegen lassen" ausweisen zu können, eine Bedeutung, die die Identifikation von "Logos" und "Physis" erst möglich macht²⁶. Dieser richtige etymologische Hinweis veranlaßt Heidegger zu einer irreführenden Übertreibung: der "Logos" ist nicht so sehr "Physis" im Sinne eines "Vorliegenlassens", das Heidegger dem als "Physis" verstandenen "Sein" zuschreibt, sondern der "Logos" gehört auch als subjektive Rede in den mit "Physis" benannten Sachverhalt, nämlich so, daß er durch sie ermöglicht wird und von ihr abgehoben werden kann; sie inhariert ihm als Kraft des Aussagens und bedingt dessen "Struktur" als kontrastives Zeitlichkeitsgefüge. Die Rede selbst gehört also in den Sachverhalt als ein Teil seiner hinein, so wie er der Rede anhaftet, weil beide dieselbe Struktur aufweisen. Das scheint der Sinn der Heraklitischen "Selbstverneinung" in B 52 zu sein, aber nicht in der Weise, daß er, Heraklit, mit der Sache nichts zu tun hätte, die er angeblich nur als "objektiv" und allgemein darstellen mochte, sondern mehr in dem Sinne, daß der "Logos" selbst als "entsprechende" Rede ($\tau\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$), der er, Heraklit, freien Gang geben wolle, selbst "objektiv" ist.

Die Nähe von "Logos" und gedachtem "Weltsachverhalt", die Heraklit mit seinem $\tau\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$ verkündet, scheint seinen Zeitgenossen zu groß gewesen zu sein, um noch glaubwürdig wirken zu können. Um sie glaubwürdig zu machen, scheint Heraklit sich gezwungen gesehen zu haben, sich selbst davon ausnehmen zu müssen, denn anders läßt sich sein emphatischer Ausruf $\delta\omicron\upsilon\kappa \epsilon\mu\omicron\iota$ kaum verstehen. Die von ihm selbst heraufbeschworene Nähe zwischen der Rede und dem herauszustellenden Sachverhalt, eine Nähe, die er mit der Äquivokität des "Logos" und des $\tau\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$ andeutet, ist Heraklit offensichtlich

zum Verhängnis geworden: die Glaubwürdigkeit der Rede als einer allgemein verbindlichen erfordert anscheinend eine Selbstleugnung ihres Urhebers. Das ist für Heraklit nicht möglich, weil die Rede wesentlich "homologisch", d.h. selbst in den Sachverhalt hineingehörend ist. Das verzweifelt anmutende 'ouk epou' kann zwar bedeuten, "nicht ich bin es, der dies eigentlich redet", aber es kann nicht bedeuten, daß es nicht die Rede als solche, d.h. auch seine Rede ist, die den Sachverhalt anzeigt, denn weder kann die Rede von dem Sachverhalt losgelöst werden noch ist der Sachverhalt ein objektiv bestehender, der zum Gegenstand prädicierender Aussagen werden kann. Das würde für Heraklit ein "Heraustreten" aus dem - immer schon "logoshaften" - Sachverhalt, oder zumindest eine Abstandnahme von ihm bedeuten. Das $\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$ ist angesichts dessen keine gegenstandsbezogene prädicierende Rede, sondern ein "Zusammenkommen" mit dem Wertsachverhalt selbst²⁷.

Wie diese für Heraklit offensichtlich schwer plausibel zu machende Nähe zum gedachten Sachverhalt - eine Nähe, die ständig gefährdet ist, als bloß private Rede mißverstanden zu werden - sich auf die Rede selbst auswirkt, wird eigentlich dadurch einsichtig, daß Heraklit die Geste des nichts verbergenden aber auch nichts sagenden Gottes annehmen muß, von dem er im Frgm. B 93 redet:

ὁ ἀναξ οὐ το μαντεῖον ἐστὶ το ἐν τοῖς ἀελοῖς
οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

Diese "zeichengebende" Geste erscheint für Heraklit deswegen als die einzig mögliche Redeweise, weil er nicht Aussagen von der Art "Es ist dies" oder "Es ist so" abgeben kann. Der Grund dafür liegt aber nicht - wie Heidegger annimmt - darin, daß Heraklit nicht sich als den eigentlich Sprechenden versteht, sondern daß durch ihn (wie ein "instrumentum dicendi") zur Sprache kommende Sein. Im Gegenteil, Heraklit versteht gerade sich selbst als den tatsächlichen Redner, und zwar als einen, der mit der Rede "übereinkommt". Daher ist die Rede nicht lediglich das wortmäßige Zustimmung, sondern ein "Übereinkommen" in Gesten, die sowohl Worte als auch Taten bedeuten. Heraklits Fragmente sind angesichts der antiken Zeugnisse, die über sein Leben berichten, nicht die einzigen Zeichen seines

Philosophierens. Heraklit hat seine Zeitgenossen nicht nur mit seiner "dunklen" Redeweise, sondern anscheinend auch mit ungewöhnlichen Taten zu verblüffen gewußt.

Die Auskunft, die seine Mitbürger und Besucher über die Verfassung der Welt im Ganzen oder auch im Einzelnen verlangt haben sollen, hat er ihnen auf recht ungewöhnliche Weise gegeben, und ist dabei unverstanden geblieben. Das Mißverständnis mit Heraklit scheint nun insofern unausweichlich gewesen zu sein, als er in der Tat keine Auskunft über die Welt zu geben vermochte, hatte doch die Einheit von Auskunft und Sachverhalt in seiner Rede selbst bestanden. Die zusätzliche Schwierigkeit zeigte sich darin, daß Heraklits Aussagen über die Welt, zu denen er aufgefordert wurde, die fragenden Verständnislosen selbst betraf, nicht weniger aber auch Heraklit selbst. Der Kommunikationsbruch zwischen Heraklit und seinen Mitbürgern liegt offensichtlich darin, daß sie die von ihm dargelegte Sachlage nicht auf sich zu beziehen vermochten oder es nicht wollten. Er selbst dagegen scheint sich inmitten des intendierten "Sachverhalts" verstanden zu haben und dies mit seinem *μολογέειν* zum Ausdruck bringen zu wollen: das Gefragte, das "wie verhält es sich mit dem All" (*'ὅκως ἔχει τὰ πάντα*), d.h. jenes, was man als archaische Rede "über" die Welt im Ganzen ("Physis") versteht, liegt für Heraklit in seiner Rede ("Logos") vor. Den genauen Hinweis dazu gibt Heraklits bekanntestes Fragment B 123: *'φύσις κρυπτεσθαι φιλεῖ*', das aber an sich so mißverständlich ist wie alle Heraklitischen Fragmente zusammen. Doch die Annahme, daß die "Physis" sich nirgendwo als in dem "Logos" verbirgt, liegt aufgrund der bisherigen Analyse geradezu auf der Hand. Sie muß aber trotzdem erneut in Angriff genommen werden, weil die Evidenz, dürfte man sich auf eine überhaupt berufen, vor dem Hintergrund der Komplexität der Sachlage bei Heraklit nur trügerisch erscheinen kann.

Die Schwierigkeiten mit Heraklits Idee der "Physis" beginnen schon damit, daß er, mit dem dieses Wort am häufigsten verbunden wird, von der "Physis" nur an vier Stellen der erhaltenen Fragmente redet. Mehr Stellen hat es höchstwahrscheinlich auch nicht gegeben, weil Heraklit eigentlich nicht über die Physis redet. Die einzige solche Aussage, die sich unter Heraklits Fragmenten finden

läßt, ist das soeben zitierte obscure Fragment B 123: 'Φυσις κρυπτεο-
θαί φιλει'. Dieses Fragment ist indessen vielleicht die aufschlußreichs-
te Aussage Heraklits überhaupt, weil in ihr die Mechanismen transpa-
rent zu werden scheinen, die wir im eigenartigen Aufbau der Herakli-
tischen Sätze aufgrund einfacher Strukturanalyse aufgedeckt haben.
Das Fragment B 123 entdeckt diese Mechanismen paradoxerweise,
und das heißt: konsequenterweise, so, daß es ihre Verdecktheit nennt.
Das ist das "Mysterion" des Fragments. Dieses Paradoxon hat bei
Heraklit, wie bereits gezeigt, seinen Grund in der Art und Weise,
wie eine Explikation in seinen Fragmenten zustandekommt: das Auszu-
sagende, bevor es - wenn überhaupt - beim Namen genannt wird,
wird implizit, in der Struktur der Aussage, in ihrem "Äußeren",
erkennbar (gemacht). Die Aussage selbst zeigt sich dadurch als ein
sukzessives Explizitwerden des Gedankens; als eigentliche Explikation
muß folglich die ganze Aussage genommen werden und nicht lediglich
ein Teil von ihr.

Paradigmatisch ist in dieser Hinsicht der erste Satz des ersten Hera-
klit-Fragments, wo der in die oblique Genitivform eingebaute Zeitge-
danke im Übergang zum anderen konträren Gedanken (über den Zu-
stand der Menschen) explizit genannt wird als ein αει. Denselben
grammatischen Aufbau weisen der zweite Satz desselben Fragments
sowie auch das wichtige Fragment B 2 auf. Mehr Stellen sind unter
den bekannten Fragmenten nicht zu finden, aber es wäre auch unrea-
listisch, sie zu erwarten, weil fest steht, daß die "Fragmente", wenn
sie in Wirklichkeit Überreste einer Schrift sind, wie etwa im Falle
Parmenides', hauptsächlich nur Paraphrasen eines zu vermutenden
originären Wortlauts sind. Deswegen ist das Maximum, das aus diesen
"Trümmern" (Schleiermacher) herausgelesen werden kann, zugleich
sehr gering und sehr groß.

Dasselbe Explikationsschema, das am Beispiel des ersten Satzes
von B 1, 'του δε λόγου τούτ' εόντος αει', gesehen werden kann, liegt
nun dem ganzen ersten Fragment zugrunde; an dessen Ende wird
nämlich das Wort explizit genannt, dem das "Werden" der ganzen
Aussage gilt: der Ausdruck 'κατα φύσιν' bezieht sich auf das im

ersten Fragment Gesagte in der Weise, daß er als endgültige Explikation des intendierten Gedankens erscheint. Anders gesagt: der Wortlaut des ersten Heraklitischen Fragments zeigt sich im nachhinein als sukzessives Explizitwerden der Physis-Idee. Das "obskure" Fragment B 123 mutet dann als bewußt irreführender Hinweis darauf an, daß die "sich verbergende" Physis nirgendwo anders zu suchen ist als bei Heraklit selbst, d.h. in seinem "Logos". Dieser ist nämlich keine verschlüsselte Rede eines verdrossenen Misanthropen, wie man in der späteren Antike noch meinte, aber auch keine "verbergende" Rede eines verborgenen Seins, wie dies Heidegger annahm. Heraklits "Logos" verleitet anscheinend deswegen zu solchen Annahmen, weil sich die gedachte "Zusammengehörigkeit" von Denken und Sachverhalt nicht anders denken und sagen läßt als mit einer Rede, die selbst der "Sachverhalt" ist. Weil dies eine Rede inmitten der Welt im Ganzen ist, erlaubt diese ihre Position keinen Abstand und keine direkte bzw. unvermittelte Bezugnahme auf die "Welt". Anders gesagt: der intendierte "Sachverhalt" ist schon in der Rede selbst enthalten, indem sie ihn - der schon als ein in ihren Wortlaut verarbeiteter erscheint - auf die Frage "Wie verhält es sich?" (*ὅπως ἔχει*) hin identifiziert. Die Identifikation des "Weltverhältnisses" als Logos bringt zugleich die Antwort im Sinne des *ομολογεῖν* bzw. nunmehr im Sinne von *κατὰ φύσιν* zutage. Es wird sich zeigen, daß dieser "Logos" zugleich Rede im engeren Sinne des Wortes ist, aber auch mehr als das: das *ομολογεῖν* erscheint im Heraklitischen Kontext mehr als eine (sprachliche) Verhaltensgeste, deren Wesenscharakter aber immer noch auf dem durch Heidegger voll zur Geltung gebrachten "Versammeln" des *λεγεῖν* beruht. Heidegger selbst hat gleichwohl dieses "Versammeln" vornehmlich auf "denkende" bzw. "verstehende" Rede zurückgeführt und nur selten im Sinne anderer "Verhaltensgesten" des Menschen thematisiert (hierzu vgl. unten Kap. III.3).

Von den vier Stellen, an denen das Wort "Physis" dem originären Heraklitischen Wortlaut zu gehören scheint (vgl. Frgm. B 1, 106, 112, 123), ist einzig die in B 123 eine Art direkte Aussage über die "Physis", aber gerade sie ist die mißverständlichste. Dagegen scheinen die indirekten Aussageweisen über die Physis aufschlußreicher

zu sein. Mit der Formel 'κατὰ φύσιν' (B 1, 112) ist wieder ein Verhältnis zum Ausdruck gebracht worden, wie zuvor im zweiten Satz des ersten Fragments, mit der Wendung 'κατὰ τὸν λόγον'. Die traditionelle Interpretation hat diesen Parallelismus vornehmlich dahingehend verstanden, daß "Logos" als "subjektive" Sphäre des Denkens fungiere, wogegen "Physis" "objektiv", gar kosmologisch aufzufassen sei; eine Aufteilung, die sich aber nicht einheitlich durchführen läßt, weil die Logos-Fragmente auch eine "objektive" Sphäre anzeigen (vgl. Kirk aaO.). Heidegger dagegen geht von der Annahme aus, daß "Physis" und "Logos" dasselbe (bzw. "das Selbe") bezeichnen. In seinem Versuch, Heraklit näher zu kommen, ist Heidegger gleichwohl hinter Heraklits Auslegungsebene zurück gefallen wie die übliche Interpretation, wenn auch nicht aus denselben Gründen und mit demselben Ansatz. Den Grundstein seiner Heraklitinterpretation bildet bekanntlich die Herausarbeitung der Bedeutung des "Logos" als "legendes Lesen" und als "Vorliegenlassen", einer Bedeutung, die jetzt dem mit dem Wort "Physis" aufkommenden Sein zukommen soll: die "Physis", in der Heidegger das "Aufgehen-ins-Offene" sieht, erscheint für ihn als das eigentliche "Erscheinen-und-Vorliegen-Lassende", nämlich in der Weise des Logos²⁸. Diese Interpretation ist tatsächlich eine der aufschlußreichsten im Hinblick auf die Auslegungsmöglichkeit, die sich aufgrund des vorhandenen historischen Materials überhaupt bietet, und wir werden sie in den folgenden Schritten bestätigen können. Doch Heidegger bleibt zu stark an die Etymologie des Wortes "Physis" gefesselt, weil er nahezu blind seiner Idee des sich in der Entborgenheit lichtenden Seins folgt, d.h. die "Physis" als eine sich auf "A-íetheia" hin bewegendes ("aufgehende") Seinsrichtung betrachtet. Dabei entgeht ihm der implizierte Zeitsinn der "Physis" zu dem von Heraklit herausgestellten "Denken". Heideggers Identifikation von "Physis" und "Logos" orientiert sich an seinem Verständnis des Parmenideischen το αὐτὸ von εἶναι und νοεῖν, womit sich im nachhinein erweist, daß er Heraklits "Physis" mit Parmenides' Seinsidee identifiziert. Die Situation bei Heraklit sieht aber wesentlich anders aus, und zwar sowohl im Hinblick auf die Seinsidee als auch im Hinblick auf das "Denken".

Die Möglichkeit, "Physis" und "Logos" miteinander in Verbindung zu bringen, bietet sich im ersten Fragment nur schrittweise und kann deswegen nicht als Identifikation vollzogen werden, sei sie auch so weit verstanden wie Heideggers Rückführung von "Physis" und "Logos" auf ein "Drittes" (das sogenannte "Selbe"). Die "Identifikation" ist nämlich überhaupt nur eine indirekte, da sie in parallelen, identisch aufgebauten Ausdrücken zum Vorschein kommt, die einander negativ implizieren. Die Formel 'κατὰ φύσιν' erscheint als das Resultat der sukzessiven Explikation, die wir zuvor in zwei Schritten haben feststellen können: die erste Genitivwendung 'τοῦ δὲ λόγου τοῦ ἐόντος αἰ' wird in der zweiten Wendung 'γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τοῦδε' aufgelöst, indem - wohlgermerkt unter Beibehaltung der obliquen Genitivform - anstelle des εἶναι das Präsenspartizip von γίνεσθαι das gemeinte "Geschehen" anzeigt, das als ein 'κατὰ τὸν λόγον /τοῦδε/' bezeichnet wird. Der aus der Genitivwendung herausgelöste "Logos" wird auf diese zurückbezogen, nachdem er als "dieser hier", d.h. als 'ἐόντος αἰ' genannt wurde. Der Wechsel der ersten Genitivwendung in die zweite ist kein Umschlag von 'sein' zu 'werden', bezeichnet doch das 'seiend' der Wendung 'ἐόντος αἰ' kein Sein. Dies 'ἐόντος αἰ' bezeichnet vielmehr dasselbe wie 'γινόμενων', was Heraklit mit dem begründenden 'γὰρ' eindeutig genug zu verstehen gibt.

Ausschlaggebend für die Deutung dieser Satzteile ist der Positionswandel des Wortes "Logos", das in der Wendung 'κατὰ τὸν λόγον τοῦδε' erneut eine oblique Form annimmt, die auf die vorherige Genitivwendung und den darin enthaltenen "Sinn" des "Logos" zurück verweist. Heraklit scheint diesen Verweis mit dem Demonstrativpronomen 'οὗδε' nachdrücklich zu unterstreichen. Dieser Positionswandel von "Logos" ist jetzt der Spielraum, in dem sich die Äquivokität dieses Begriffs zeigt, ohne aber daß eine prinzipielle Unterscheidung zwischen zwei Bedeutungen des "Logos" durchgeführt werden kann. Nämlich so wenig wie dieses Wort im ersten Satz nur eine "subjektive" Rede bezeichnet, so wenig bedeutet es im zweiten Satz ein "Weltgesetz", nach dem das Weltgeschehen stattfindet. Die Äquivokität beruht vielmehr darauf, daß das Wort "Logos" im ersten Satz ein integraler Bestandteil der genitivischen Aussage ist, während es

im zweiten Satz die Aussage bzw. das mit ihr zum Ausdruck Gebrachte als ein "gemäß dem Logos" strukturiertes Gebilde expliziert. Der "Logos" ist deswegen sowohl die Aussage als auch das Ausgesagte, er nennt sich selbst, ist aber trotzdem nicht ein und dasselbe.

Die Herauslösung des "Logos" aus der Genitivwendung des ersten Satzes und dessen explizite Beziehung auf den Inhalt der Aussage im zweiten Satz bedeutet eine gewisse "Veräußerlichung" des "hermetischen" Logos-Begriffs, aber nicht dessen Übertragung in die Bedeutung eines "objektiven" Weltgesetzes, weil die Rede selbst genauso objektiv stattfindet wie die Welt Dinge real sind. Diese Veräußerlichung erscheint als die unentbehrliche Grundlage, auf der das Verhältnis des Logos zur Physis einsichtig wird. Der mit dem Ausdruck 'κατὰ τὸν λόγον' gekennzeichnete "Sachverhalt" (das zeithafte Werden des Alls), ist für Heraklit ein 'κατὰ φύσιν'. Die "Physis" ist jetzt keineswegs eine kosmologische Kategorie Heraklits, sondern gleichsam die Folie seiner Rede vom "Weltsachverhalt". Davon zeugt die oblique sprachliche Form (κατὰ), in der dieses Wort an dieser entscheidenden Stelle sowie im Frgm. B 112 vorkommt: die "Physis" ist das "Wonach" des Werdens sowohl der Aussage als auch der "objektiven" Dingwelt; sie macht sich aber für uns in Heraklits Aussage spürbar, in deren zeithafter Explizitwerdung, das heißt: im Logos.

Die Verbindungsmöglichkeit zwischen "Logos" und "Physis" als zweier Wesensnennungen der Verfassung der Welt im Ganzen besteht nun darin, daß sowohl Logos als auch Physis ein Zeitgebilde sind, dem der αἰών inhäriert. Dieses Wort erscheint gleichsam als das Negativ der dem Logos innewohnenden Physis. Heraklits angebliche Wortspiele mit 'αἰεὶ ἔων' und 'αἰών' laßt den αἰών als eine im Sprachbild bzw. in der zeitlichen Aussagestruktur erfaßte zeithafte "Seinsweise" der Welt erkennen. Deswegen erscheint der als Heraklitisches "Etymologisieren" mißverständene Hinweis von 'αἰεὶ ἔων' auf 'αἰών' (und nicht umgekehrt) als mehr denn sinnvoll, da nämlich die kritische Etymologie genau die Bedeutung des Wortes αἰών herausstellt, die dem Verbum φῶω wie auch dessen stammbäug aktivier Ableitung φέρω zugrundeliegt: "hervorbringen", "reifen lassen", "zeitigen"²⁹.

Die transitiven und intransitiven Bedeutungsaspekte von $\phi\upsilon\epsilon\iota\nu$ ("reifen", "ausreifen" und "zur Reife bringen") lassen den Gedanken einer "zeitigenden Macht" erkennen, die allen ihren "Zeitigungen" innewohnt, so daß das "Seiende" in der archaischen Sprache eigentlich noch ein $\phi\upsilon\upsilon\nu$ oder $\phi\upsilon\tau\upsilon\nu$ genannt wurde. Diese Tatsache wäre sicherlich nicht so aufschlußreich, wenn Parmenides beispielsweise dieses Wort nicht durch den Ausdruck $\epsilon\omicron\nu$ ersetzt hätte, und zwar in ausdrücklicher Absicht auf die Tilgung der Zeit, d.h. jeder Veränderungsmöglichkeit des "seienden Ganzen". Im Wort $\phi\upsilon\upsilon\nu$ kommt dagegen die archaische Vertrautheit mit dem zeitlichen Charakter des menschlichen und überhaupt irdischen Lebens zum Ausdruck, das griechische "ephemere" Wesen der Welt, welches gleichwohl nichts mit einem vermeintlichen "Pessimismus" zu tun hat³⁰. Dieses Zeitgefühl reicht bei Heraklit bis in seine philosophische Rede hinein; es ist die einzige Weise, wie sich die Zeit als Thema seines Denkens feststellen läßt, redet er selbst doch nicht "von" der Zeit. Man kann von ihm nicht auf dieselbe Weise und in demselben Sinne sagen, er sei ein Denker der Zeit, wie man etwa von Parmenides zu sagen pflegt, er sei der Denker des Seins. Noch weniger kann man von Heraklit sagen, er sei Denker des Werdens, wie das traditionell üblich geworden ist, weil das "Werden" an sich seine Intention genauso wenig erklärt wie das Wort "Sein".

Unter Heraklits "Sein" versteht nun Heidegger bekanntlich die sich zu verbergen liebende P $\acute{\upsilon}$ sis, und das ist der ganze Gebrauch, den er von Heraklits philosophischer Rede macht. Heidegger hat deswegen nie genau zeigen können, wie sich das "entziehende" Sein in dessen "versammelnder Sage" entberge, und hat dies in der Tat nie unternommen. Andernfalls hätte er bemerken müssen, daß die P $\acute{\upsilon}$ sis, dieses vermeintlich sich dem Seienden im Ganzen entziehende "Sein", nicht ohne ihre Zeitigungen ($\tau\alpha\ \chi\upsilon\alpha$) "weiten" kann, ja überhaupt in ihren Zeitigungen besteht und denkmäßig angebar ist. Heraklits Rede vom $\kappa\omicron\mu\tau\epsilon\delta\epsilon\alpha\iota$ der P $\acute{\upsilon}$ sis ist kein Zeichen ihrer "ontologischen Differenz", es ist vielmehr ein Zeichen ihrer ontischen Immanenz, die sich in der obliquen Zeitstruktur der Rede entbirgt. Die P $\acute{\upsilon}$ sis ist demgemäß kein hintergründiges Sein, aber sie ist genauso wenig

ein direkt Greifbares. Die für Heraklit nur indirekte Explizierbarkeit der Physis wird von Heidegger dahingehend mißverstanden, daß er sie auf eine, Heraklit fremde, Idee des Sprachverhältnisses als umgekehrter, vom Sein ausgehender "Ansprechbarkeit" und des Denkens als "vernehmenden" Verstehens (voetv) bezieht.

Die Nähe von Denken und Sein, auf die es Heidegger überhaupt am meisten ankommt, ergibt - wenn sie genau dargelegt wird - bei Heraklit ein anderes Resultat als Heidegger es gewollt zu haben scheint. Diese Nähe ist das schlechthinnige Inhärieren der Physis in ihren Hervorbringungen ("Zeitigungen"), nicht zuletzt in der "homologischen Rede", die sich wegen dieser Nähe wehrt, in eine explikative Rede "über" äußere Sachverhalte umgewandelt zu werden. Darin liegt auch der Grund dafür, daß Heraklits "Rede" nicht nur und nicht vornehmlich als "Sage" aufzufassen ist. Es wird sich zeigen lassen, daß die Rede im engeren Sinne als "Reden" und "Sagen" nur eine Weise ist, in der sich das Verhältnis zwischen Mensch und Sein "zeitigt".

Wie die "aussagende Rede" dem "hintergründigen Sein" in Wirklichkeit angehört, läßt sich erneut am Beispiel des ersten Fragments Heraklits zeigen. Der Logos erscheint dort als ein $\phi\omega\nu$ oder als ein die sukzessive Explikation der Physis zeitigender und dadurch "sich selbst mehrender", "wachsender": $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\nu \alpha\upsilon\chi\omega\nu$ (115). Die Aussage des ersten Fragments erweist sich dadurch selbst als eine bis zur Explizitwerdung der Physis am Ende des Fragments "heranwachsende", wodurch sich im nachhinein zeigt, daß das Ganze, die Aussage eingeschlossen, ein $\phi\omega\mu\epsilon\nu\omicron\nu \kappa\alpha\tau\alpha \phi\omega\sigma\iota\nu$ ist. Doch dieser Ausdruck, der sich reibungslos in die entsprechende Genitivform umwandeln ließe ($\phi\omega\mu\epsilon\nu\omicron\nu \gamma\alpha\rho \pi\alpha\nu\tau\omega\nu \kappa\alpha\tau\alpha \tau\eta\nu/\phi\omega\sigma\iota\nu$), wäre für Heraklit höchstwahrscheinlich unzulässig gewesen, weil sie angesichts der komplexen Struktur seiner Weise, den intendierten Sachverhalt zur Explikation zu bringen, zu direkt und deshalb falsch erscheint. Die Physis ist nicht Gegenstand eines Aussagens, sondern gleichsam die innere Macht des Aussagens selbst, dessen immer lebendige "Arkhe", die weder mit Hilfe des Denkens noch mit Hilfe des Sagens "hintergangen" werden kann. Ein Verhältnis zur Physis ist deswegen nie

als direktes Erfassen möglich, sondern als ein sich "reflexiv" einbeziehendes "Dabeisein" des "Denkenden"; dieses durch den reflexiven Bruch "schräg" gewordene Dabeisein ist in Wirklichkeit ein Mitwerden inmitten der kontrastiv sich zusammenhaltenden Sachverhalte, so daß auch das Werden selbst ein "kontrastives", ja "gebrochenes" sein muß. Das "Sein" - sofern überhaupt vom "Sein" die Rede ist - erscheint aber als "Nichtsein", weil sich die Physis einer noetischen Fixierung zum "Sein" erwehrt, indem sie die vom noetischen Eingriff gezogene Linie des "Seinsmaßigen" immer wieder überschreitet, bzw. über diese "hinauswächst". Die Physis-Metapher, die Aristoteles noch im etymologischen Bild des Wortes sieht³¹, erscheint als jenes Unbenennbare, das jedem Aussagen vorausgeht. Parmenides, der erste "Ontologe", wird dieses noetisch Unerfaßbare "undenkbar" und "unaussagbar" nennen und entsprechend dem "Nichtsein" zuschreiben. Er bezeugt damit, daß Physis und noetisches Denken nicht zusammengehören, solange sich das mit "Physis" Bezeichnete nicht als "das Seiend" identifizieren läßt.

Heidegger beachtet diese Grenzlinie nicht, im Gegenteil, er verwischt sie versehentlich dadurch, daß er die Physis als Sichlichten des Seins ins unverborgene Seiende für ein "aufnehmendes" Denken versteht. Damit verharmlost er die Komplexität der Problemsituation zwischen Heraklit und Parmenides und übernimmt (hier wird es erneut klar!) zwei Seinsbegriffe: $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und $\epsilon\omicron\upsilon\nu$, zwei Seinsbegriffe, die zwar nicht identisch sind, wohl aber derselben Aletheia-Option entstammen. "Aletheia" erscheint nämlich als jener Lichtungsort, oder besser: "Horizont" des Seins, wo dieses sich in seiner Differenz zum Seienden für ein aufnehmendes Denken entbirgt. Dies ist aber auch ein Hintergrund, vor dem die Einsicht möglich wird, daß Heidegger Heraklit eigentlich auf der Grundlage seiner Parmenidesinterpretation versteht, obwohl man dies angesichts seiner minutösen Analysen zu Heraklit nicht annehmen würde.

Zusammenfassend läßt sich die Situation bei Heraklit folgendermaßen darstellen: Heraklits "Lehre" von der Physis scheint nicht so sehr in seinen vermeintlich dunklen Gedanken zu bestehen, sondern im obliquen Aufbau seines Logos selbst. Es hat sich gezeigt,

daß die eigentliche "Information" bei Heraklit erst dann erkennbar wird, wenn die Struktur seiner Aussage im Ganzen berücksichtigt wird. Diese ergibt ein zeitliches Gefüge, in dem die Explikation aus dem in temporaler grammatischer Form implizit enthaltenen Gedanken heraus sukzessiv vor sich geht: der Logos sei das zeitliche Geschehen selbst; dieses zeitliche Geschehen des "Alles" sei ein "logosmäßiges"; der zeitliche Zusammenhalt der Dinge sei so geartet, daß er als ein "physismäßiger" dargelegt werden könne ('διαίρεσιν κατὰ λογισμὸν κεχρηται', Frgm. B 1). Am Ende des ersten Fragments wird somit einsichtig, daß sowohl die Aussage ("dieser Logos hier") als auch der mit der Aussage verlaubliche Sachverhalt (das "logosmäßig" Werdende) ein "gemäß der Physis" Wachsendes sind. Die Grenze zwischen der Welt des "Inneren" (Logos) und der des "Äußeren" (Physis) wird unklar in deren tiefer Durchdringung, so daß die "Grenzen der Seele" unerforschbar werden (B 45). Dafür sorgt Heraklit mit seiner Vermengung der Perspektiven: das "objektive" Weltgeschehen ist ein "logosmäßiges", die "kognitive" Annäherung geschieht "gemäß der Physis" (B 1).

Physis und Logos gehören somit in die kontrastive Zusammenfügung der Rede hinein, die keine exklusive Unterscheidung der "ideellen" und "realen" Seinsregionen zuläßt, weil dazu ein ausweisbarer fester Standpunkt fehlt. Der "Punkt", an dem sich der Sinn der eigenartigen Heraklitischen Aussagen erfassen ließe, verschiebt sich ständig in der beweglichen Struktur des jeweiligen Fragments. Der vermeintliche "tiefere" Sinn dieser Fragmente läßt sich somit nur an der Nahtstelle der aufeinander bezogenen konträren Sätze fassen, die in einem azentrisch gefügten Verhältnis stehen. Ein derartiges Verhältnis, in dem "Sein" und "Nichtsein" gleichermaßen legitim sind, kann nur ein zeitliches Verhältnis sein. Dieses ist wiederum nicht als ein zeitlich-räumliches Schema gegeben, in dem die Welt im Ganzen gleichsam eingebettet wäre, sondern es wächst gleichsam mit der Welt im Ganzen auf, gleich dem "sich selbst mehrenden" Logos (H. Diels).

Das Fehlen eines zentrischen Bezugspunktes scheint sich überall dort zu bekunden, wo ein jegliches Seiendes (ἐκαστον³²) als ein *δυνάμει* zu erkennen ist, d.h. als ein ambivalentes verstanden wird, das

zugleich ist und nicht ist. Eine azentrische Fügung bedeutet dann, daß die Koinzidenz des Ambivalenten einem jeden Seienden zukommt, da es als solches seine eigene Negation verät. Das $\phi\upsilon\sigma\iota\sigma\epsilon\nu\upsilon$ erweist sich als ein zeitlich Hervorgebrachtes und hat als ein solches seine Zeit als seine immanente Grenze, die so tief reicht, wie dessen Wesen selbst. Es "ist" und es "ist nicht"; das sind inadequate Redeweisen, "ist" es doch lediglich in der Weise, daß es "sich zeitigt" - $\phi\upsilon\sigma\iota\tau\alpha\iota$. Diese mediale Verbform, die der passivischen gleichkommt, ist aber mit der letzteren nicht bedeutungsmäßig identisch, weil die Physis bei Heraklit an keiner Stelle die Idee einer "natura creatrix" signalisiert, wie es bei anderen Vorsokratikern, zumal bei Empedokles festgestellt werden kann³³. Die mediale Verbform suggeriert vielmehr die inhärierende, obwohl nicht direkt erfaßbare Macht der Negation des "positiv Seienden". Diese mit Hegel genannte "Macht der Negation des Positiven" ist Zeit, die die Zeitigungsweise des Seienden als eine "physismäßige" prägt. Das erklärt im nachhinein den Umstand, daß Heraklit keine direkte Aussage über das "Sein" macht, weil dies die dem "Sein" innewohnende Zeit neutralisieren würde. Sie kann deswegen für ihn lediglich in einer obliquen Redeweise angedeutet und - wie sich noch zeigen wird - "verwirklicht" werden. Daß dies keine bare Vermutung ist, wird sich anhand der Parmenideischen Aussagen bestätigen lassen. Parmenides' Negation der Zeit bedeutet zugleich den Identitätsverlust der Physis wie auch des Zugangs zu ihr: sie entrückt ins Unkenntliche des Nichtseins und wird "anonym".

Angesichts der Sachlage bei Heraklit ist folgendes noch vorwegnehmend zu unterstreichen: Die noetisch motivierte Verwandlung der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ins $\epsilon\omicron\nu$, die wir bei Parmenides eingehender verfolgen werden, neutralisiert den systematischen Stellenwert der Physis-Kategorie wie auch die sprachlichen Mechanismen, in denen sie bei einem "Physis-Denker" wie Heraklit bedacht wird. Die Verwandlung ist doppelter Art. Die Physis wird als eine negierende Zeit selbst negiert, indem sie vom "Seienden" als deren Hervorbringung abgehoben wird. Zugleich aber wird sie als Kategorie auf das "sichtliche Seiende" übertragen, das einer tieferen Erklärung auf die schlechthinnige Seiendheit bedürftig wird, weil es an sich und von sich aus nicht

erklärungsfähig wäre. Das heißt: das "Sein" wird nur noch aus "kognitiven" (noetischen) Gründen auf das "Seiende" bezogen, während es in Wirklichkeit von ihm abgehoben bleibt. Heraklits "Sein" scheint dagegen dem "Seienden" derartig anzuhäften, daß es von diesem nicht abgehoben werden kann, und zwar schon auf der sprachlichen Ebene nicht: die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ "ist" mittels eines $\phi\upsilon\omicron\nu\nu$, zu dem auch die Aussage als der "sich mehrende" Logos gehört. Zwischen "Sein" (Physis) und Seiendem besteht somit keine ontologische Differenz, weil - wie sich noch zeigen soll - bei Heraklit keine noetische Reduktion der "Physis" auf "Sein" wie bei Parmenides stattfindet.

Heraklit scheint diese Situation mit seiner Rede von der "sich verbergenden Physis" nahezu vorweggenommen zu haben. Dieses Wort erscheint bei ihm als ein metaphorischer Name für die Zeit als "produktive Negation", die das Seiende mit seiner immanenten Grenze ("nicht-seiend") zeitigt, indem sie selbst als diese Grenze dem Seienden inhäriert, und zwar im kosmischen wie im logischen Sinne. Die Physis verhält sich also zur Aussage (zum "Logos") so, daß sie mittels ihrer genauso wie des "natürlichen Seienden" zur Geltung kommt: sie selbst als Zeitigungsmacht. Heraklits Fragment B 123 klingt deshalb nicht nur als ein Hinweis darauf, daß die Physis sich in ihren Zeitigungen (im "All" als einem Physis-Gebilde) verberge, sondern auch als ein Hinweis darauf, daß die Physis - wenn von ihren Zeitigungsformen irgendwie abgehoben - verloren gehe. Mit ihr auch der Zusammenhalt der Welt, ohne den das sog. "All" und die ihm eigene "Ordnung" ("Kosmos") zum Misthaufen werden (B 124). Unter einem ungeeigneten Eingriff löst sich die kontrastive Fügung der Welt ($\mu\alpha\lambda\iota\upsilon\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$ $\alpha\rho\rho\omicron\nu\eta$, B 51), oder das antinomische "Ein-All" ($\epsilon\nu$ $\mu\alpha\nu\tau\alpha$, B 50), in eine "sichtbare Harmonie" auf, die der "unsichtbaren Harmonie", dieser "Wider-Spannstigen Fügung" (Snell) nicht standhalten könne. Diese sei "stärker" (B 54) und entziehe sich der nicht-homologischen Rede der "Ungehorsamen", die es nicht zu der Einsicht "zusammenbringen", daß das Differierende sich zusammenfüge (B 51), daß jeder Tag mit seinem Gegenteil gezeitigt werde, weil ihnen dieselbe Physis innewohne (B 106, vgl. auch 57).

Das ist das ganze Gegenteil der von Parmenides eingenommenen Position, die die inhärenten Gegensätze der Welt-im-Werden als

"undenkbar" abqualifiziert und die Harmonie der Antinomien als unhaltbar auflöst. Sie scheidet diese vielmehr als trügerischen Schein aus, der auf seinen wahren Hintergrund der schlechthinnigen "Seiendheit" zurück erklärt werden soll. Um das eigentümliche Verhältnis der beiden Kontrahenten Heraklit und Parmenides im systematischen und nicht so sehr im historischen Sinne genauer darzulegen, soll im folgenden Abschnitt die Parmenideische Position vor dem Hintergrund der bisher durchgeführten Heraklitanalyse anhand des ersten Fragments konzentriert dargelegt werden. Um grössere Wiederholungen zu vermeiden, orientieren wir uns hauptsächlich an der für die Herausarbeitung der Seinsthese konstitutiven Rolle des $\nu\omicron\tau\iota\nu$. Darin liegt nämlich der ausschlaggebende Unterschied Parmenides' zu Heraklit, aber auch der Konflikt zwischen Heideggers Sicht der ursprünglichen Denksituation und der Problemlage, wie wir sie sehen. (Auf genaue Berücksichtigung der historischen Parmenidesinterpretation verzichten wir zwangsläufig.) Wir sind an den Punkt gelangt, wo es sich einsichtig machen läßt, daß die von Heidegger behauptete Vergessenheit des im Wort "Physis" ursprünglich entworfenen Seins tatsächlich eingetreten ist, jedoch nur dadurch, daß Physis mittels eines noetischen Eingriffs von ihren konkreten Zeitigungsformen abgehoben und ins "Nichtsein" verdrängt wird. Daß Heidegger dieses "Ereignis" nicht als solches wahrnimmt, bezeugt sein Versuch, das ursprüngliche Sein in dessen "Differenz" zum Seienden zu retten, bzw. die "Vergessenheit" der Physis im "natürlich Seienden" unter Aufrechterhaltung jener Instanz, die die "Vergessenheit" geradezu herbeiführt, rückgängig zu machen. Heidegger legt dadurch nahe, daß es ihm eigentlich um die ontologische Differenz und - scheinbar paradoxerweise - um Vergessenheit des Seins geht.

2. Parmenides und das Denken "des" Seins

Anschließend an unsere vorherige Analyse des Parmenideischen $\epsilon\sigma\tau\iota$ (vgl. SS. 71-77) wie auch an das Resultat der Heraklitanalyse kann hier von der Annahme ausgegangen werden, daß Parmenides seine berühmte Kritik der "Doxa" so zustandebringt, daß er die darunter gemeinte Erfahrung des Werdens bzw. der Vielheit, der Vielfalt und der Bewegung im Seienden als eine auf der unhaltbaren Idee von "Nicht-Seiend" beruhende bloßstellt und aufgrund dessen ihre Absurdität aufweist. Jede Veränderung des Seienden als "seienden" setze das "Nichtsein" voraus und mache sich selbst dadurch unmöglich. Das Seiende als "seiend" kann für Parmenides unmöglich anders als schlechthin "seiend" sein. Der Weg des "Nichtseins" sei für das Denken unbegebar und könne überhaupt nicht als Weg in Erwägung gezogen werden. Der Status dieses "Weges" muß also ein anderer sein.

Die entscheidende Verneinung von "Nichtsein" signalisiert eine komplexe Denksituation, die wir im folgenden genauer darlegen wollen. Denn die Entschiedenheit dieser Verneinung darf - auch wenn (und gerade wenn) der Ausdruck "nicht-seiend" keinen Sachverhalt zu bezeichnen scheint und wenn (worin etwa Tugendhat Parmenides Recht gibt) "dies denken" soviel heißt wie nicht denken -, nicht darüber hinwegtäuschen, daß mit diesem Ausdruck von dem sich nun bei Parmenides herausbildenden Standpunkt her doch ein Sachverhalt negiert wird. Innerhalb der Parmenideischen Argumentation erscheint die Rede vom "Nichtsein" als eine Art *reductio ad absurdum*, die aus methodischen Gründen immer wieder angewendet wird, und zwar, wie die Parmenidesinterpretation seit K.Reinhardt richtig erkennt, mit der Absicht einer Darlegung und Widerlegung des trügerischen Weltbildes und nicht dem Ziel, die "Realität" der Welt anzuzweifeln³⁴.

Der methodische Stellenwert der Parmenideischen These vom "Nichtsein" ergibt sich geradezu daraus, daß diese "These" für Parmenides erklärtermaßen für keinen "realen" bzw. "ontologischen"

Sachverhalt steht und nicht stehen kann, weil sie nicht partiell, sondern genauso global gedacht wird wie die positive These, daß "Seiend ist". Das erklärt auch die spekulative Bedeutung der Nichtseinsthese, die ihr nicht weniger zukommt als der des Seins. In der Nichtseinsthese findet nämlich Parmenides' Darlegung und Kritik der "empirischen" Erfahrung ihre spekulative Grundlage, allerdings eine negative, die diese "Erfahrung" zu einem trügerischen, erklärungsbedürftigen "Bild" (ἔοξα) der Welt werden läßt. Dieses Bild ist für Parmenides genauso wenig haltbar wie der ontologische Status der Nichtseinsthese.

Im Gesagten liegt, wie noch näher zu zeigen ist, der unverstanden gebliebene Umschlag der Parmenideischen Argumentation aus der ontologischen in eine gnoseologische, ein Umschlag, der sich in dem erhaltenen Text immer wieder feststellen läßt, aber anscheinend hier seine Grundlage hat. Das "Nichtsein" scheint nicht primär sich auf eine historisch ausweisbare ontologische Lehre zu beziehen oder selbst einen ontologischen Sinn zu haben. Der in dieser These enthaltene negative Sinn, die Negation als solche zeigt sich bei Parmenides in einer positiven Funktion: die Negation ist das Pendant der exklusiven Seinsthese und kann nur im Hinblick auf diese verstanden werden. Der wahrscheinlich polemische Sinn der Nichtseinsthese erfüllt seine Funktion innerhalb des Parmenideischen Denkens selbst und ist deswegen eher nur eine implizite Polemik gegen konkurrierende Lehrmeinungen als explizite Bezugnahme auf die "Unelnsichtigen". Diese Annahme läßt sich auch dadurch bekräftigen, daß vor Parmenides keine Lehre bekannt geworden ist, die das "Nichtsein" ausdrücklich behauptet hätte, wie es nach Parmenides bei Gorgias der Fall ist. Die Nichtseinsthese scheint deswegen eine These des Parmenides selbst gewesen zu sein, die im Dienste der Seinsthese steht: das im ontologischen Sinne unmögliche Nichtsein ist anscheinend möglich in argumentativem Sinne, oder sogar unentbehrlich. Dieser Umstand verweist auf noetischen Charakter nicht nur der Nichtseinsthese, sondern auch auf noetische Vermittlung des Parmenideischen "Seiend-seins" als solchen. Der Mechanismus der Unterscheidung eines noetischen Status von "Nichtsein" und eines ontologischen Status von "Sein" verdeckt nur scheinbar den in Wirklichkeit ebenfalls unverkennbar

noetischen Status des sogenannten "Seins". Angesichts dieser Problemlage scheint die Rolle des Parmenideischen $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ nie genügend berücksichtigt worden zu sein, im Gegenteil, die meisten Interpreten bemühen sich lediglich darum, dieses $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ in seinem positiven Bezug zum $\epsilon\omicron\upsilon$ bei Parmenides möglichst genau zu schildern.

Einen guten Einblick in den Charakter des $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ bietet die bekannte Studie von Kurt v. Fritz "Die Rolle des $\text{N}\omicron\upsilon\varsigma$ " in der frühgriechischen Literatur und Philosophie, ausgehend von Homer bis zu den Sophisten (unter Ausschluß des Anaxagoras)³⁵. Der Autor zeigt, daß die bei Homer feststellbare Bedeutung des $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ im Sinne von "eine Sache innerlich erfassen", ihr mit "besonderem persönlichen Interesse nachgehen", d.h. sie nicht so hinnehmen, wie sie sich unmittelbar gibt, auch für den philosophischen Wortgebrauch maßgeblich bleibe, obwohl mit Parmenides eine bedeutsame Wende im Sprachgebrauch eingetreten sei, sowohl im Hinblick auf $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ als auch auf andere Ausdrücke. Von Fritz zeigt aber nicht, daß die genannte Parmenideische Wende in der Verwendung des $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ eigentlich darin besteht, daß Parmenides die Bedeutung der unmittelbaren Einsicht (des 'Sein') verstärkt, dagegen die Nebenbedeutung eines persönlichen Interesses an der herauszustellenden Sache völlig neutralisiert. Es geht nicht etwa darum, daß Parmenides kein Interesse an der von ihm vertretenen Wahrheit gehabt hätte; es geht vielmehr um ein dem $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ selbst inhärentes Interesse, das sich als ein ausschließliches Interesse erweisen wird. Für Parmenides ist, wie es auch v.Fritz zeigt, überhaupt die Zentralstellung des $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ charakteristisch, die bei keinem anderen Vorsokratiker (bis auf Anaxagoras) festgestellt werden kann. Bei Heraklit kommt dieses Verb nur selten vor, und dies im Kontext des Logos, gleichsam als dessen "Instrument". (Vgl. v.Fritz, aaO. 296, wo die zweifelhafte Stelle im Frgm. B 114 $\epsilon\acute{\upsilon}\nu\ \nu\omicron\upsilon\alpha\iota\ /\ \epsilon\acute{\upsilon}\nu\omega\mu\iota\text{-?} /\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ diskutiert wird.)

Die Wichtigkeit und die eigentliche Rolle des $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ kommt bei Parmenides an denjenigen Stellen zum Ausdruck, wo er seine Seinsthese zur Geltung bringt und sie auf das $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ mit dem begründenden $\gamma\alpha\rho$ bezieht. Das ist das entscheidende Charakteristikum der Parmenideischen Argumentation und Denkmethode überhaupt: um seine exklusive Seinsthese aufstellen und sie begründen zu können, greift er

immer wieder nach dem *voelv* als einer Art *argumentum cognoscendi*. Das Seiende ist nämlich "seiend", weil es nur als ein solches erkennbar ist, und umgekehrt: es wird erkennbar, sofern es seiend ist. Das "argumentum essendi" und das "argumentum cognoscendi" überschlagen sich gleichsam.

Die Parmenidesinterpretation hat es bisher im Wesentlichen bis zur Erkenntnis gebracht, daß sich das Seiende und das Erkennbare gegenseitig bedingen, und sieht das einzige Problem darin, welchen Charakter diese Bedingung hat und welcher Seite - dem "Sein" oder dem "Denken" - der Primat zukommt. Doch die Zusammenführung von "seiend" und "erkennbar" (bzw. "denkbar") selbst scheint dagegen so selbstverständlich zu sein, daß im Hinblick darauf Fragen entbehrlich sind. Bezeichnenderweise ist aber die Seinsthese für Parmenides selbst überhaupt nicht selbstverständlich, wiewohl sie für ihn die einzig mögliche ist, sondern dermaßen problematisch, daß sie ständig einer argumentativen Absicherung bedarf, auch wenn diese tautologisch und redundant erscheinen mag.

Parmenides stellt bekanntlich die Frage, welche Wege der Forschung eigentlich denkbar seien (B 2.2: *ἄπὲρ ὅδοι μὴ οὐκ ἔστιν ἄλκιος εἶναι νοῦν*). Die Stelle B 8.15-18 bietet eine weitere und schärfere Explikation derselben Frage:

Ἡ δὲ κοίτις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἐστὶ
ἐστὶν ἢ οὐκ ἐστὶν· κεκρίται δ' οὖν ὥστε ἀναγκή,
τὴν μὲν εἰναι εὐσηπτόν ἀκωνυκὸν (οὐ γὰρ ἀληθὴς
ἐστὶν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλιναι καὶ ἐτήτυμον εἶναι. 36

Diese erweiterte Explikation der Frage nach den Wegen des Denkens zeigt an, daß das Dilemma um den eigentlichen Weg im voraus entschieden ist, daß der Weg des Nichtseins eigentlich schon abgelehnt wurde, da dieser "Weg" nicht offen steht (οὐ γὰρ ἀληθὴς ἐστὶν ὁδός).

Die Stellung der Frage selbst ist trotzdem nicht rein rhetorisch, sondern sie hat einen methodischen Sinn. Die letztgenannte Stelle wiederholt nämlich paradigmatisch Parmenides' Argumentationsweise zugunsten der Seinsthese, und wenn wir genauer hinsehen, erkennen wir die Zweckmäßigkeit ihres zirkularen Aufbaus, der dem der formalen Erweiterung des *ἐστὶ* durch Aussagen wie *ἐστὶ εἶναι* und *οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι* gleichkommt.

Das erste Zeichen der Zirkularität der Argumentation zugunsten der Seinsthese zeigt sich darin, daß sie negativ einsetzt. Die einfache These 'ἐστὶ' (bzw. 'ἐστὶ εἶναι') wird zunächst negativ wiederholt ('οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι', B 2.3/5) und dann negativ-noetisch begründet:

οὐτε γὰρ ἀν γυνῆς τὸ γέ μὴ εἶναι (οὐ γὰρ ἀνύστων)
οὐτε φρασσις. (B 2.7)

οὐ γὰρ φάτον οὐδὲ νοήτων ἐστὶν ὅπως οὐκ ἐστὶ.
(B 8.8b/9)

Die Analyse des ἐστὶ hat vorhin ergeben, daß dieses Wort die Denk- und Aussageform darstellt, auf die sich die erweiterten Sätze "Sein ist" und "Nichtsein ist nicht", aber auch die für Parmenides formal und inhaltlich unhaltbaren Sätze "Nichtsein ist" und "Sein ist nicht", zurückführen lassen. Das einfache ἐστὶ ist der eigentliche Gehalt und die richtige Form dieser Aussagen. Umgekehrt, diese Aussagen sind positive und negative Explikationen des ἐστὶ, die - obwohl tautologisch und zirkulär - zur Begründung der Evidenz des mit ἐστὶ Ausgesagten beitragen sollen. Deswegen sind die inhaltlich und formal "unhaltbaren" Sätze in Wirklichkeit für Parmenides unentbehrlich, denn er könnte ohne diese Sätze nur noch sein spruchartiges, ja "heiliges" 'ΕΣΤΙ' wiederholen und so das Denken an die Mystik verlorener gehen lassen.

Es ist gerade der Voraussetzungscharakter dieses ἐστὶ und dessen Unwiderruflichkeit, die die Zirkularität der Argumentationsweise bedingen. Einen Ausbruch aus dem Zirkel ermöglichen die unhaltbaren Sätze wie "Nichtsein /Nichtseiendes/ ist", weil darin eine neue "Information" über das ἐστὶ selbst sich bekundet: nämlich dessen sprachliche Funktion, und nicht ausschließlich ein existentialer Sinn des "ist". Der Sinn des Satzes "Sein ist nicht" wird dabei auf das "nicht" übertragen, während das "ist" seinerseits zur Kopula der Prädikation wird, und dadurch indirekt zeigt, daß der strenge ontologische Gebrauch von ἐστὶ rein sprachlich aufgelöst werden kann, auch wenn Parmenides dies nicht direkt meint. Das ἐστὶ bringt also auf sprachlicher Ebene die exklusive ontologische These "Es ist" und "Nicht-ist ist nicht" in Gefahr, ohne daß Parmenides selbst sich dessen bewußt gewesen wäre: die ontologisch unhaltbare These "Sein ist nicht" erklärt er auch sprachlich für unhaltbar, obwohl er sich ihrer aus

argumentativen Gründen bedient. Um ihren positiven Stellenwert ablehnen zu können, muß er immer wieder ihre ontologische Nichtigkeit betonen. In diesem ständigen Ringen mit Aussagen kommt aber auch der sogenannte "prädikative" Gebrauch des $\epsilon\sigma\tau\iota$ zum Vorschein. Wir haben bereits oben gesehen, daß dies in Form einer inhaltlichen Schwächung der vollen Verbalbedeutung von $\epsilon\sigma\tau\iota$ zustandekommt, die aber durch ein hinzugefügtes Wort gleichsam ersetzt wird, wie im Ausdruck ' $\epsilon\sigma\tau\iota \epsilon\iota\mu\epsilon\iota$ '. Das ist nun der Fall auch in negativen Aussagen wie "Nichtsein ist nicht" und in der konträren Aussage "Sein ist nicht", also in Aussagen, in denen das "nicht" den vollen Inhalt des Gedankens auf sich nimmt, weil nämlich in diesem "nicht" die vollständige Negation des "seiend" liegt. Das "nicht" ist für Parmenides gleichsam stellvertretend für das "Nichtsein", so wie das $\epsilon\sigma\tau\iota$ stellvertretend für $\epsilon\sigma\tau\iota \epsilon\iota\mu\epsilon\iota$ ist. Daher kann das "Nichtsein" nicht etwas "Deneben-Seiendes" bezeichnen, gibt es doch für Parmenides kein "anderes" Seiendes, sondern es ist die vollständige, und zwar nur sprachlich mögliche Negation des "Sein ist". So kann das "Nichtsein" für Parmenides nichts anderes als ein unmöglicher Name für einen unmöglichen Sachverhalt sein, ein schlechthinniges Unwort³⁷.

Doch Parmenides fragt sich nicht, wie diese "unmögliche" Redeweise eigentlich möglich wird oder was sie signalisiert. Das sog. absolute $\epsilon\sigma\tau\iota$ bleibt für ihn tatsächlich absolut, obwohl er dessen Negation mitvoraussetzt und eigentlich "praktiziert". Von daher läßt sich vorwegnehmend behaupten, daß das Parmenideische $\epsilon\sigma\tau\iota$ - gerade als ein die ihm zugehörige Gegenaussage hervorrufender "Satz" -, in seiner sprachlichen Produktivität, die sich als Selbstbildungsfähigkeit zeigt, eine noetisch motivierte Reduktion, oder genauer: "Kontraktion" der im Wort "Physis" versinnbildlichten "Zeitigungsmacht" der Welt im Ganzen darstellt. Das $\epsilon\sigma\tau\iota$ wird sich als die Zäsur zeigen, die die Physis in die Vorgeschichte des mit $\epsilon\sigma\upsilon$ bezeichneten Zustands der Weltverhältnisse entrücken läßt. Das $\epsilon\sigma\tau\iota$ ist somit eine Art Schwelle der noetischen und sprachlichen Erfäßbarkeit des "Seienden" und kann deswegen als der allererste Grundstein jeglicher Satzbildung fungieren, aber nicht schon als diese Satzbildung selbst³⁸. Die für Heraklit unmögliche Trennung und direkte Bezugnahme der Aussage

("Logos") auf den intendierten Sachverhalt ("Physis") - bedingt dieser doch die "Zeitigungsweise" der Aussage selbst -, wird bei Parmenides in den Standpunkt des εἶναι überführt, von dem aus eine direkte Aussage im Sinne der Prädikation von "etwas als etwas" möglich sein wird. Parmenides' lautologische Sätze wie "Sein ist" und die unmöglichen Sätze wie "Nichtsein ist" oder "Sein ist nicht" und nicht nur die Grundlegung oder rudimentäre Formen des Satzes vom logischen /Nicht-/ Widerspruch, sondern sie zeigen sich angesichts ihrer formalen Erweiterungsfähigkeit und unbeschränkten Wiederholbarkeit als Auswirkungen der verdrängten Produktivität der Physis, die ihre Zeitigungsformen mit der immanenten Grenze ("nicht") hervorbringt. Die Produktivität dieser zeithaften Macht gehört nicht mehr in das εἶναι hinein, aber sie bekundet sich in dem "nicht ontologischen" οὐκ εἶναι, und zwar umso eindeutiger, je "absoluter" das "nicht" zur Geltung kommt. Die verleugnete Physis verbirgt sich offensichtlich in der Aussagbarkeit des εἶναι, das als Aussage keinen Vorrang vor der Aussage "es ist nicht" haben kann. Die Physis bedingt, wie sich dies bei Heraklit zeigt, die Aussagbarkeit ihrer selbst, den "sich mehrenden Logos". Parmenides geht dagegen vom εἶναι aus, d.h. vom "Diesseits" der Aussagemöglichkeit, das die Grenze des Sprachbereichs markiert. Das "Jenseits" dieser Grenze fällt dem "Nichtsein" anheim und wird, wenn überhaupt, nur negativ thematisch. Die Physis, als Macht der Negation, wird somit zum "symbolischen" Zeichen "nicht". Parmenides' Aussagen verraten dies zwar indirekt, aber dafür mit genügender Eindeutigkeit:

... οὐτ' ἐκ μὴ εἶντος εἰδὼς
φασθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φάτον οὐδὲ νοήτον
εἶναι ὅπως οὐκ εἶναι. (B 8.7b-9a.)

οὐ γὰρ ἀνευ τοῦ εἶντος, ἐν ᾧ πεφασσόμεναι εἶναι
εὐρησεῖς τὸ νοεῖν. (B 8.35 f.)³⁹

Erst von dieser Sachlage her, in der sich das εἶναι tatsächlich als eine "gelichtete" Stelle zeigt, wo das Denken und dessen "Sache" gleichsam übereinkommen, zeigt sich die Möglichkeit, von einer "Zusammengehörigkeit" von Denken und Sein zu sprechen, auf die es Heidegger (aber nicht weniger Parmenides selbst) ankommt. Und dies so sehr, daß er sie mit Heraklits "homologischem Entsprechen"

verwechselt, obwohl das Parmenideische "Selbe" auf prinzipiell anderer Voraussetzung beruht, nämlich der des allumfassenden, ja lückenlosen Panontismus, den Heidegger als solchen überhaupt nicht notiert:

πάν δ' εὐπλέον ἐστὶν εὐνός
 τῷ εὐνεχῆς πάν ἐστιν· εὖν γὰρ εὖντι πελάζει.
 (B 8. 24 f.)⁴⁰

Daß Heidegger mit seiner Interpretation des Parmenideischen "Selbst" als Zusammenkunft von Denken und Sein und als Zur-Sprache-Kommen des Seins in gewissem Sinne an Parmenides selbst vorbei redet, bezeugt sein Hinwegsehen über die von Parmenides ausdrücklich behauptete Selbstgleichheit des "Seiendseins", die zunächst "ontologisch" anmutet:

ταύτων ᾗ ἐν ταύτῃ τε μένον καὶ αὐτὸ τε κείται.
 (B 8.29)

Die Zusammengehörigkeit von Sein und Denken zeigt sich aber vor diesem "ontologischen" Hintergrund als eine in Wirklichkeit noetisch bedingte Voraussetzung der Erkennbarkeit des Seienden als solchen. Mit anderen Worten, das εὖν als ontologische Voraussetzung dafür, daß die Welt im Ganzen thematisch werden kann, ist selbst noetisch vorausgesetzt, d.h. selbst vermittelt. Den Aufschluß hierüber gibt die für Parmenides' Gesamtposition vielleicht wichtigste Stelle B 8.34, die Heidegger in seiner Interpretation des 'αὐτὸν' in B 3 als Selbstigkeit" bzw. "Zusammengehörigkeit" von Sein und Denken nicht berücksichtigt⁴¹. Diese wichtige Stelle lautet: ταύτων δ' ἐστὶ νοεῖν καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νοητὸν. Um an das hier vorliegende Problem näher heranzukommen, ist ein Umweg erforderlich.

Aus den bisher genannten Stellen läßt sich ersehen, daß Parmenides' Argumentation für das "Seiendsein" der Welt im Ganzen immer das "Nichtsein" mit berücksichtigt und sich so als eine auf zwei Ebenen verlaufende Vertauschung von Argumenten zeigt: vom Negativen ins Positive und vom Ontologischen ins Gnoseologische, und zwar komplementär. Die negativ-ontologische These (nicht-seiend) erfordert das negativ-gnoseologische Argument (nicht-erkennbar), und umgekehrt, so wie die positiv-ontologische These das positiv-gnoseologische Argument erfordert und selbst dieses begründet. Bei

Parmenides sieht dieses Doppelverhältnis folgendermaßen aus:

το μη εον >< ου φατον/ου νοητον/ αναμυμον
το εον >< πεφατισμενον/νοητον/εστηκυμον -

Die gegenseitige Beziehung von These und Argument verläuft jeweils nur auf einer Ebene, so daß jede Änderung der These die genau entsprechende Änderung der Argumente verlangt. Die Komplementarität der Argumente (positiv-ontologisch : positiv-gnoseologisch; negativ-ontologisch : negativ-gnoseologisch) kann nur insofern abgeändert werden, als eine positiv-ontologische These negativ-gnoseologisch begründet werden kann, jedoch allein unter der Bedingung, daß es mit der entsprechenden negativ-ontologischen These ergänzt wird (etwa: το ον >< ου φατον, ου νοητον το μη ον). Eine derart aufgebaute Argumentation zeigt nun unmißverständlich an, daß der Parmenideische Panontismus ohne seine noetische Herausarbeitung nicht denkbar wäre, oder daß es vielmehr nur durch diese Vermittlung hat überhaupt zustandekommen können.

Es kommt an dieser Stelle nicht darauf an, einen Primat des Denkens vor dem Sein zu behaupten, während die herkömmlichen Interpretationen von der umgekehrten Annahme ausgehen. Es geht vielmehr darum, das noetische Moment als das wesentliche und eigentliche Ferment der Seinsthese auszuweisen; ein Punkt, den weder die philologisch orientierten Interpreten noch Heidegger mit seinem neuen Verständnis der Selbstigkeit von "Sein" und "Denken" bei Parmenides genügend beachten. Eine differenziertere Erklärung des Verhältnisses beider bietet sich an, nämlich daß Parmenides' ontologische Thesen mit gnoseologischen alternieren und durch diese so begründet werden, daß "gnoseologische" Argumente selbst zu Thesen werden. Entscheidend ist die Verteilung des Wortes γαρ. Das Verhältnis von νοητιν und εἶπον, das Parmenides immer wieder auf dieselbe Weise begründet, ist wesentlich reziprok, d.h. gegenseitig vermittelnd. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß die Anzahl der Stellen, wo die Begründung vom "Denken" ausgeht, überwiegt, so daß der Eindruck entsteht, Parmenides lasse den Primat dem Ideellen, dem Denken, zukommen. Das kann nur an einer argumentativen Blickrichtung liegen, denn das "Denken" impliziert das "Sein" nicht weniger als umgekehrt.

Dieses Verhältnis läßt sich an folgenden Stellen genauer ansehen:

ΧΡΗ ΤΟ ΛΕΓΕΙΝ ΤΕ ΝΟΕΙΝ Τ'ΕΟΝ ΕΜΜΕΝΑΙ· ΕΣΤΙ ΓΑΡ ΕΙΝΑΙ
ΜΗΔΕΝ Δ'ΟΥΚ ΕΣΤΙΝ· (ΤΑ Δ'ΕΓΩ ΦΡΑΖΕΣΘΑΙ ΑΝΩΓΑ.)
(B 6.1 f.)

... ΟΥΤ'ΕΚ ΜΗ ΕΟΝΤΟΣ ΕΑΣΘΩ
ΦΑΣΘΑΙ Δ'ΟΥΔΕ ΝΟΕΙΝ· ΟΥ ΓΑΡ ΦΑΤΟΝ ΟΥΔΕ ΝΟΗΤΟΝ
ΕΣΤΙΝ ΟΠΩΣ ΟΥΚ ΕΣΤΙ.
(B 8.7b ff.)

Es ist schon auf den ersten Blick ersichtlich, daß diese Aussagen denselben Gedanken zum Ausdruck bringen ("es ist seiend"), aber sie unterscheiden sich in der Stellung des beweisführenden γάρ, einer Art Achse der Umdrehung der ontologischen Argumentation (B 6.1) in die noetische (B 8.7 f.), und umgekehrt. Das zirkuläre Argumentationsschema entsteht nicht nur aus dieser ständigen Umdrehung, sondern aus der ständigen Berufung auf das νοεῖν (sowie auf λέγειν und φασθαι), das einer Art Ausgangskriterium gleichkommt. Das signalisiert wiederum nicht dessen Primat (zumal nicht den ontologischen), sondern das Faktum, daß das εὖν als ontologischer Sachverhalt allein gar nicht herausgestellt und noch weniger (sprachlich) vermittelt werden könnte. Genauer noch: das εὖν ist nicht anders denn als ein νοητὸν gegeben, weil es das νοημᾶ selbst ausmacht.

Diese enge Zusammenführung von "Denken" und "Sein" kommt bei Parmenides an zwei Stellen explizit zum Ausdruck, und zwar beide Male eigenleitet durch das Wort 'αὐτο':

Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι. (B 3)
Ταὐτὸ δ' ἐστὶ νοεῖν καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νοημᾶ. (B 8.34)

Das Verständnis dieser zwei Stellen ist bekanntlich dadurch erschwert, daß ihre syntaktischen Verhältnisse nicht geklärt sind: fraglich ist nämlich die Satzfunktion des αὐτο (bzw. dessen Subjekt- oder Prädikatstellung) in beiden Fragmenten, und ferner die unklare Bezugnahme, die im 'οὐνεκεν' des zweiten Satzes vorliegen soll. Diese Verständnisschwierigkeiten, zumal die letztere, hängen damit zusammen, daß die genannten zwei Stellen in der Regel getrennt oder ausgehend von B 3 behandelt werden, obwohl die Stelle B 8.34 eine erhellende Umformulierung und daher eine Richtungsanweisung zum Verständnis des in B 3 enthaltenen Gedankens ist. Es ist deswegen geradezu erstaunlich, daß die Interpreten den Sinn dieser beiden Aussagen

aus der Bedeutung des jeweilig problematischen Wortes ($\alpha\upsilon\tau\omicron$, $\sigma\upsilon\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu$) zu erschließen versuchen, während sich die Bedeutung dieser Wörter doch erst aus dem Zusammenhang innerhalb jeweiligen Satzes wie auch aus der Beziehung der zwei Sätze aufeinander ergibt. Der Wortlaut der zweiten Hälften der Aussage in B 8.34, ' $\dots\kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \nu\omicron\nu\eta\mu\alpha$ ', steht nicht nur optisch, sondern grammatikalisch und inhaltlich für die Aussage ' $\dots / \tau\epsilon / \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ ' in B 3, und ist relativ, d.h. in Bezug auf diese und von dieser her zu verstehen. Direkter gesagt: das $\sigma\upsilon\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu$ verweist vom Rest der Aussage B 8.34b auf das $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ in B 3; mehr noch, sie beinhalten in zwei verschiedenen Wortlauten ein und denselben Gedanken.

Das Wort ' $\sigma\upsilon\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu$ ', eine Synkrase von ' $\sigma\upsilon$ ' und ' $\sigma\upsilon\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu$ ', die man entweder kausal als "wegen" oder final als "umwillen" übersetzt, ist aber in seiner Bedeutung viel konkreter als dessen abstrakte Übersetzungen, da es noch eine Bezugnahme signalisiert, die sich im Deutschen etwa im Ausdruck "woher" erkennen läßt. Diese "räumlich" anmutende Erklärung ist keine ungefähre Vermutung, sondern sie ergibt sich aus der Begründung, die Parmenides unmittelbar darauf bringt:

$\text{O}\upsilon\ \gamma\alpha\rho\ \alpha\upsilon\epsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\omicron\nu\tau\omicron\varsigma,\ \epsilon\nu\ \omega\tau\ \mu\epsilon\phi\alpha\tau\tau\omicron\mu\epsilon\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\upsilon\eta\eta\delta\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \nu\omicron\epsilon\iota\nu$ (B 8.35)

Die Ausdrücke ' $\sigma\upsilon\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu$ ' und ' $\epsilon\nu\ \omega\tau$ ' erscheinen somit als Umgrenzungen eines "Bereiches", in dem allein das Denken vorgefunden und ausgesagt werden kann. Dieser Bereich hat aber einen Namen: $\epsilon\omicron\nu$, dessen unmißverständliche Bedeutung im $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ zum Ausdruck gebracht wird. Von daher ergibt sich eine mögliche Erklärung sowohl des Verhältnisses von $\epsilon\omicron\nu$ und $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ als auch der im $\alpha\upsilon\tau\omicron$ verlaublichen reziproken Beziehung von $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ und $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$. Die Form des Prasenspartizips $\epsilon\omicron\nu$ scheint gerade die Grenze, die kugelförmige Abrundung des Seinsbereichs zu versinnbildlichen, den Parmenides mit der vollen Verbalbedeutung des $\epsilon\sigma\tau\iota$ sowie auch des immer wieder vorkommenden Infinitivs $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ geltend machen möchte. Das $\epsilon\omicron\nu$ scheint deswegen, die erforderliche Form von $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ zu sein, in der es überhaupt erst konstituiert und ausgewiesen, d.h. gedacht werden kann. Mit anderen Worten, das $\epsilon\omicron\nu$ zeigt sich als die Gestalt des $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ in der Sein und Denken übereinkommen können. Es ist

deswegen ebenso schon eine Gestalt des $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ denn Parmenides hätte den Ausdruck $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ aus B 3 nicht durch das Wort $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ in B 8.34 ersetzen können. Die "Identität" von $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ und $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ kann daher, wie Heidegger richtig annimmt, nicht bedeuten, daß $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ und $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ dasselbe seien, sondern nur daß sie in denselben Bereich hineingehören, oder genauer: daß sie einen solchen Bereich ausmachen. Denn Heideggers Interpretation, $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ und $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ seien Züge einer "Selbigkeit", indem sie vom einem Selben vereinnahmt werden, neutralisiert die gegenseitige (für Heidegger aber durch dieses "Dritte" gewährte) Bezogenheit, in der allein nach unserem Verständnis ihre gegenseitige Vermittlung liegt. Jener Bereich erscheint nun lediglich als das Spielfeld ihrer Vermittlung, gerade als deren Stattfinden selbst, und nicht als das vermeintliche "Ge-stell" der Selbigkeit, wie Heidegger seine hintergründige Idee eines "Dritten" des Verhältnisses von Sein und Denken versehentlich verrät. Das $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ scheint dem $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ so zu gehören, daß es dieses in der gehörenden Form erscheinen läßt: nämlich als $\epsilon\omicron\upsilon$. Auf diese Weise kann das "Seiendsein" der Welt im Ganzen zum $\nu\omicron\nu\eta\alpha$ werden, und das $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ wiederum die Grenze seiner Aussagbarkeit gewährleisten.

Der Ausdruck $\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ in B 3 und B 8.34 bezeichnet dementsprechend nicht das von Heidegger unterstellte "Dritte" von der Art eines über Sein und Denken hinausgreifenden "Gestells", das die zwei Momente der Identität erst zusammenfügt; es ist eher eine Identität, die das $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ und $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ durch ihr Zusammenspiel ($\sigma\upsilon\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu$) erst ergeben. Das $\alpha\upsilon\tau\omicron$ steht daher höchstwahrscheinlich für das $\epsilon\omicron\upsilon$, das - wie Parmenides ausdrücklich zu verstehen gibt - das einzige ist, "in dem" das "Denken" vorgefunden und ausgesagt werden kann. Um ausgesagt zu werden, muß es einer Denkform entstammen, d.h. ein $\nu\omicron\tau\omicron\nu$ bzw. $\nu\omicron\eta\alpha$ sein. Dies kommt nun einzig dem $\epsilon\omicron\upsilon$ zu. (Für dieses Verständnis spricht übrigens noch die Tatsache, daß Parmenides in den zwei genannten Fragmenten Ausdrücke wie $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$, $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$, $\epsilon\omicron\upsilon$ und $\nu\omicron\eta\alpha$ nicht unordentlich vermengt, sondern vielmehr genau auseinanderhält; in B 8.34 sind $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ und $\nu\omicron\eta\alpha$ nicht austauschbar.) Das $\epsilon\omicron\upsilon$ zeigt sich somit als das "Worin" und das "Woher" der Aussage, des Gedankens und der um einen zentralen

Punkt herum gezogenen Grenzlinie des Bereiches, in dem Sein und Denken im Spiel gegenseitiger Vermittlung "stattfinden". Das εὖν ist dann aber als Ergebnis dieses Zusammenspiels zu verstehen und gehört daher sowohl zum εἶναι als auch zum νοεῖν, das dem εὖν innewohnt und es zum νοητὸν macht. Die von Heidegger besonders emphatisch gesuchte "Lichtung" des Seins zeigt sich tatsächlich in der Parmenideischen Rede vom εὖν, doch nicht in dem von Heidegger gemeinten Sinne eines sich für das "vernehmende" Denken "lichtenden" Seins. Das εὖν scheint vielmehr das Ergebnis eines noetischen "Zutuns" am εὐρί als der Lichtungsstätte des εἶναι zu sein, weil das εὖν als solches νοητὸν ist, d.h. eine für die noetische Erfassung der "Welt im Ganzen" unerläßliche Seinsform. Wenn Heidegger das Parmenideische αὐτὸ auf eine Identität gewährendes "Selbes" hin deutet, dann überschreitet er die von Parmenides gezogene Grenze und verweist - in der Tat unbedacht - auf einen "Ursprung" von Denken und Sein, der für Parmenides undenkbar ist, zumal weil dieser Ursprung nur noch in der verleugneten Physis gefunden werden könnte. Da Heidegger selbst nicht einen derartigen Ursprung des Denkens und Seins meint, sondern eher einfügendes "Gestell" des Verhältnisses zwischen Mensch und Sein (vgl. ID 21 ff.), gibt seine Interpretation des αὐτὸ nicht mehr Aufschluß über das Verhältnis von Sein und Denken als übliche Interpretationen, obwohl Heidegger nicht ihren Ansatz teilt. Entgegen seiner Annahme, εἶναι und νοεῖν seien Züge eines (dritten) Selben und entgegen der traditionellen Interpretation (wie Heidegger sie anprangert), die Identität sei ein Zug des Seins und des Denkens, zeigt sich die Möglichkeit, das αὐτὸ als den anderen Namen für das εὖν zu verstehen, das im Zusammenspiel von εἶναι und νοεῖν zustandekommt und die Bereichsgrenze sowie auch die Regeln des Zusammenspiels einsichtig macht. Das αὐτὸ markiert anscheinend die Weise und den Ort, an dem das εὖν als solches in "Unverborgenheit" tritt: ἀληθές. Die scheinbar harmlosen Präpositionen οὐκ ἐν und ἐν ᾧ erhalten ihren "räumlichen" Sinn von dem ἀληθές als der "Lichtungsstätte", die die Reichweite des νοεῖν und die Grenzen des εἶναι erkennen läßt.

Die Komplexität der Verhältnisse verdichtet Parmenides durch die Bedeutungsfülle seines einfachen, aber alle die hier dargelegten Aspekte synthetisierenden $\epsilon\sigma\tau\iota$. Es verdichtet und verbirgt zugleich seine eigene Entstehungsgeschichte, die bei Parmenides nicht im ontologischen Sinne nachgewiesen werden kann, aber nichtsdestoweniger im noetischen. Wenn Heidegger vom Parmenideischen $\alpha\upsilon\tau\omicron$ als einem das ursprüngliche Zusammengehören von Denken und Sein gewährenden Gestell der Selbigkeit redet, dann verwischt er nicht nur die Spuren eines ontologisch denkbaren Werdens des $\epsilon\sigma\upsilon$, sondern die seiner noetischen Vermittlung, in der der eigentliche Werdegang des $\epsilon\sigma\upsilon$ spürbar wird. Eine Entstehungsgeschichte des $\epsilon\sigma\upsilon$ ist für Parmenides freilich undenkbar, nicht zuletzt deswegen, weil es für ihn die Voraussetzung jeglichen Denkens und jeglicher Denkbarkheit darstellt. Doch das Bild einer Entstehungsgeschichte des $\epsilon\sigma\upsilon$ ergibt sich aus Parmenides' Sprachgebrauch, der - wie schon angedeutet - genaue Hinweise über das "Woher", "Wo" und "Wie" dieses $\epsilon\sigma\upsilon$ gibt. Die Aussage ' $\epsilon\upsilon\upsilon\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \nu\omicron\nu\mu\alpha$ ' (B 8.34) legt die Vermutung nahe, daß das $\nu\omicron\nu\mu\alpha$ im $\epsilon\sigma\upsilon$ je schon vorhanden ist. Das wird ausdrücklich in der darauf folgenden Aussage in B 8.35 gesagt. Daß das $\nu\omicron\epsilon\lambda\epsilon\upsilon$ nur im $\epsilon\sigma\upsilon$ zu finden und auszusagen sei, wird nunmehr umso aufschlußreicher, als Parmenides in B 8.35 plötzlich wieder vom $\nu\omicron\epsilon\lambda\epsilon\upsilon$ redet (in B 8.34 werden $\nu\omicron\epsilon\lambda\epsilon\upsilon$ und $\nu\omicron\nu\mu\alpha$ genannt), und dieses als ein im $\epsilon\sigma\upsilon$ wirkendes und als ein das $\epsilon\sigma\upsilon$ als $\nu\omicron\nu\mu\alpha$;erwirkendes zu erkennen gibt. Das $\nu\omicron\epsilon\lambda\epsilon\upsilon$ und $\epsilon\lambda\upsilon\alpha\iota$ fallen im $\epsilon\sigma\upsilon$ - $\nu\omicron\nu\mu\alpha$ zusammen; das $\epsilon\lambda\upsilon\alpha\iota$ ist so wenig das "objektive" Sein, wie das $\nu\omicron\epsilon\lambda\epsilon\upsilon$ bloß subjektiv ist. Sie "finden statt", indem sie seiend sind, d.h. im $\epsilon\sigma\upsilon$ als dem gesuchten $\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ zusammenfallen. Mit anderen Worten, das $\nu\omicron\epsilon\lambda\epsilon\upsilon$ selbst gehört in das $\epsilon\sigma\upsilon$ hinein, weil dieses im Vorhinein ein $\nu\omicron\tau\omicron\tau\omicron\upsilon$ bzw. $\nu\omicron\nu\mu\alpha$ ist.

Die Aporie, ob das archaische Denken und Sein subjektiv oder objektiv seien, zeigt sich somit als hinfällig. Das "Sein" ist nämlich überhaupt nur noetisch konstituiert und der Welt im Ganzen als "Prinzip" sowohl ihrer Erkennbarkeit als auch ihrer Existenz zugrundegelegt. Doch Parmenides' Bestimmungen des $\epsilon\sigma\upsilon$ klingen allesamt ontologisch,

und nicht lediglich noetisch. Gleichwohl zeigt sich bei genauerem Zusehen unverkennbar, daß "ontologische" oder gar "kosmologische" Bestimmungen des εὖν noetisch geprägt sind und daß darin ihre Stichhaltigkeit besteht. Die Merkmale wie gleich, unbeweglich, ganz, kugelförmig u.ä. kommen dem εὖν nicht von außen zu; sie sind vielmehr durch einen zentrisch gelegenen Gedankenkern bedingt. So ist auch die Frage des "räumlichen" Charakters dieses "kugelförmigen Eins-Alles" irreführend, wenn darunter vornehmlich eine kosmologische Vorstellung vom "Weltall" verstanden wird. Das ist zwar nicht ausgeschlossen, aber eine solche Vorstellung ist bei Parmenides spekulativ motiviert, ausgehend vom semantischen und morphologischen Bild des Wortes εὖν, das Parmenides als Denker durchaus gezielt verwendet. Das Präsenspartizip von εἶναι erscheint als synthetisierte Bedeutungseinheit aller Charakteristika, die Parmenides seinem modellartigen Realen zukommen läßt und lediglich als Explikationen des mit der Wortform εὖν verlaublichen Gedankens zu verstehen gibt. Das "abgerundete" εὖν, das von den übrigen Formen des Verbums εἶναι nur noch das εἶνι zuläßt, ist zugleich das vollkommene Bild des objektiv vorgestellten "Alles", weil es der gedankliche Kern dieser Vorstellung ist. Es ist "von überall her" (παντοθεν) und "nach überall hin" (παντοσε) ganz und sich selbst gleich; es erfüllt die von ihm selbst markierten Grenzen und ist in ihnen vollkommen (B 8.42), indem es "über seine eigenen Grenzen herrscht" (B 8.49).

Diese ideale Vorstellung eines "Raums" mag vielleicht - zumal im Hinblick auf die Tatsache, daß sie ausführlich im achten Fragment, kurz vor dem vermuteten Übergang zu der Auseinandersetzung mit der doxahaften Weltvorstellung der nichts wissenden Sterblichen, vorkommt - die richtige Parmenidische Vorstellung von kosmischen Verhältnissen enthalten, aber diese erscheint im Hinblick auf die spekulative Argumentation des ersten Teils des Gedichts als eine Art Exemplifizierung der abstrakten Seinsthese an astronomischen und geometrischen Modellbeispielen, die bekanntlich keine Erfindung von Parmenides sind, sondern zum intellektuellen Gedankengut seiner Zeit gehören, einem Gedankengut wie etwa pythagoreische Zahlenlehre, an dem Parmenides sich möglicherweise orientiert. Genauer gesagt, die Kugelvorstellung erscheint als weitergeführte Argumentation

gegen die Nichtseinsthese: für die Idee eines "Nichtseienden" gebe es keine Möglichkeit zu sein, keinen "Platz", da das All "voller Seienden" sei und sich zusammenhalte als ein nach überall hin Gleiches (B 8.24,25). Die Rede vom "Nichtsein" hat somit keinen Anhaltspunkt in Parmenides' Weltverhältnissen. Darin zeigt sich aber erneut der methodische Stellenwert dieser These für Parmenides selbst und der darin implizierte polemische Charakter seiner Philosophie. Dieser Charakter ist es nun, der eine Brücke schlägt zwischen der exklusiven Rede von der Wahrheit als dem "unerschütterlichen Herzen" (B 1. 29) des vollkommenen εὖν πᾶν und der Welt der unwissenden Menschen.

Auf die einzelnen konkreten Bestimmungen des εὖν, sowie auf die daraus sich ergebende Ablehnung jeglicher Veränderung seiner wollen wir hier nicht weiter eingehen, da das Resultat einer solchen Analyse bereits bekannt ist. Vielmehr ist für die Idee des Seins, wie sie bei Parmenides zur Geltung kommt, die prinzipielle Unterscheidung zwischen 'sein' und 'werden' aufschlußreicher, und zwar im Hinblick auf die bereits eingeschlagene Richtung: es geht um die Frage eines möglichen Ursprungs des Parmenideischen εὖν. Das Verb γίγνεσθαι ist für Parmenides erklärtermaßen das Gegenwort zu εἶναι; was gleichwohl unausgesprochen bleibt, sind die unterschiedlichen Ebenen, auf denen die mit diesen zwei Verben genannten Sachverhalte ausgelegt werden. Während nämlich dem εἶναι sowohl im existentialen als auch im veritativen Sinne (d.h. ontologisch und noetisch) seine volle Bedeutung zukommt, ist das γίγνεσθαι offensichtlich stellvertretend für ein falsches Bild der Welt im Ganzen und ist nur als ein solches darzulegen: nämlich als ein bloßer Name, wie es sie laut Parmenides in Hülle und Fülle gibt. Dem γίγνεσθαι kommt also ein scheinbarer ontologischer Status zu, als dem Wort, mit dem die "Unwissenden" die Verhältnisse in der Welt erfassen wollen, ohne zu wissen, worauf die Scheinbarkeit des vermeintlich konkreten Sachverhalts und der nominale Charakter aller Bezeichnungen, die sich auf diesen Sachverhalt beziehen, beruhen. Parmenides sagt (B 8.38-41):

... τῷ παντ' ὀνομασται (ὄνομα ἐστὶν)
ὅσσα βροτοὶ κατεθεντο πεποιοῦσθαι εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαι τε καὶ ἀλλυθῆναι, εἶναι τε καὶ οὐκ
καὶ τόπον ἀλλάσσαι, διὰ τε χροᾶ φανὼν ἀμείβεσθαι. 43

Den Mangel an Realitätsbezug in allen diesen Veränderungsbildern beweist Parmenides paradigmatisch am Verb γίνεσθαι, das wohl für jede Form von Veränderung steht. Es erweist sich für Parmenides als unwiderruflich scheinbar, wenn es mit dem prinzipiell vorausgesetzten εἶναι konfrontiert wird:

Εἰ γὰρ εἴη, οὐκ ἔστι, οὐδ' εἰ ποτε μέλλει εἶναι.
(B 8.20)

Diese Stelle deckt den von Parmenides vorausgesetzten Hintergrund jeder Rede vom γίνεσθαι auf: sollte dieses gelten, so kann vom εἶναι nicht gesagt werden, daß es ist, und es wird folglich nie sein können. Der mittlere Teil der Aussage, 'οὐκ ἔστι', kann in doppelter Hinsicht verstanden werden: negativ als Verneinung des εἶναι, was hier auch der Fall ist, aber auch "positiv" als Behauptung einer negativen These - "es ist nicht", was bei Parmenides durchaus möglich ist, wenn auch nur zu "methodischen" Zwecken. Für die Widerlegung der unter dem Titel γίνεσθαι vertretenen Erfahrung der Welt ist diese Doppeldeutigkeit ausschlaggebend: der Idee des Werdens als Grundverfassung der Welt liege die undurchdachte These vom "Nichtsein" der Welt zugrunde. Die Befürworter des Werdens als schlechthinigen Weltzustands müssen dann als "zweiköpfige" Wesen herumirren (B 6.5), da sie eins sagen, aber ein Zweifaches denken, ohne es eigens zu wissen.

Die Nichtseinsthese darf in der Tat als eine spekulative Leistung des Parmenides selbst angesehen werden, denn nur sie kann mit der Annahme vom "Seiendsein" konkurrieren: einzig die Nichtseinsthese reicht nämlich so tief und so weit wie die gegensätzliche Annahme eines absoluten εἶναι, während das γίνεσθαι nur zur oberflächlichen Erfassung der scheinbaren Dinge taugt. Sollte das γίνεσθαι als positive These gelten, so zeigt sich für Parmenides ihre Unhaltbarkeit darin, daß sie das "Nichtsein" des Seienden behaupte, was zugleich das schlechthinige "Nichtsein" bedeute. Parmenides' Überlegung in B 8.20 zeigt an, daß er die Verben γίνεσθαι und εἶναι im absoluten Gegensatz nimmt und jede Geltungsmöglichkeit des γίνεσθαι im disjunktiven Verhältnis zu εἶναι neutralisiert. Diese Neutralisierung beruht aber auf der hintergründigen Nichtseinsthese, wie dies Parmenides' Ausführungen über die möglichen Wege des Denkens

bezeugen. Das Verb γινεσθαι selbst erscheint im Kontext der Auseinandersetzung mit der "Doxa" als falschem Weltbild.

Die unter den Interpreten immer erneut diskutierte Vermutung, Parmenides polemisiere gegen Heraklit als den ältesten Vertreter der Idee vom Werdecharakter der Welt, der sich dadurch zum ersten "Relativisten" gemacht haben soll, ist zwar eine Denkmöglichkeit, aber doch eher eine unnötige Mutmaßung. Parmenides nennt in keinem der erhaltenen Fragmente seine Gegner beim Namen, was Heraklit beispielsweise tut, und sollte er tatsächlich Heraklit angesprochen haben, so wäre dies ein sehr starkes Argument dafür, daß er selbst seine Philosophie mit der Heraklits nie hätte identifizieren können. Aber in diesem Falle ließe sich auch behaupten, daß Parmenides Heraklit von Grund auf falsch verstanden hätte, da ja für Heraklit 'sein' und 'nicht-sein' keine Kriterien des Denkens darstellen und so gut wie kein Thema sind. Heraklit kommt, wie gesehen, auf die Idee vom Werden nicht dadurch, daß er das Sein ausschließt und ein "Nichtsein" der Welt behauptet, wie Parmenides es mit negativer Absicht tut. Folglich ist Heraklit auch kein Relativist, denn er hat gar keinen "Standpunkt", von dem aus alles andere "relativ" wäre. Darin liegt ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal im Hinblick auf Parmenides: "relativistisch" denkt eigentlich dieser, denn erst von seinem Standpunkt des "Seiendseins" erscheinen alle nichtseinsmäßigen Dinge negativ und unhaltbar, werden sie doch auf das Sein hin und von ihm her für relativ, d.h. für sekundär oder gar nichtig erklärt. Das ist aber nur dadurch möglich, daß Parmenides in der Idee von der Veränderung der Welt als solcher die notwendige Implikation der Nichtseinsthese sieht, die die These vom sein völlig tilgt; würde ein "Gewordensein" des "Seienden" angenommen, so wäre dessen "ist" nicht nur im "Präsens" relativiert, sondern für alle Zukunft verloren gegangen (εστι > μελλει εσεσθαι). Für Parmenides gilt deswegen nicht das Heraklitische gleichzeitige "wir sind und wir sind nicht", sondern das zwangsläufige "entweder-oder", wie ausdrücklich in B 8,11: 'οὕτως η παρπαν πλεναι χρεων εστιν η ουχι'.

Alle die Aussagen gegen die Annahme einer Veränderungsidee, die immer auf die Behauptung "Es ist Sein" hinauslaufen, sind Letztbegründungen (γαρ) der Annahme von der Ursprungslosigkeit des εον, in der

man aufgrund der Argumentation eine Implizite Auseinandersetzung zwischen Parmenides und seinen Zeitgenossen klar erkennen kann, auch wenn er keine Namen nennt. Das für das Verständnis des Parmenides ausschlaggebende Fragment B 8 scheint ganz der Widerlegung der Ursprungsidee gewidmet gewesen zu sein. Diese Widerlegung erscheint umso interessanter, als wir unsererseits auf die Spur eines Ursprungs des εὖν gekommen sind, der sich von dem von Parmenides beargwöhnten Ursprung nicht unterscheidet. Für den Konflikt von Ursprung und Nicht-Ursprung ist der Anfang des achten Fragments charakteristisch:

... μόνος δ' ἐστὶ μύθος ὁδοιο
λείπεται ὡς ἐστὶν· ταῦτ' ἴ δ' ἐστὶ σηματοῦσαι
πολλὰ μάλ' ὡς ἀγενήτων εὖν καὶ ἀνώλεθρον ἐστὶν.
οὐλον μουνόγενες τε καὶ ἀτρευες ἤδη τελείου.
οὐδε ποτ' ἦν οὐδ' ἐστί, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ παν
ἐν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;
πῆι ποθεν αὐξηθέν; (B 8.1b-7a)⁴⁴

Die unmittelbar darauf folgende "Antwort" ist keine richtige Antwort, sondern eine genaue Anweisung, an die sich der "richtig Denkende" halten muß, um denken zu können. Doch interessanter als diese Anweisung ist der plötzliche Umschlag der ontologisch anmutende Überlegung in die noetisch begründete Argumentation. Die bereits zitierte Stelle B 8.7b-9a läßt vernehmen:

... οὐτ' ἐκ μὴ ἔοντος εἰσῶαι
φασθαι σ' οὐδε νοεῖν· οὐ γὰρ φάτον οὐδε νοήτων
ἐστὶν ὅπως οὐκ ἐστὶν.

Wir haben bereits gezeigt, wie sich der noetische Ursprung des εὖν in diesem Wort selbst aus dem Zusammenspiel von εἶναι und νοεῖν einsehen läßt, und es ließe sich ferner auch zeigen, daß die vielen kosmologischen Prädikate des εὖν, die Parmenides als σημάτα seiner Ursprungslosigkeit versteht, Ergebnisse einer "logischen" Vervielfältigungsmöglichkeit sind, die sich aus der Annahme eines streng gedachten εὖν ergeben, da sie redundante Explikationen eines und desselben Gedankens sind. Diese Vervielfältigung von "Zeichen" ist selbst ein Zeichen dafür, daß Parmenides' Annahme eines "einheitlichen Einen" auf der logischen Ebene der Auslegung Schwierigkeiten zeitigt, die Parmenides auf der ontologischen Ebene zu negieren versteht. Das "unbewegte" und "unbewegliche" εὖν zeigt jedoch

eine bemerkenswerte logische Beweglichkeit, die aufgrund der ontologischen Voraussetzungen nicht zulässig wäre. Diese Art der Beweglichkeit ist es, die Parmenides' Schüler Zenon als solche erkannt zu haben scheint und derer er sich bedient, um die ontologischen Voraussetzungen des Meisters zu verteidigen.

Der Befund eines noetisch motivierten und konstituierten Ursprungs des Parmenideischen $\epsilon\omicron\nu$ bleibt gleichwohl immer noch innerhalb seines Denkschemas und ist sogar der Gefahr ausgesetzt, der Zirkularität zu verfallen. Einen Ausbruch aus diesem Zirkel ermöglichen nun Parmenides' ausdrückliche Verneinungen der Möglichkeit, vom Ursprung des $\epsilon\omicron\nu$ im ontologischen Sinne zu reden. Welchen denn "Ursprung" wolle man suchen, wie und woher solle das "Seiend" emporgewachsen sein, wo es weder war noch sein wird, da es jetzt in einem ganz, eins und zusammenhängend ist? Diese Verneinungen sind aber indirekte Hinweise auf Prämissen, in denen eine Vorgeschichte der Parmenideischen Denkposition erkannt werden könnte. Das noetische Ursprungsbild des $\epsilon\omicron\nu$ erscheint nun aufschlußreich im Hinblick auf die (von Parmenides allerdings negativ verarbeitete) Wirkungsgeschichte der archaischen Philosopheme, ohne aber ebenso auch im Hinblick auf die eigenartige "Ontogenese" der Parmenideischen Seinsidee, einer Genese, die sich in dessen Rede vom "Nichtsein", dessen negativem Seinsdiskurs, zu verbergen scheint. Höchst bezeichnend in dieser Hinsicht ist die auf die letztgenannte Stelle folgende rhetorische Frage, die für Parmenides ohne Antwort bleiben muß, weil deren Gewißheit die Fragestellung selbst entbehrlich macht. Doch eine Antwort für uns bekundet sich schon im Sprachgebrauch des Parmenides:

... τι δ' ἂν μιν καὶ χρεὸς ὥρσεν
ὕστερον ἢ προσθεῖν, τοῦ μηδενὸς ἀρχαμένον οὖν;
(B 8.9b f.)⁴⁵

Diese Stelle ist die einzig auffindbare in den erhaltenen Fragmenten des Parmenides, wo er selbst - zwar negativ - von einem "Ursprung" des $\epsilon\omicron\nu$ redet, also nicht nur von der Unmöglichkeit dessen Gewordenseins wie in B 8.5 oder 8.20. Der einzig denkbare Ursprung des $\epsilon\omicron\nu$ wäre laut Parmenides das "Nichtsein", gebe es doch "neben" dem "Seiendsein" kein anderes "Seiendes", das Ursprung des ersteren

sein könnte. An dieser Stelle zeigt sich nun wieder der aufgedeckte Umschlag der ontologischen These in eine noetische Behauptung: es ist nämlich für Parmenides überhaupt nur möglich, von einem "Ursprung" des εὖν zu sprechen, wenn dieser "Ursprung" als etwas wesentlich anderes in der Rede fungiert als das εὖν selbst. Das heißt: das Nichtsein ist nur eine Redeweise, die im Gegensatz zu der im εὖν enthaltenen Redeweise keinen Realitätsbezug hat. Das "Nichtsein" ist, ontologisch gesehen, eine leere Stelle, ein "Nichts", und doch - gerade als ein solches - scheint es das Zeichen einer verlorenen, entleerten Rede zu sein; das "Nichtsein" steht anscheinend für ein Namenloses. Denn wenn Parmenides auch gezwungen ist, den logischen und sprachlichen Status des "Nichtseins" hinzunehmen, unterläßt er es nicht, dessen ontologische Nichtigkeit wiederholt zu besiegeln. Das "Nichtsein" wird als Sache des Denkens noch entschiedener dadurch abgelehnt, daß es mit dem Wort 'μηδεν' benannt, also als schlechthiniges "Nichts" identifiziert wird⁴⁶.

Doch dieser Wortwechsel darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß im μηδεν nur eine scheinbare ontologische Fixierung des μη εὖν vorliegt. Das noetisch motivierte "nicht-seiend" wird nur dadurch zu einem ontologisch gedachten "Nichts", daß das εὖν als onto-gnoseologische Grundlage der Welt im Ganzen verabsolutiert wird und keine Rede von etwas "anderem" erlaubt, einem "etwas", das anders als es selbst wäre und es einschränkte. In der Möglichkeit, von etwas "anderem" als vom "Seiend" zu reden, ergabe sich auch die Möglichkeit, unter dem Ausdruck "nicht-seiend" etwas anderes als "nihil absolutum" bzw. "Nichts" zu verstehen. Das "Nicht-seiend" könnte dann gerade "etwas anderes als Sein" bedeuten. Die Zweideutigkeit des Ausdrucks "Nichtsein" im Sinne von "Nichts" und "Anders-als-Sein" rührt anscheinend daher, daß die Idee des Seins, mit der in Wirklichkeit eine Weise der "Vorfindlichkeit" der Welt im Ganzen - eben als "Seiendsein" - genannt wird, auf das "ganze" All erstreckt wird, was Parmenides in B 8.20 auch ausdrücklich zu verstehen gibt. Nimmt man das "Sein" als (eine) Weise, d.h. als "Wie" der Welt im Ganzen - was ja der eigentliche Inhalt der Seinsthese zu sein scheint⁴⁷, dann erlaubt die im "Sein" gelegene Idee die Annahme, daß mit

dem Ausdruck "Nichtsein" ursprünglich ein "Nicht-Sein", d.h. eine nicht seinsmäßige Weise der Vorfindlichkeit der Welt gemeint gewesen sein dürfte. Wir haben diese Möglichkeit bereits daran erkannt, daß die Nichtseinsthese für Parmenides in Wirklichkeit nur den Status eines negativen Arguments hat. Im ontologischen Sinngebrauch kann es mit dem Ersatzwort $\mu\eta\delta\epsilon\nu$ alternieren. Doch der deutlichste Hinweis darauf, daß es Parmenides nicht so sehr auf die Aufweisung der Nicht-Existenz des Nichtseins ankommt, ist seine emphatische Negation einer anderen als streng seinsmäßigen Existenzform der Welt im Ganzen. Diese ist bekanntlich das Werden. Die entscheidenden Stellen des ersten Teils des Parmenideischen philosophischen "Gedichts", an denen er seine negative Argumentation gegen die Annahme der Nichtseinsthese vorbringt, wirken als eine Art Hintergehung der These selbst, und zwar in Form einer "epistemologischen" Herausstellung ihrer Absurdität, die als Grundlage oder als Ausgangsposition für eine weitere Argumentation dienen soll. Gemeint ist wiederum anscheinend die Idee vom "Werden".

Angesichts dessen kann angenommen werden, daß der erste Teil der Schrift nicht nur eine Auslegung der eigenen Seinsthese darstelle, sondern eine spekulativ fundierte Annahme der Unhaltbarkeit der Idee vom Werden der Welt als solcher. Der erste Teil des Gedichts erscheint dadurch als Theoriegrundlage der im zweiten, nicht ganz erhaltenen Teil dargelegten Kritik der "Doxa". Soll er dort von verschiedenen Weisen und Formen der scheinbar veränderlichen Welt gesprochen haben, so redet er im ersten Teil von der Möglichkeit des Werdens oder des Gewordenseins im prinzipiellen Sinne. Die Möglichkeit, von "Werden" zu reden, ergibt sich für Parmenides aus dem Spielraum, wie eng auch immer, den die Gegenüberstellung von "Sein" und "Nichtsein" hergibt. Der Grund dafür, daß er das Werden völlig verneinen kann, ist, daß sich für ihn das "Werden" als die nichtseinsmäßige "Seins-Weise" (das "Wie") der Welt auf das "Nichtsein" als negatives ontologisches Faktum zurückführen läßt: aus dem Nichts könne es, das $\epsilon\omicron\upsilon\nu$, nicht entstanden sein.

Hier zeigt sich bei Parmenides eine neuartige Umkehrung von Argu-

menten, die weniger offensichtlich ist als die onto-noetische Argumentation. Der noetische Charakter und Ursprung der Kategorie 'ἡ εὐ' zeigt deutlich genug an, daß der unter diesem Begriff verstandene Sachverhalt ursprünglich - was lediglich heißt: vor Parmenides oder ausserhalb seines Sprachgebrauchs - nicht ein schlechthinniges "Nichtsein" im Sinne von "Nichts" ausgemacht haben kann. Zu der Bedeutung "Nichts" ist es bei Parmenides und zwar mittels des noetischen Eingriffs gekommen. Die oben zitierte Stelle B 8.10 gibt einen genauen Hinweis auf den Ursprung der Rede vom "Nichtsein" und dadurch auch über den Ursprung des "Seins", und zwar als Wort und Sache.

Daß in der nur scheinbar ontologischen Kategorie "Nichts" kein negatives "Daß-Sein", sondern ein negativ gedachter Modus des Seiens vorliegt, zeigt sich unschwer dann, wenn man Parmenides tatsächlich beim Wort nimmt, wie es seine Auffassung von "Sprachlichkeit" eigentlich erfordert: das "Nichtsein" ist nicht bloß ein Unding, sondern - das verrät Parmenides nun mit seiner indirekten Rede - ein vornoetisches Sachfeld, das sich - sofern das εὐ einem solchen entstammen soll (τοῦ μὴ ὄντος ἀρχαίμενον) - dem als νοεῖν konzipierten Denken entzieht. Wenn aber das noetisch Erfassbare zum Bereich des Denkbaren, bzw. zum Standpunkt, Horizont und Kriterium des Denkens wird, dann wird das "Vornoetische" zum "Nichtnoetischen" schlechthin. Die Spuren seiner Anwesenheit werden dadurch gleichwohl nicht vollkommen verwischt. Im Gegenteil, sie lassen sich in der sie verneinenden Aussageweise auffinden. Parmenides' genannte Wendung: 'τοῦ μὴ ὄντος ἀρχαίμενον φῦν;' (B 8. 10b) bietet den genauen Hinweis auf den positiven Namen des Sachverhalts, den er nur noch negativ denken kann und deswegen für ontologisch nichtig erklären muß. Der Aoristinfinitiv φῦν ist die einzige Verbform von φύειν, welche im ersten Teil des Parmenideischen Gedichts vorkommt. Dies ist insofern bedeutsam, als φῦν seinerseits - im Gegensatz zu dem in die Grenzen des εὐν fallenden γίγνεσθαι - das εὐν als solches gleichsam von außen her zu 'sein' veranlassen könnte (ἀνυποεῖν). Die undenkbarbare Macht des Werdens, die Parmenides doch mit positivem Ausdruck φῦν benennt, würde in diesem Falle über das εὐν selbst hinausgreifen, und eben deshalb ist sie undenkbar.

Gemeint, aber nicht ausgesagt, ist die *Physis*, weil sie für Parmenides im Kontext der Seinsauslegung kein Thema sein kann. Das Wort kommt dagegen an zwei Stellen des *Doxa*-Teils der erhaltenen Fragmente (B 10.1/5, B 16.3) vor und bezieht sich dort eindeutig auf "physische Beschaffenheit" der Welt Dinge. Genauso eindeutig wird das Wort aber nicht mit "physischem Ding" identifiziert: die *Physis* erscheint vielmehr als "inneres Gepräge" oder "Bildung" (U.Hölscher) sowohl des Äthers und der sichtbaren Himmelskörper wie auch des menschlichen Körpers, indem sie als fügende Kraft der Körperteile auch das Denken bei "allen und jedem" zustandebringt; aus dem Denken ergebe sich der Gedanke gleichsam als ein "Mehr" über den Körper hinaus (vgl. B 16).

Diese durchaus interessanten Stellen zeigen, daß der "physis-feindliche" Denker Parmenides ebenso guten, wenn auch nicht besseren Aufschluß über die *Physis* gibt, wie die erklärten *Physis*-Denker unter den Vorsokratikern. Parmenides zeigt nämlich genau, daß er bei der Herausbildung seiner philosophischen Position von dem "Mehr" ausgeht, das die *Physis* als "körperliche Fügung" selbst überragt und sich von ihr ablöst. Diese Ablösung bedeutet zugleich eine Art "Verortung" der *Physis* in einem vornoetischen Bereich, der von dem Standpunkt des *voelv* als des genannten "Mehr" nicht zur Geltung kommen kann. Das *voelv* gebührt nunmehr einzig und allein dem "Seiendsein", das aus dem *Physis*-Bereich ausgenommen ist. Das ist genau der Werdeprozeß, in dem das von der *Physis* abgelöste *voelv* sich das *eov* als den geeignetsten Referenzbereich einräumt, worin es über die von ihm gezogenen Grenzen "herrscht" (B 8.26/31/49), und seine nichtseinsmäßige Vorgeschichte absichtlich "vergißt". Die vom noetischen Standpunkt unwiderruflich strenge Bedeutung von "Nichtsein" als "Nichts" zeigt sich im nachhinein als ein nichtseinsmäßiger Ursprungsbereich, aus dem das *voelv* selbst daher rührend, sein Bezugsfeld heraushebt, oder - jetzt mit Heidegger gesagt - dieses "lichtet", "einräumt". Doch diese "Lichtung" des *eov* läßt bei Parmenides die *Physis* gleichsam in einen toten Winkel entrückt sein, in dem sie für das noetisch gefaßte Denken nicht mehr thematisch sein kann.

Wie dieser Prozeß der Ablösung genau stattfindet, zeigt Parmenides nicht, und es wäre eine unbillige Zumutung, von ihm Aufschluß darüber zu erwarten, denn die Position, die er einnimmt, ist eindeutig die der bereits vollzogenen Reduktion der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ auf das $\epsilon\omicron\nu$. Das zeigt am besten die Aufteilung der Themen, oder vielleicht der Schwerpunkte, innerhalb des Gedichtes in einen Aletheia- und einen Doxa-Teil. Die Reduktion selbst kann nur indirekt, an den Spuren, die sie hinterlassen hat, festgestellt werden. Wir haben sie eigentlich nur innerhalb der faktischen Verhältnisse entdeckt, die im sogenannten Aletheia-Teil des Parmenideischen Lehrgedichtes herrschen. Die dort aufgefundene Spur ist die der noetischen Vermittlung des $\epsilon\omicron\nu$ als Idee, in der Denken und Sein übereinkommen und sich als "zusammengehörend" erweisen. Das $\epsilon\omicron\nu$ stellt demnach die Form der Welt im Ganzen dar, in der sie für das noetisch gefaßte Denken überhaupt thematisch ("einsichtig") werden kann. Mehr noch, das $\epsilon\omicron\nu$ signalisiert den Anspruch des Denkens, die schlechthinnige Seinsform der Welt im Ganzen herauszustellen, weil es das Denken ist, das sich in der Rede behauptet, und nicht die Welt; diese erscheint vielmehr in der für das Denken zulässigen "Seinsform". Das $\epsilon\omicron\nu$ wird dadurch allmählich zum Inbegriff der Welt, das Synonym von $\pi\alpha\nu$.

Diese Behauptungen dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß das $\epsilon\omicron\nu$, das grundlegende Ontologem der Philosophiegeschichte, und zwar nicht nur der abendländischen, sich vor dem Hintergrund seiner immanenten Geschichte als ein vom Denken selbst errungenes Bild der Welt im Ganzen darlegen läßt und nicht primär als "ontologisches" Faktum ihrer Existenz. Das ist es erst im nachhinein geworden, und zwar dadurch, daß die Welt erst als $\epsilon\omicron\nu$ "wahr" geworden ist und erst als solche hat "wahr-genommen" werden können. Das $\epsilon\omicron\nu$ scheint die Lichtungsstätte der ("vermeintlichen") Macht des Werdens zu sein, die laut Parmenides offensichtlich nur in die als "Doxa" zu bezeichnende Meinung der Unwissenden gehört. Doch die Spur, die vom $\nu\omicron\epsilon\iota\tau\epsilon$ zum $\epsilon\omicron\nu$ führt und dort abgebrochen wird, zeigt sich jenseits der Linie, die Parmenides als $\pi\epsilon\iota\sigma\mu\alpha\tau\omicron$ des "Seiendseins" nennt, im Fragment B 16 als eine in die Gegenrichtung

führende Spur, deren Ende mutmaßlich nur noch an derselben Stelle zu finden ist, wo die vom $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ führende Vermittlungsspur des $\epsilon\omicron\nu$ endet: nämlich im $\epsilon\omicron\nu$ selbst. Aufgrund der aufgedeckten noetischen Vermittlung des $\epsilon\omicron\nu$, die es als ein $\nu\omicron\mu\alpha$ erscheinen läßt, ist es möglich, dem von Parmenides behaupteten ontologischen Status des $\epsilon\omicron\nu$ "auf den Grund" zu kommen. Das Fragment B 16 zeigt, daß dieser "Grund" nur die "Physis" sein kann, die aber an dieser ihrer Hervorbringung selbst "zugrundegeht". Wie dies geschieht, läßt sich an der Lichtungsstätte ersehen, wo ein werdendes "Seiendes" ($\phi\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) zum "wahrhaft Seienden" ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma\ \epsilon\omicron\nu$) wird. Die besagte "Lichtungsstätte" ist die von Parmenides eigens aufgegriffene und mit Nachdruck thematisierte $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. Es wird sich im folgenden zeigen lassen, daß gerade die $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ die Grundlage und zugleich den Mechanismus ausmacht, der die genannte Reduktion von $\phi\upsilon\omicron\varsigma$ auf $\epsilon\omicron\nu$ bewirkt und zustandebringt.

Die Interpretation des griechischen Wortes ' $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ' im Sinne von "Unverborgenheit" ist bekanntlich keine Erfindung Heideggers, aber es ist sein Verdienst, die Denksituation, die sich in diesem entscheidenden Begriff für die griechische Philosophie selbst sowie für die nachkommende Geschichte des Denkens verdichtet hat, näher und hintergründig herausgearbeitet zu haben⁴⁸. Doch es wird sich gleich zeigen, daß Heideggers Bemühung um die Herausstellung der systematisch und historisch "ursprünglichen" Wahrheit eher eine tiefgreifende Deskription ist, die sich vom etymologischen Bild des Wortes leiten läßt, als eine genügende Problematisierung der archaischen Denksituation. Mehr noch, Heideggers beinahe haargenaue Beschreibung des mit dem Wort $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ benannten Sachverhalts erweist sich paradoxerweise nicht nur als eine beträchtliche Verharmlosung einer problematischen Sachlage, sondern auch in einem entscheidenden Moment als bewußt fälschende Interpretation, die etwas anderes herauslesen will, als das betreffende historische Material es zu erlauben scheint. Dadurch entsteht ein "Mehr" an Interpretation, das die philologische Kritik einem "willkürlichen" Philosophen nicht gönnen kann, obwohl sie sich selbst am Rande einer "wissenschaftlich" erlaubten Willkürlichkeit bewegt. Heideggers "fälschende"

Interpretation ist als eine absichtliche und zugestandene nicht philologische Art im strengen Sinne, sondern eher philosophisch-hermeneutischer Art, versteht er doch die betreffenden etymologischen Bedeutungen nicht als Endziel seiner Interpretation. Er stellt sie vielmehr in einen weiteren Sinnzusammenhang, in dem sie für eine philosophische Interpretation interessant werden, und versucht von daher die historisch legitimierbare Bedeutung des Wortes neu zu begünden. Erst daraus haben sich etliche Fehlschläge bei Heidegger ergeben, wie beispielsweise die Übertragung des deutschen "legen" ("vorliegen lassen") auf das Heraklitische $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$. Diese Fehler sind aber im Vergleich zu Heideggers interpretativer Leistung zu vernachlässigen, zumal sie als seine eigene Erfindung von dem interpretierten Text unterschieden werden können.

So steht das Wort $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ im engsten Zusammenhang mit Heideggers Verständnis des etymologischen Hintergrundes der Wörter $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. Er bedient sich der etymologisch nachweisbaren Verwandtschaft der Wortgruppen auf *ph $\check{y}$ und *ph $\grave{a}$ ($\phi\omega$, $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\phi\upsilon\tau\omicron\nu$; $\phi\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$, $\phi\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$; $\phi\alpha\iota\omega$, $\phi\alpha\omicron\varsigma$ / $\phi\omega\varsigma$ /; $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\alpha\iota$, $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) mit der Bedeutung von "aufgehen", "ans Licht kommen", bzw. transitiv, worauf es Heidegger eigentlich ankommt, als "aufkommen lassen", "in die Unverborgenheit bringen"⁴⁹. Diese etymologische Erklärung ist nicht einfach falsch, sie beruft sich ja auch auf philologische Quellen, sondern einer weiteren Erklärung bedürftig. Heidegger verschmilzt gleichsam nach der Art eines Alchimisten zwei Materien (*pha und *phy) in eine dritte (a-leth-) und läßt dadurch zugunsten der vordergründigen uneigentlichen ("erscheinenden") Bedeutung von "Entbergung" und "Lichtung" alle anderen, um nichts geringer wichtigen Bedeutungen verloren gehen. Mit der Gleichsetzung von *phy und *pha vergißt Heidegger das in der Wurzel *phy mitspielende generative Moment, das in dem aktiven Verbalaspekt ($\phi\alpha\iota\omega$) sowie in der nächsten deverbativen Ableitung $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ am deutlichsten zum Vorschein kommt. Die Wurzel *phy scheint deswegen nicht nur eine synonymische Bildung von *pha zu sein, sondern eher eine Zusammenfügung des mit 'pha-' und 'gen-' intendierten Vorgangs. Das zeigt sich wiederum beispielhaft an den medialen Wortbildungen wie Präsenspartizipien: das $\phi\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ist, wie Aristoteles das

ausdrückt, ein zum $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ hin sich bewegendes $\gamma\iota\gamma\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. Doch weder das *pha noch das *gen erschöpfen völlig die von der Zeitidee geprägte Bedeutung der Wurzel *phy, die nur dadurch ganz zur Geltung kommt, daß das Werdende als ein "Sichzeitigendes" verstanden wird, in dem Sinne, daß es die Grenze seines Werdens in sich trägt: das $\phi\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ist bekanntlich nicht nur ein "Werdendes" ($\gamma\iota\gamma\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$), es ist zugleich und wesentlich auch ein "Vergehendes" ($\sigma\lambda\epsilon\theta\rho\omicron\nu$, $\phi\theta\alpha\rho\tau\omicron\nu$). Das Verbum $\phi\upsilon\epsilon\iota\nu$, das im gewöhnlichen wie auch im philosophischen Sprachgebrauch sehr früh mit $\gamma\iota\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ identifiziert wird, unterscheidet sich von diesem Verb anscheinend gerade in der etymologisch möglichen Zeitbedeutung der zugrundeliegenden Wurzel *phy, die im Verbum $\gamma\iota\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ erst dann zur Geltung kommt, wenn es dem Verbum $\sigma\lambda\lambda\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ gegenübergestellt wird. Das $\gamma\iota\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ allein ist sowohl in der altgriechischen Umgangssprache als auch im philosophischen Sprachgebrauch ein Synonym von $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ - sofern dieses Verb von jenem nicht ausdrücklich, wie bei Parmenides und in manchen Kontexten bei Platon, unterschieden wird, mit der Absicht, das schlechthinnige Ungewordensein von "Seinsmäßigem" zu betonen⁵⁰.

Heidegger sieht nun über diese Zeitinformation hinweg, obwohl er ganz genau und mit vollem Recht den synthetischen Charakter des $\phi\upsilon\omega$ erkennt, das in sich sowohl das $\gamma\iota\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ als auch von $\sigma\lambda\lambda\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ des des Seienden trägt⁵¹. Doch Heidegger ist erst relativ spät auf diese Interpretation von "Physis" gekommen und davon keinen weiteren Gebrauch gemacht, weil sein Interesse nach wie vor der Herausarbeitung des Sinns von "Wahrheit" als Unverborgenheit des Seins gilt. Er deutet zwar im Anaximander-Aufsatz das "Seiend-sein" des Seienden zeitlich als "jähle Weile", aber er überträgt diesen durchaus plausiblen Befund unbilligerweise auf Parmenides. Daß er Heraklit dann nur am Rande erwähnt, als den dritten, das "Seiende" denkenden Anfangsdenker, bedeutet lediglich, daß Heidegger für das eigentümliche Geschichtsverhältnis der betreffenden Schlüsselbegriffe der drei Vorsokratiker keinen Sinn hat. Durch die Angleichung der Positionen von Anaximander und Parmenides einerseits und von Parmenides und Heraklit andererseits neutralisiert Heidegger nämlich die von Parmenides vollzogene Reduktion der noetisch unerfaßbaren $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ auf das bezeugtermaßen noetisch

konstituierte εὖν und spielt der von Parmenides angestrebten Tilgung jeder Spur einer Ursprungsgeschichte des "Seins" geradezu in die Hände. Dabei kommt unmißverständlich sein eigentliches Interesse in den Vordergrund: Heidegger interessiert sich eigentlich nicht so sehr für Parmenides' Ausführungen über die "Selbstidentität" des "jetzt und zugleich einen und ungewordenen" εὖν, Ausführungen, die auch Heidegger hätten problematisch erscheinen müssen, sondern einzig für die Ausweisung einer wesentlichen "Zusammengehörigkeit" von Denken und Sein, in der sich das Sein dem Denken "aufgibt" oder, wie es im Anaximander-Aufsatz heißt - mittels des "Gebrauchs" des Seienden aushändig⁵². Anaximander ist der einzige Vorsokratiker, bei dem Heidegger den Gedanken vom "Geben" und "Sichgeben" von Sein "belegt" finden konnte, ohne aber Notiz davon zu nehmen, daß bei Anaximander genauso wie bei Heraklit das Thema des νοεῖν fehlt, und zwar nicht etwa deswegen, weil entsprechende Fragmente verloren gegangen wären, zumal nicht bei Heraklit.

Die Zusammenfügung von Anaximander, Heraklit und Parmenides ergibt bei Heidegger eine eigenartige Mehrdeutigkeit des Wortes "Sein": und zwar als "Sich-im-Gebrauch-des-Seienden-Geben" des Seins (Anaximander), als "Aufgehen-Lassen" des Seienden durch das Sein (Heraklit) und als "Zusammengehören" von Denken und Sein in der Lichtung der Wahrheit (Parmenides). Dadurch glaubt Heidegger eine - dem Sein anheimfallende - Geschichte des Seienden herausgestellt zu haben, die er anhand von Anaximander als das "Woher" und "Wohin" des "Seienden im Ganzen" (τὸν οὐτὼν, τοῦ παντός) formuliert. Diese Geschichte "des" Seienden ist aber eine Geschichte des Seins, was sich gerade und am besten am Parmenideischen εὖν zeigen läßt, in dem, wie Heidegger mit Recht betont, nicht vorerst "Seiendes", sondern "Seiendheit" im Sinne der unentbehrlichen "Seinsweise" des Seienden erkannt werden soll; in seinem irreführenden Stil nennt er sie allerdings Sein des Seienden und redet dabei an Parmenides vorbei⁵³. Dieser denkt nicht in derselben Weise und meint mit dem Ausdruck εἶναι (εἶπε-ναι) nicht das "Sein", so wie er mit dem Ausdruck 'τὸ εὖν' nicht das "Seiende" weder im Sinne eines konkreten einzelnen Dinges noch des "Seienden als solchen" meint. Heideggers Ausdruck "Sein des Seienden"

enthält eine für Parmenides unannehmbare Zumutung von Ursprunghaftigkeit des Seiendseins, was nach zweierlei Hinsicht problematisch ist: Sollte einerseits der "Ursprung" von "Seiend" ein Sein sein, so ist die Rede vom "Ursprung" sinnlos, weil "Sein" und "Seiendes" dasselbe bedeuten; wenn aber andererseits unter dem "Ursprung" von "Seiend" etwas anderes als eben "Sein" gedacht wird, dann ist dies für Parmenides nicht nur aus logischen Gründen (Tautologie) inakzeptabel, sondern aus onto-logischen, weil das "Andere", das selbst nicht "Sein" wäre, weder sein noch gedacht werden kann. Nun versteht Heidegger unter dem Ausdruck "Sein des Seienden" tatsächlich ein anderes "Sein" und bringt es bei Parmenides in der Verbalbedeutung des Präsenspartizips εὖν unter. Dieses "andere Sein" ist Heraklits φύσις bzw. das ποικύν des Anaximander.

Die Verwirrung, die Heidegger dadurch hervorgerufen hat, zeigt aber klar seine eigene Intention. Er versucht unter Beibehaltung des "Seins" als "Hauptwortes" der Philosophie das Begriffsgeschichtliche dieses Wortes abzuschütteln und dessen "konkreten" Sinn herauszustellen, um die "ontologische Differenz" zwischen "Sein" und "Seiendem" neuzubegründen. Die neue Grundlage bietet ihm uneingestandenmaßen das Parmenideische εὖν, von dem aus sich erst die Möglichkeit ergibt, das andere Sein thematisch zu machen, jedoch in wesentlich anderem Sinne und wesentlich anderer Weise, als Heidegger es ursprünglich wollte. Heidegger versteht das Parmenideische εὖν zwar richtig als verbalen Aspekt des Präsenspartizips von εἶναι, aber er redet umsonst von einem "nominalen" Aspekt dieses εὖν, weil dieser bei Parmenides nicht zur Geltung kommt. Das εὖν ist dort unmißverständlich die Seinsweise "der Welt im Ganzen" und die Gewährung ihrer "Ordnung", die die Welt überhaupt zur Welt werden läßt. Von einzelnen "Seienden", die in die Weltordnung hineingehören, redet Parmenides im Aletheia-Teil seines Gedichts nicht. Das heißt mit anderen Worten, daß Parmenides keine ausdrückliche Unterscheidung zwischen "Sein" und "Seiendem" in dem von Heidegger gemeinten Sinn macht. Das "Seiende" wird erst im zweiten Teil des philosophischen Gedichts zum Thema, und zwar wohl-gemerkt nicht unter dem Titel "Seiendes", sondern unter dem Sammelnamen 'το πᾶν'. Darin liegt für Parmenides ein prinzipieller Unter-

schied: ein einzelnes, unter die Bezeichnung 'τὰ πάντα' fallendes Ding könne nicht als "seiend" bezeichnet werden, solange dies nicht als seine Grundlage ausgewiesen worden ist. So hat entweder Anaximander sich in seinem ersten Fragment "falsch" ausgedrückt, oder ist die Verwendung des Ausdrucks 'τὰ πάντα' eine spätere Interpolation, weil nämlich vom Parmenideischen Standpunkt her ein Ding nicht 'εὖν' genannt werden kann, wenn es zugleich als "vergehendes" und "verderbliches" genommen wird, was hingegen bei Anaximander nach dem Wortlaut des berühmten ersten Fragments möglich ist⁵⁴.

Das Parmenideische "Seiendsein" zeigt sich deswegen als Grundlage jeglicher Möglichkeit, das "Seiende" im Einzelnen und als solches zu artikulieren. Es ist aber zugleich auch der Standpunkt, von dem aus der nichtseinsmäßige Ursprung des εὖν thematisch werden kann, ohne daß Parmenides selbst eine solche Thematisierung erlaubt hätte, weil es "vor", "neben" und "ausser" dem "seiend" nichts anderes gebe. Das "seiend" ist deswegen selbst nicht etwas neben einem Anderen, es ist vielmehr dieses "Andere" selbst als εὖν. In diesem "Als" liegt, wie bereits gezeigt, der noetische Ursprung des Parmenideischen εὖν, den Heidegger mit seiner Identifikation des εὖν mit φύσις und ἡρώων unkenntlich macht. Das "Als" ist für Heidegger das Parmenideische τὸ αὐτὸ im Sinne von "Zusammengehörigkeit" von Sein und Denken. Daran zeigt sich indirekt, daß Heidegger eine "Zusammengehörigkeit" von "Sein" und "Denken" nur unter Beibehaltung des Parmenideischen εὖν erzielen kann. Doch hier liegt seine "Fälschung" von Anaximander und Heraklit, weil für beide, zumal für Heraklit, die "Zusammengehörigkeit" anders aussieht als für Parmenides, und umgekehrt auch eine "Fälschung" des Parmenides, da für diesen das "Seiendsein" in einem als 'τὸ αὐτὸ' bezeichneten Verhältnis mit "Denken" gegeben ist, und nicht in der Weise eines "Sichgebens" für das "aufnehmende" Denken. Aufgrund der Sachlage bei Parmenides läßt sich nun näher zeigen, daß Heidegger mit seiner Interpretation der Weise, wie Sein und Denken "zusammengehören" unversehens eine hermeneutische Lücke eröffnet hat, anstatt sie zu schließen, wie ursprünglich verheißen. Das Parmenideische εὖν interpretiert er als die gesuchte Lichtungsstätte, an der sich das ursprüngliche Sein ("Physis") im "Gebrauch" (ἡρώων) des

Seienden "lichtet". Heidegger übersieht aber nahezu absichtlich, daß die genannte "Lichtung" in Wirklichkeit als noetische Vermittlung des Seins "geschieht" und nicht lediglich des Seienden. Er verkürzt damit die Komplexität der "ursprünglichen" philosophischen Situation um eine wichtige Dimension: nämlich um die des "gelichteten" Seins, die es überhaupt ermöglicht, von einem "verborgenen" Sein zu sprechen. Die Radikalität des Heideggerschen Eingriffs in das philosophiehistorische Material und sein eigentliches Interesse zeigt sich erneut daran, daß er die "vornoetische" Physis unter dem Titel "verborgenes Sein" thematisch machen will. Die Umformulierung der "Physis" zum "Sein" zeigt an, daß Heidegger sich von der Idee eines "Denkens" leiten läßt, das nur im Hinblick auf das "Sein" in das Verhältnis unmittelbarer Zusammengehörigkeit gebracht werden kann, ohne wahrnehmen zu wollen, daß gerade dieses Denken, das dem "Sein entsprechen" soll, das in Anspruch genommene "ursprüngliche Sein", die Physis, verlorengehen läßt. Mit anderen Worten, Heidegger bringt sich selbst mit der "Synkrase" der nicht zu identifizierenden Denkpositionen in die Lage, daß er mit zwei Seinsbegriffen ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und $\epsilon\omicron\nu$) operieren muß, die sich eigentlich gegenseitig ausschließen. Diese ambivalente Position beruht auf der von Heidegger nicht erkannten oder bewußt ignorierten begriffshistorischen Möglichkeit des Verhältnisses von $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und $\epsilon\omicron\nu$, eines Verhältnisses, dessen Thematisierung sich schon bei Aristoteles nachweisen läßt. Jene Verkennung ist aber ausschlaggebend geworden sowohl für Heideggers Beurteilung der Philosophiegeschichte als Geschichte der "Seinsvergessenheit" - ausgehend von Platon und Aristoteles - als auch für den problematischen Status seiner Idee eines "neuanfänglichen Seinsdenkens" und der darauf beruhenden Kritik am neuzeitlichen Subjektivismus. Dieser "Subjektivismus" zeigt seinen Ursprung schon in der von Heidegger selbst "ursprünglich" genannten Denksituation.

Entgegen Heideggers Annahme einer "ursprünglichen Zusammengehörigkeit" von Sein und Denken, die ein "Sichgeben" des Seins in die "entsprechende" Aufnahme durch das Denken bedeutet, wo also der Primat des In-Verhältnis-Tretens stillschweigend dem Sein zugesprochen wird, haben wir die Möglichkeit des von Parmenides als das "selbst" bezeichneten Verhältnisses von $\nu\omicron\epsilon\iota\tau\epsilon$ und $\epsilon\iota\pi\omega\iota$ im $\epsilon\omicron\nu$ re-

alisiert gesehen. Wenn der Ausdruck $\tau\omicron\ \epsilon\omicron\upsilon\tau\omicron$ nicht wirklich für das $\epsilon\omicron\upsilon\tau\omicron$ steht, so kann gleichwohl plausibel nachgewiesen werden, daß das Verhältnis von $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ und $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon\upsilon$ erst im ' $\epsilon\omicron\upsilon\tau\omicron$ ' verständlich wird. Die mit dem Präsenspartizip gegebene Form von 'sein', bezeichnet anscheinend die Reichweite des als $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon\upsilon$ gefaßten Denkens innerhalb der Grenzen eines Bereiches, in dem es sich als solches überhaupt artikulieren kann (vgl. ' $\dots\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon\ \omega\iota\ \pi\epsilon\phi\omicron\tau\iota\varsigma\mu\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\ \epsilon\varsigma\tau\iota$ '). Umgekehrt, es ist gerade und nur das $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon\upsilon$, das das $\epsilon\omicron\upsilon\tau\omicron$ als solches herausstellt, indem es dies von dem unaussagbaren, weil undenkbaren "nicht-seiend" abhebt. Die noetische Vermittlung des $\epsilon\omicron\upsilon\tau\omicron$ kann, wie bereits gezeigt, bei Parmenides nicht mehr direkt und einsinnig ausgewiesen werden, weil das $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon\upsilon$ - und das bezeugt Parmenides nachdrücklich - dem $\epsilon\omicron\upsilon\tau\omicron$ inhärent geworden ist und es dermaßen innerlich prägt, daß es, das $\epsilon\omicron\upsilon\tau\omicron$, für das $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ selbst zu halten ist. Deswegen kann die Geschichte dieser Vermittlung nicht mehr innerhalb des ersten Teiles des Parmenideischen Gedichts abgelesen werden, sondern ist ausserhalb dessen zu suchen, an seinem äußeren Rande. Einen Hinweis dazu gibt Parmenides selbst im bereits erwähnten Frgm.B 16, das dem verlorenen zweiten Teil des Gedichts angehörte. Parmenides nennt dort das $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ ausdrücklich das "Mehr" der physismaßigen Körperbildung und gibt auf diese Weise zu erkennen, daß sein Standpunkt der eines solchen "Mehr" sei.

Sollte nun, wie überwiegend angenommen wird, der zweite Teil von Parmenides' Gedicht eine Darlegung der falschen Vorstellung der unwissenden Sterblichen (worunter wohl Menschen im Allgemeinen wie auch die vermeintlich "weisen" unter ihnen gemeint sein können) enthalten haben, so kann diese Darlegung als die gesuchte Vorgeschichte der Parmenides selbst eigenen Position verstanden werden, weil Parmenides seine Position unter ausdrücklicher, obwohl negativer Bezugnahme auf andere mögliche, nicht beim Namen genannte konkurrierende Meinungen aufbaut und absichert. Zu diesen anderen Meinungen müssen notwendig alle uns bekannten und unbekannten Physis-Lehren gehört haben. Derartige Lehren können für Parmenides nicht stichhaltig gewesen sein, da sie, wie er es verstanden haben dürfte, bloß die Scheinbarkeit der sinnlichen Erfahrung mit "theoretischem" Anspruch geltend

und sich selber dadurch klärungsbedürftig machen. Aufgrund dessen erscheint Parmenides' Lehre von einem εὖν νοῦα im Hinblick auf die übrigen vorsokratischen Lehren über die Verfassung der Welt im Ganzen selbst ein ein "Mehr", zumal wenn sie allesamt unter dem Titel 'Περὶ φύσεως' bekannt geworden sein sollen. Denn so wie das νοῦα "das Mehr" der körperbildenden Physis genannt wird, ist auch das εὖν ein "Mehr" des Werdegangs der Gesamtheit der Dinge. Von ihm aus können, ausgehend von dem noetischen Modell des Denkens, wie es sich bei Parmenides findet, die Welt als Welt im Ganzen und die Welt Dinge im einzelnen thematisch gemacht, d.h. gedacht und genannt werden.

Das εὖν ist deswegen nicht mit einem Welt Ding, von dem das "ist" ausgesagt werden kann, identifizierbar, sondern es ist gleichsam das im Welt Ding gedachte und dessen Erkenntnis gewährende "Mehr", das mit dem νοῦα zusammenfällt als eine Art Zustand der Erkennbarkeit jeglichen Welt Dinges, so daß es erst von diesem "Zustand" her ein "Seiendes" genannt werden kann. Das dürfte die Grundlage des späteren philosophischen Wortgebrauchs sein, in dem die Bezeichnung "Seiendes" als Kategorie für jeden denkbaren, konkreten oder abstrakten Sachverhalt die zentrale Stellung eingenommen hat, wogegen dann für die Idee eines spekulativ "ersten" Seienden der Behelfsausdruck "Seiendes als Seiendes", "Seiendes als solches" oder "seiendhaft Seiendes" (Platon) geprägt werden mußte. Parmenides scheint jedoch mit seinem einfachen Ausdruck εὖν in dessen archaischem ε- noch der etymologische Ursprung sichtbar bleibt, die im Ausdruck οὐ γὰρ οὐν verfaßte Idee des Seienden als eines ἐμῶντος zu antizipieren, denn erst als εὖν könne das von den "Unwissenden" als "wahr" unterstellte φουρεῖον ein νοῦον sein. Das heißt aber keineswegs, das εὖν gehe als "Sein" dem Denken voraus, sondern lediglich daß es als solches noetisch konstituiert ist. Es heißt ferner, daß das νοεῖν, laut B 16 selber aus der Physis herrührend, das εὖν aus der Physis selbst erwirkt. Dies kann nun lediglich dadurch zustandekommen, daß das νοεῖν als ein "erfassendes" und "vernehmendes" Denken die mit φουρίξ benannte Macht des Werdens gleichsam "zum Stehen bringt", sodaß das Werdende als ein noetisch erfaßbares "Seiendes" "zustandekommt"⁵⁵. Dieser Werdeprozeß ist nur scheinbar ontologisch primär, denn es steht

nicht an erster Stelle die unmittelbare Existenz der Welt Dinge in Frage, sondern deren Ausweisbarkeit als "wahrhaft seiender", wie dies bei Parmenides an mehreren Stellen klar wird. Es handelt sich hier deswegen vorerst nur um die noetisch legitimierbare "Genesis" von Seiendem als Denkbarem schlechthin oder, wie noch genauer zu zeigen ist, als "Wißbarem". Darin wird sich nicht nur Parmenides' allgemeines Interesse an der Herausarbeitung eines als "philosophisch" zu charakterisierenden Denkens erweisen, sondern auch das Interesse an einem bestimmten Denkmodell, das sowohl den Anfang der Philosophiegeschichte als auch den des "wissenschaftlichen" Denkens markiert⁵⁶.

Dieser noetische Werdeprozeß kann insofern auch als ein ontologischer betrachtet werden, als in ihm eine "ontologische" Dimension des Seienden als eines ("zuvor") Werdenden verlorengeht: dessen Zeitcharakter. Parmenides fragt ausdrücklich, wie denn das "Seiend" je "gewesen" sein könne und wann es denn je "sein werde", wo es bloß "jetzt" ist (B 8.5). Die Eliminierung der Zeit, die dadurch zugestanden wird, daß das "Seiendsein" für "zeitlos" erklärt wird, kann jedoch nachgewiesen werden nur in der schrittweise sich vollziehenden noetischen Hervorbringung dieses "Seiendseins". Spuren, die den noetischen Charakter des genannten "Geschehens" verraten, finden sich in den hierher gehörenden Verformen von $\phi\omega\upsilon$ und $\epsilon\iota\pi\iota$; der Ursprung des $\epsilon\omicron\upsilon\upsilon$ in der $\phi\omega\upsilon\varsigma$ ist darin zu erkennen, daß die indikativischen Formen des Perfekts von $\phi\omega\upsilon$ ($\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\alpha$) aspekt- und bedeutungsmäßig dem Indikativ Präsens von $\epsilon\iota\pi\iota$ gleichkommt, da das Perfekt im Altgriechischen bekanntlich keine Vergangenheit, sondern einen Zustandsaspekt als Resultat einer bis zum "Jetztpunkt" andauernden Handlung kennzeichnet. Dieser Jetztpunkt ist für Parmenides das $\nu\upsilon\upsilon\epsilon\omicron\tau\iota$, in das das $\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\epsilon\upsilon$ eines zum Sein Werdenden fällt. Die Formen $\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\epsilon\upsilon$ und $\epsilon\omicron\tau\iota$ bedeuten grammatisch dasselbe, sind aber im Hinblick auf die Perspektiven des "Woher" und "Wohin" nicht dasselbe: $\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\epsilon\upsilon$ deutet auf die Vorgeschichte des für zeitlos erklärten $\epsilon\omicron\tau\iota$. Es ist dann nicht zufällig, daß Aristoteles, der sich ausdrücklich als "Prinzipienforscher" versteht, auffallend oft statt des einfachen $\epsilon\omicron\tau\iota$ den Ausdruck $\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\epsilon\upsilon\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ (od. $\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\epsilon\upsilon\gamma\iota\gamma\upsilon\mu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) gebraucht, was unbedeutend und zufällig erscheinen könnte, hätte er nicht seinerseits etwas von dem Gedankenspiel mit der Zeit

in seine rätselhafteste und wichtigste Formel $\tau\iota\ \eta\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ hineingebracht. Es ist gerade auch Aristoteles gewesen, der den richtigen Hinweis auf den Charakter des mit "Genesis" benannten Geschehens gegeben hat. Er nennt, wie oben gezeigt, die "Ousia" im Sinne von $\sigma\upsilon\ \eta\ \sigma\upsilon$ das $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$ und läßt dann den Werdegang des Seienden als eine diesem selbst inhärierende Geschichte seiner Erkennbarkeit zu stehen kommen. Die "Genesis" ist sodann eine Metapher für das Werden des "Seienden" zu einem $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\tau\omicron\nu$, welche Bezeichnung mit der des $\sigma\upsilon\ \eta\ \sigma\upsilon$ zusammenfällt. Dies aber nicht weil "Seiendes als Seiendes" zeitlos wäre, sondern weil es seinen zeitlichen Charakter aus Erkenntnisgründen aufgibt, d.h. auf einer anderen, epistemischen Ebene. Doch metaphorisch von einer Zeit reden kann man auch auf dieser Ebene, denn eine "zeithafte" Bewegung setzt in umgekehrter Richtung von diesem "abgelösten" Seienden ein und wird als Prozeß der Erkenntnis dargestellt⁵⁷.

Diese Situation, die sich bei Aristoteles in aller Komplexität zeigt, ist in einfacher, aber nicht deswegen primitiver Form durch Parmenides vorweggenommen worden. Bei ihm zeigt sich nämlich noch eindeutiger als bei Aristoteles - obwohl das ganze Problem erst bei diesem transparent wird -, daß das eigentliche Ferment der Herausbildung von "Sein" das $\nu\omicron\epsilon\tau\iota\nu$ ist. Es ist nämlich das aus dem "natürlichen" Werdeprozeß als das "Mehr" dieses Prozesses "Abgelöste" ($\chi\alpha\upsilon\delta\iota\omicron\tau\omicron\nu$), das ein über das zeitliche Geschehen hinausragendes $\epsilon\omicron\nu$ überhaupt herauszustellen vermag, weil es sich aus seiner "Ablösung" heraus auf die Welt im Ganzen in direktem Bezug bzw. in ein "aufnehmendes" Verhältnis bringen kann. Die sog. "Lichtung" des Seins in die Unverborgenheit des "Seienden im Ganzen", wie Heidegger dieses "Geschehen" vom Sein her darstellt, ist in Wirklichkeit die Leistung eines als projektiv-eingreifend konstituierten Denkens. Heidegger versteht es als rezeptives Entgegennehmen einer dem Sein selbst entstammenden Lichtung der Orte seiner verborgenen Gegenwart⁵⁸. Doch schon die auf Parmenides unmittelbar folgende Denktradition hat erkannt, daß der ontologische Status des Seienden nicht einem übermächtigen Sein entstamme, sondern daß über diesen Status wesentlich gnoseologisch entschieden werde und daß dabei ein "Maßstab" zur Geltung komme. Der

traditionell behauptete Primat des Seins vor dem Denken in der antiken Philosophie ist keine schlicht falsche Annahme, aber er ist nur scheinbar, weil sich das Denken als mitkonstituierend im ontologischen Sinne zeigt, und zwar erklärtermaßen. Die "Sache" Sein ist schon für die ersten Nachfolger des Parmenides das Wort "Sein"⁵⁹.

Heidegger dagegen umgeht mit seiner Interpretation der anfänglich denkenden Vorsokratiker nicht nur die an sie anknüpfende Geschichte der Ontologie seit Platon und Aristoteles, sondern genauso schon die früheste Phase des antiken Denkens, die die "Ursprünglichkeit" von Sein beargwöhnt. Die mißtrauischen Philosophen sind in derselben Weise von Heideggers Deutung betroffen wie die "Anfangsdenker"⁶⁰. Seine vereinheitlichende Vorgehensweise ist eindeutig durch die Idee von der ἀληθεια geprägt, so daß er die ganze Komplexität der Verhältnisse lediglich unter dem Aspekt eines Entbergungsgeschehens als eminent ontologisches Ereignis sieht. Wiewohl es Heidegger darauf ankommt, eine unauflösliche "Zusammengehörigkeit" von Sein und Denken aufzuweisen, kann diese "Zusammengehörigkeit" gleichwohl nur insofern zustandekommen, als sich das Sein dem Denken - indem es selbst verborgen bleibt - in der Entborgenheit des Seienden, das Denken "heisend", aufgibt. Angenommen, dies Verhältnis von Denken und Sein sei wesentlich vom Sein her zu bestimmen, so kann es nicht mehr Zusammengehörigkeit beinhalten, denn das Sein kann als das (eigentlich) Bestimmende ausbleiben. Das ist bei Heidegger denn auch in der Tat der Fall und darin liegt der Kern seines "Seinsdiskurses": das "Sein" bleibt selbst verborgen, so daß die "Zusammengehörigkeit" nur noch als einsinnige "Zugehörigkeit" des Denkens zu einem nicht staattfindenden Verhältnis verstanden werden muß. Das "ursprüngliche Sein", das Heidegger aus der vergessenen Vorgeschichte der metaphysischen Denkart zu retten bemüht ist, bleibt in der Tiefe, weil Heidegger es sich versagt, die Leiter der sukzessiven noetischen Verdrängung des nicht-noetischen "Seins" wahrzunehmen. Er greift dagegen nach dem νοεῖν, um die "Ankunft" des Seins "denkend" entgegenzunehmen, muß aber diese Ankunft selbst in das "Nie" hianschieben; er will nicht wahrhaben, daß dies Ausbleiben nicht dem Sein zuzuschreiben ist, sondern dem als νοεῖν verstandenen Denken. Heidegger knüpft nämlich an Parmenides'

Idee vom "Seinsdenken" an, ohne zu merken, daß das νοηµα für Parmenides das "Mehr", d.h. das "Abgelöste" des "Seins" ist, und versucht dieses Denken in der ursprünglichen "Selbigkeit" mit Sein zu sehen. Das von Heidegger in Anspruch genommene "Sein" wäre für Parmenides dagegen vornoetisch gewesen. Das heißt: das εον kann ein 'αληθες' sein, weil es als εον je schon νοηµα ist. Die "Lichtung" des Seins ist kein ontologisch vorausgehendes Geschehen, dem das Denken erst entsprechen müßte, um sich in ein Verhältnis zum Sein zu bringen, sie ist vielmehr die noetische Herausstellung des "Seins" aus einem vornoetischen "Vorliegenden", aus dem das Denken seinerseits als ein ablösbares "Mehr" hervorgekommen sein muß.

Das νοεiv gehört somit selbst in die Entstehungsgeschichte des εον hinein und zeigt sich genauso produktiv wie ein sich in die Entborgen-des Seienden "gebendes" Sein. Die sogenannte "Lichtung" ist nun tatsächlich ein "ontologisches" Geschehen, doch nicht als "Seinslichtung", sondern nur insofern, als das onto-logisch Zustandegekommene ein onto-logisch Ausweisbares ist. Nur auf diese Weise läßt sich der doppelte Aspekt der mit αληθεια aufgekomenen Wahrheitsfrage verstehen: nämlich als "Lichtung" des εον im Sinne des transzendentalen Horizontes jeder Aussagbarkeit des Seienden und als das ausgesagte Wahre selbst. Beide Aspekte fallen paradigmatisch in die Parmenideische Aussage 'εστι' zusammen, einem Wort, das zugleich als Voraussetzung jeder Aussagemöglichkeit und als erstmögliche Aussage erscheint: eine Art "absolutes Prädikat"⁶¹. Doch das existentielle εστι kann lediglich dadurch zum Prädikat werden, daß es noetisch konstituiert ist: das εον ist nämlich bei Parmenides ein οστος nur, weil es je schon ein νοητον, oder, wie es genauer heißt: das νοηµα ist ein πεφανοµενον im εον (B 8.35).

Die dreifache Gestalt, in der sich der mit 'εστι' verlaubliche Gedanke zeigt, nämlich als seiend-denkbar-aussagbar (εον-νοητον-οστος), ist das erste Zeugnis der erstaunlichen Produktivität des νοεiv, das immer neue /Sprach-/ Formen des Kerngedankens zustandebringt. Wir haben gesehen, daß das einfache 'ist' sich in vielerlei Aussagen mit gleicher Bedeutung umwandeln läßt, deren Informationswert jedoch nicht vollkom-

men identisch ist. Es können nämlich nicht nur positive Aussagen entstehen, sondern auch negative, die ein wesentlich anderes Licht auf den ganzen Gedankenvorgang werfen, als gewöhnlich angenommen wird. Das "abgelöste" noetische Denken zeigt sich als Grundlage, ja Ausgang eines "abstrakten" Prozesses der Begriffs- und Aussagebildung, eines Prozesses, der nicht nur positive, sondern auch negative, Thesen als widerrufende Formen der ersteren, und umgekehrt, hervorbringt - also in einem Verhältnis gegenseitiger Unterscheidung, was Parmenides dann mit dem Ausdruck 'κρίναι λόγῳ' benennt. Wiewohl diese negativen "Produkte" allein als "Nebenprodukte" ausgegeben werden, die lediglich dazu dienen, die positive Hauptthese in ihrer Ausschließlichkeit ex negativo zu bestätigen, gehören sie in die Geschichte der Entstehung der Hauptthese selbst hinein und decken dadurch deren Ursprung auf. Das "Positive" (das "Sein") ist daher kein Ursprüngliches, es unterliegt vielmehr einer Vermittlungsgeschichte durch das Denken und kann nicht einer "Parthenogenese" entspiungen sein. Das Denken, das das Positive mit seiner Negation produziert, verrät vielmehr, daß der onto-genetische bzw. ontogeschichtliche Prozeß eine Vermittlungsgeschichte des "Positiven" durch das "Negative" als dessen eigenes "Anderes" darstellt, und tritt selbst mit dem Anspruch auf, der "Ontogenese" im nachhinein (im Sinne einer nachträglichen Benennung des Zustandegekommenen) entgegenzukommen, um sie nestlos und unwiderruflich zu vertreten. Heidegger versucht die auf diese Weise aufgekommene "metaphysische" Denkweise dadurch rückgängig zu machen, daß er dem "geschichtslosen" Sein der Metaphysik ein geschichtliches gegenüberstellt, das aber der von ihm ausgehenden "Schickung" von Geschichte selbst kaum unterliegt. Diese Denkrichtung setzt eine interpretative Neutralisierung des projektiven Denkens und dessen Verwandlung in ein rezeptiv-aufnehmendes Denken der Seinsschickung voraus. Diese "Neufundierung" des Denkens beeinträchtigt aber nicht die Ursprünglichkeit des Seins, im Gegenteil.

Diese Ursprünglichkeit läßt sich deswegen nicht bei Parmenides ausweisen, weil, wie gezeigt, dessen "anfängliches" Denken mit der Seinsthese auch die Frage des "Nichtseins" des Seienden mit aufkommen läßt. Heidegger beläßt das unkommentiert, zeigt aber seine Unzufriedenheit

dadurch, daß er nach Heraklits "Physis" als dem "eigentlichen", "erst-anfänglichen" Sein greift. Die Physis kann zwar mit gewissem Recht "sich verbergendes Sein" genannt werden, aber sie läßt sich nicht in ein Zusammengehörigkeitsverhältnis zum "noetisch" gefaßten Denken bringen und deswegen eigentlich auch nicht mit "Sein" benennen. Heidegger sieht anscheinend nicht, daß gerade das $\nu\omicron\tau\iota\nu$ die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ zum "Nichtsein" macht, indem es sie ihrer produktiven Macht beraubt: während "ontologisch" nur das eine, zeit- und geschichtslose "Sein" zugelassen ist, häufen sich auf der noetischen Ebene positive und negative Prädikate, von denen die letzteren zwar für unzulässig erklärt werden, dafür aber den Argumentationszwecken durchaus zugutekommen. Ontologisch geht dabei die Zeitdimension des "positiv Seienden" bzw. dessen immanent gegebene Negation verloren. Als eine Art Ausgleich kommt im "Nichtsein" als bloß noetischer These dieselbe Negation des "Seins" zum Vorschein und ineins damit der Vermittlungscharakter der sogenannten "Lichtung". In dieser Vermittlung des Seins liegt der Ursprung des Seinsdenkens als eines Denkmodells und nicht dessen schlechthinige Ursprünglichkeit. Angesichts der Verhältnisse, wie sie innerhalb des Parmenideischen Gedichts herrschen, wie auch der Bezugnahmen auf Parmenides' philosophische Kontrahenten kann von einer Ursprünglichkeit nicht die Rede sein.

Heidegger versucht eigenartigerweise das von Parmenides entworfene "aufnehmende Denken" sich zuzueignen, ohne die ontologischen Konsequenzen berücksichtigen zu wollen, die sich aus einem derartigen Denkentwurf wie dem Parmenideischen $\epsilon\omicron\nu$ ergeben. Was Heidegger seinerseits unternimmt, ist nicht eine Auseinandersetzung mit dem Projekt eines noetischen Denkens, sondern eine Umdeutung der daraus erfolgenden Seinsidee. Er versteht das Parmenideische $\epsilon\omicron\nu$ entweder als "Entborgenheit" ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) des "sich verbergenden Seins" ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) oder als das sich in die "jahe Weile" des Seienden, sie "gebrauchend", gebende Sein ($\tau\omicron$ $\chi\rho\epsilon\omega\nu$). Wenn Anaximander, wie Heidegger sagt, Vorgänger von Parmenides und Heraklit ist, dann besagt diese Heideggersche Interpretation des $\epsilon\omicron\nu$ des Parmenides, daß Heraklit und Anaximander sich in Parmenides vereinigen. Das ist aber keineswegs der Fall. Aufgrund der Resultate unserer bisherigen Analyse von Heraklit und Par-

menides läßt sich in einem weiteren Schritt noch genauer zeigen, daß der prinzipielle Unterschied zwischen diesen zwei archaischen Philosophen nicht nur in der Aufstellung dieser oder jener Hauptthese besteht, sondern in ihrer jeweiligen Denkweise. Wenn tatsächlich angenommen werden soll, daß das philosophische Denken mit Parmenides seine maßgebliche Gestalt erreicht hat (so K.Heide), dann stellt sich die Frage nach dem Charakter und dem Stellenwert eines Denkens, das weder "Sein" noch "Nichtsein" der Welt als solcher behauptet, sondern diese "Welt" in ihrer Entstehungsgeschichte, in die es selbst hineingehört und die es nicht als seinerseits ein "Mehr" ihrer überragt, gelten zu lassen versucht. Heidegger hat das Parmenideische $\nu\alpha\lambda\upsilon$ gleichsam als Danaergeschenk sich zugeeignet; mit ihm kommt er an dies andere Denken nicht mehr heran, so sehr er dies bis zum Ende seines Philosophierens immer wieder versuchen wird.

3. "Gebrochene" Ursprünglichkeit

Die zuletzt gestellte Frage nach dem Charakter und dem philosophischen Status von Heraklits Denken, das seit der frühen Antike als besonders "dunkel" galt, bezieht sich aber um nichts weniger auch auf Parmenides, da seine eindeutige und unmißverständliche These "Es ist" nicht so sehr der Welt als solcher gilt, sondern vielmehr eine Interessensphäre des mit der Herausstellung der Seinsthese behaupteten Denkens markiert. Das läßt sich daraus entnehmen, daß das "Hauptwort" des Parmenides, $\epsilon\omicron\upsilon$, in Wirklichkeit ein noetisch ausgewiesenes Bild der Welt im Ganzen darstellt und derartiges wie "Welt im Ganzen" überhaupt nur mit $\epsilon\omicron\upsilon$ thematisch machen kann. Dieses Parmenideische Wort ist daher als "onto-logische" Kategorie das richtige Pendant des "absoluten" $\epsilon\omicron\tau\iota$, mit dem Parmenides die extremen Pole der zu zerfallen drohenden Welt ('werden' - 'vergehen') gleichsam auf einen "Nullpunkt" zurückzuführen versucht; von ihm aus zeigt sich der "Zerfall" als ein illusorisches und hinfälliges Bild der Welt. Das $\epsilon\omicron\tau\iota$ ist somit der Ort der Transparenz, wo sich das Bild der Welt nicht auf

irgend eine Weise zeigt, sondern denkmäßig geprägt wird: das εὖν ist für das Denken transparent gewordene und insofern "wahre" Welt (το ἀληθές), weil es in sich schon vonνα ist. Dieses Geflecht ist Grundlage der mehrfachen Bestimmbarkeit des Parmenideischen Hauptontologems, die selbst als Grundlage für einen weiteren Schritt dient: nämlich für den der mehrfachen Aussagbarkeit eines ein-fachen Kerngedankens, dessen "Einfachheit" überhaupt als Voraussetzung jeglicher Aussagbarkeit dargestellt wird; wie Parmenides beteuert, muß es "undenkbar" und "unaussagbar" sein, "daß es /auch/ nicht ist". Das εὖν ist deswegen sowohl denkmäßig als auch sprachlich eine Neutralisierung jener Polarität, die Parmenides auf ihre gegensätzlichen Elemente 'werden' und 'vergehen' reduziert, um sie eindeutiger für ontologisch und noetisch nichtig erklären zu können.

Es ist dies aber dieselbe Polarität, die Heraklit im Gegensatz zu Parmenides als solche aufrechterhalten, thematisieren und sie noch positiv mit einem Namen zur Geltung bringen kann, nämlich als βούσις . Dieses Wort scheint für Heraklit jene "natürliche" Bezeichnung des von ihm intendierten Sachverhalts zu sein, in dem die Gegensätze keine "absoluten" Gegensätze sind, sondern ein "sich zusammenfügendes Differierendes". Wie ist das nun denkmäßig nachvollziehbar? Heraklit scheint dem philosophisch maßgeblich gewordenen Kriterium von Denken nicht zu entsprechen.

Das ist nun nicht nur eine mögliche Annahme, sondern das Endergebnis des Heraklit-Teiles der bereits erwähnten großen und verbindlichen Studie Klaus Helds über die Anfänge der Philosophie bei Heraklit und Parmenides. Held hat in dieser Arbeit überzeugend nachweisen können, worin Heraklit und Parmenides als interessanteste Figuren unter den frühen Vorsokratikern übereinstimmen. Es kam ihm hauptsächlich darauf an zu zeigen, daß das "philosophisch-wissenschaftliche" Denken in expliziter und ausführlich begründeter Selbstunterscheidung von dem nicht-philosophischen bzw. nicht-wissenschaftlichen oder gar "vorphilosophischen" und "vorwissenschaftlichen" Denken der "Vielen" (Heraklit) bzw. der "Sterblichen" (Parmenides) zustandekomme. Helds interpretativer Ansatz, der in seinen phänomenologisch detaillierten Analysen voll zur Geltung kommt und sich als zuverlässiges Unterscheidungskriterium

im Hinblick auf die von Heraklit und Parmenides kritisierten "Meinungen" zeigt, wirkt allerdings problematisch, wenn man sich klar macht, daß die ganze Studie nahezu unausweichlich zu dem bereits genannten Resultat hinsichtlich Heraklits führt: Heraklits Denkentwurf sei hinsichtlich einer philosophischen Selbstkonstituierung wegen seiner immanenten Uneindeutigkeit gescheitert. Held sieht jedoch nicht, daß dieses Resultat dadurch vorentschieden ist, daß sein Interpretationsschema, das in der Formel "philosophisch-wissenschaftliches Denken" eindeutig definiert wird, auf Heraklit nicht anwendbar ist und daß dieses Schema nicht differenziert genug entworfen ist, um den Unterscheidungsprozeß innerhalb des "philosophisch-wissenschaftlichen" Denkens zu erfassen, einen Prozeß, der für das "Denken" nicht weniger entscheidend ist als dessen Unterscheidung "nach außen". Die "innere" Unterscheidung des philosophischen Denkens, die seit dessen Anfang festgestellt werden kann, dürfte für eine phänomenologische Besinnung, wie Held seine Studie im Untertitel nennt, nicht von geringerem Interesse sein, läßt es sich doch zeigen, wie unterschiedlich sich dieser innere Prozeß auf das Verhältnis der jeweiligen philosophischen Denkentwürfe zu der sogenannten "vorphilosophischen Lebenswelt" auswirkt, worauf es Held selbst insbesondere ankommt. Der Unterschied zwischen Heraklit und Parmenides, den Held zwar nicht leugnet, aber dafür auf die Differenz im "Temperament" und in der Ausdrucksweise hin geradezu trivialisiert⁶², ist weitaus entscheidender. Schätzt man nämlich Parmenides' Denken des Seienden als seiend (eine sehr treffende Formulierung Helds) als philosophisch-wissenschaftlich ein, so trifft das auf Heraklit nicht mehr zu. Umgekehrt kann mit gleichem Recht behauptet werden, daß Heraklits Vorteil gerade darin besteht, daß er in Helds phänomenologische, durch das Interesse am "wissenschaftlichen" Charakter des (philosophischen) Denkens geprägte Option nicht hineinpaßt. Der Grund dafür liegt in einem "noch-nicht-theoretischen" Gepräge des für ihn charakteristischen "Philosophierens".

Wir konnten zeigen, daß Heraklits Bedeutung für die Geschichte des Denkens nicht lediglich in seiner eigenartigen Lehre besteht, die tatsächlich eigenartiger ist als die übrigen bekannten Lehren der Vorsokratiker, aber immerhin eine konkurrierende Lehre unter anderen aus-

macht. Seine Bedeutung zeigt sich vielmehr darin, daß für Heraklit ineins mit dem sogenannten "Sachverhalt" auch das diesen Sachverhalt herausstellende Denken problematisch wird. Parmenides beruft sich dagegen auf ein für ihn unantastbares und unproblematisches *νοεῖν*, das die gesuchte Grundlage für die vernichtende Kritik der "Doxa" abgibt. Diese Haltung ist für die ganze Nachkommenschaft das bevorzugte Modell geworden, wohlgemerkt aber nicht für die problematisierende, Heraklit ähnliche Figuren der Philosophiegeschichte wie etliche Sophisten oder etwa Nietzsche. Für Heraklit ist nämlich nicht nur das "uneinsichtige" und mutmaßliche Denken anderer, die er als "viele" und "manche" apostrophiert, problematisch, sondern das Denken als solches, da es nicht von dem Sachverhalt abgelöst werden könne, den es herausstellen soll. Diese Unablöslichkeit des Denkens kommt bei Heraklit zunächst dadurch zum Vorschein, daß Heraklit nicht so sehr von einem "Denken" wie vom "Logos" spricht. Angesichts der Uneindeutigkeit des Wortes ist die Situation bei Heraklit beinahe ungreifbar oder unan-gebar: das vermeintlich Unausgesagte der Aussage ist immer schon das Aussagende selbst, und somit das Sich-selbst-aussagende, und dies "bei allen und bei jedem", obwohl niemand dessen gewahr werde. Heraklit, der dies zu gewahren scheint, wird diese Situation dadurch zum Verhängnis, daß sein Logos für eine private Rede gehalten wird, wogegen er sich dann emphatisch wehren muß, hat er doch seinerseits die "Idiotie" der Uneinsichtigen verurteilt (vgl. B 2). Aber den anderen wird die von Heraklit erkannte Situation dadurch zum Verhängnis, daß sie nicht einmal so weit kommen, sie zu erkennen. Diese unmögliche Lage bringt Heraklit zwangsläufig dazu, ein abgelöster *ἰδιώτης* zu bleiben, obwohl gerade er sich bemühte, das allen Gemeinsame zur Sprache zu bringen. Paradigmatisch hierzu ist neben dem bereits zitierten Fragment B 50 das Fragment B 108:

Ὅσοι μὲν λόγους πικροῖα σὺ δέεις ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε
γινώσκειν ὅτι σοφὸν ἐστὶ πάντων κεραιόμενον.

Verglichen mit dem zweiten Teil des Fragments B 50 ('... *ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἐν παντί εἶναι*') erscheint das in B 108 Gesagte erstaunlich verwirrend, was sich auch an den *Übersetzungen und Deutungen dieses Fragments zeigt⁶³. Die Art, wie die vermeintlich sachliche philologische Wissenschaft gegen das vorliegende historische Material ver-

stößt, ist geradezu ein Fall von Unverantwortlichkeit zu nennen. Man ist sich einig in der trivialen Annahme, Heraklit behaupte in B 50, alles sei eins (während es genau umgekehrt lauten kann: "Eins ist alles"), und das Fragment B 108 versteht man entweder ziemlich einheitlich so, als hätte Heraklit das "Weise" als ein "Abgesondertes" behauptet, oder man erklärt das Fragment für unecht. Dadurch wird lediglich bestätigt, daß sich Heraklits Aussage auch noch an seine modernen Deuter anwenden läßt⁶⁴. Dieser vollkommene interpretatorische Fehlschlag, das Weise sei ein von allem Abgesondertes, beruht nicht lediglich darauf, daß man nicht versteht, was Heraklits Wort σοφον zu bedeuten hat, oder daß man nicht genau weiß, wie die zwei Wörter σοφον und κερυριόμενον aufeinander zu beziehen seien, sondern auch darauf, daß Heraklits Aussagen von einem viel zu äußerlichen Standpunkt her betrachtet werden. Man löst nämlich einzelne Wörter heraus und versucht, aus der lexikalischen Bedeutung des jeweiligen Wortes den Sinn einer ganzen Aussage zu erschließen, während die Aussagen selbst alles andere als "gewöhnlich" sind. Ein Heraklit besser gerecht werdender Zugang scheint genau das Gegenteil zu erfordern: zur genaueren Bedeutung eines Wortes läßt sich offensichtlich nur dadurch kommen, daß man die ganze Aussage durchgeht, da der sogenannte Sinn nur in derer "Konfiguration" zu liegen scheint. Tut man dies, dann zeigt sich, daß das Wort σοφον im Fragment B 50 genau an der Stelle zu finden ist, die ihm Bedeutung verleiht, daß das Wort gleichsam als ein "Platzhalter" im Satz die mit ihm besetzte Stelle charakterisiert. Es wird dann deutlich, daß die so zustandegekommen gedachte Bedeutung von σοφον die Aussage des Fragments B 108 dermaßen innerlich bedingt, daß sie inhaltlich und formal-grammatikalisch als dessen Explikation erscheint.

Im Fragment B 50 steht das Wort σοφον nämlich an der Nahtstelle zweier Aussagehälften und verzeichnet geradezu "topologisch" die gegenseitige Bezogenheit der darin enthaltenen Sachverhalte: 'λογον ακουσαντας' und 'εν παντα ειναι'. Die Explikation des intendierten Gedankens verdichtet sich bei Heraklit in diesem Fragment dadurch, daß der Sachverhalt der ersten Hälfte des Fragments ähnlich wie im ersten Satz des Fragments B 1 den Namen "Logos" trägt, d.h. zugleich das Zeichen und das Bezeichnete ist, jetzt aber nicht disjunktiv, sondern

"homologisch" auf den Gedanken der zweiten Satzhälfte bezogen wird. Das ganze Fragment B 50 gewährleistet dadurch den Aufschluß darüber, was mit dem Wort "Logos" angedeutet wird (nämlich: 'ἐν παντί εἶναι') und wie das vollzogen wird (ὁμολογεῖν). Das "Was" und das "Wie" des Logos kommt somit im Wort σοφόν zum Vorschein, in dem die zwei Seiten der Welt, die "subjektive" und die "objektive", wie es in Kommentaren zu diesem Fragment unterstellt wird, ihren Zusammenhalt finden. Das σοφόν scheint die "weise", "ethoshafte" Zwischen-Stelle der Zusammenfügung von kontrastiven, aber "homologisch" aufeinander bezogenen Sachverhalte zu sein. In B 108 heißt es dann entsprechend: 'σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον', wobei das Präsenspartizip 'κεχωρισμένον' das Bild eines "auf sich hin Versammelten" suggeriert, und nicht so sehr eines "Abgesonderten". Dafür hätte es mit Wahrscheinlichkeit 'χωριστόν' lauten müssen. Heraklit bedient sich jedoch viel vorsichtiger gewählter Ausdrücke, als es die philologische Kritik wahrhaben möchte. Das σοφόν ist ein κεχωρισμένον nicht nur in "ontologischem" Sinne, was man mit der Übersetzung "Abgesondertes" hauptsächlich impliziert, sondern ein "Sich-versammelt-habendes", und dies sowohl ein solches der Welt im Ganzen als auch der Aussage. Es wiederholt sich mit diesem Wort die bereits erkannte Zweideutigkeit des "Logos", indem sie explizit auf "Logos" zurückbezogen wird: ὁμολογεῖν.

Es gibt deswegen keinen plausiblen Grund, die sog. 'ἁρμονία ἀφανής' von der 'ἁρμονία φανερά' zu trennen, denn Heraklit zieht zwischen ihnen keine ontologische Trennungslinie, erst recht keine, wie beispielsweise Kranz sie in seinem bereits zitierten Kommentar annimmt. Es ist vollkommen ausgeschlossen, daß Heraklit unter der "unsichtbaren Harmonie" eine "göttliche", im "Logos" oder im "Einen" verkörperte Einheit im Gegensatz zur "sichtbaren Harmonie" als "irdischer Dissonanz" (Kranz) meinen könnte, weil er dann keinen Grund gehabt hätte, beide Sphären als "Harmonia" zu bezeichnen. Kranzens Kommentar impliziert, daß Heraklits Rede vom ἐν - πάντα dasselbe bedeutet wie Parmenides' Lehre vom ἐν, obwohl der doch kaum zu verfehlende Unterschied zwischen ihnen schon darin offenbar wird, daß Heraklit sich für die Bezeichnung der "Welt im Ganzen" vorwiegend des plurale tantum 'τὰ πάντα' bedient, während Parmenides ausschließlich das sin-

gulare 'το πᾶν' verwendet und es immer auf das 'εἶν' bezieht. Unter dem Ausdruck 'εἶν' versteht Heraklit hingegen die Zusammenfügung des Differenten. Darin liegt die gesuchte Sinneinheit zwischen den Fragmenten B 50 und B 108, die man gewöhnlich im transzendenten Charakter des "abgesonderten Einen" sieht, was der Inhalt des Heraklitischen σοφόν gewesen sein soll. Wie weitimmanent das mit diesem Wort Bezeichnete ist, zeigt schon die Tatsache, daß es seinen "Ort" bereits in der Aussage, also in der "ontischen" Sphäre, innehat. Es ist allem Anschein nach für Heraklit der Ort, wo die unsichtbare Harmonie eine sichtbare wird.

Das Bild eines Transparent- oder Offenbarwerdens macht jene gefährliche Ähnlichkeit und Nähe zwischen Heraklit und Parmenides aus, die Heidegger dazu verleitet hat, das Heraklitische σοφόν mit Parmenides' Rede vom ἀληθές gleichzusetzen, ja zu identifizieren. Seine Aletheia-Option sieht Heidegger dadurch gestützt, daß das σοφόν etymologisch mit dem Stamm σᾶφες verwandt sein kann⁶⁵; er sieht aber gleichzeitig darüber hinweg, daß Heraklit das Wort ἀληθές nur an einer Stelle gebraucht, und daß gerade diese Stelle eine Identifikation von σοφόν und ἀληθές nicht zuläßt. Die Stelle ermöglicht die Einsicht, daß ein Verhältnis zwischen ihnen besteht, wonach das σοφόν weitaus komplexer ist und das ἀληθές als einen seiner Aspekte enthält. Das Wort σοφόν gehört zu einer paronymisch strukturierten Lexemengruppe, die alles bezeichnen kann, was sich "weise" nennen läßt: "weise Rede", "weiser Blick", "weise Tat", "weiser Sachverhalt" und "weiser Mensch". Diesen paronymischen Wortgebrauch teilt Heraklit erwiesenermaßen mit der zeitgenössischen Literatur, er zeichnet sich aber auch dabei durch eine besondere Einstellung zum Gewöhnlichen aus.

Laut historischen Berichten über die frühe Antike hat man nicht nur die "sieben Weisen", sondern auch die ersten "Naturphilosophen" mit dem Wort σοφός (oder auch σοφιστής) benannt, doch da Heraklit sich geweigert haben soll, die ihm gebührende Ehrenfunktion des Priesters in der Stadt auszuüben, und sich statt dessen in die Einsöde des Tempels zurückgezogen hat, ist daraus zu schließen, daß er sich mit seiner unweisen Umwelt nicht abzufinden vermochte wie die

anderen "Weisen". Heraklit paßt deswegen kaum noch in das archaische Bild eines "weisen Mannes", jedenfalls nicht in das eines "angenehmen" oder "an-/zu-/sprechenden". Das läßt sich vielleicht mit Heraklits aristokratischer Arroganz und Exklusivität und seinem, wie man gerne annimmt, daher rührenden Haß gegen die Demokratie belegen, aber diese Erklärung erklärt ihrerseits so gut wie nichts. Von Heraklits möglichen Motiven, sich so zu verhalten, wie man berichtet, spricht eher die paradoxe Situation, in der er sich befunden hatte. Seine "bissigen" Bemerkungen über die Ephesier deuten unmißverständlich darauf hin, daß er nicht nur den Anspruch auf die Erklärung der "natürlichen" Welt erhob, sondern auch auf die der "politischen" Welt. Sein Rückzug aus der Stadt in deren unmittelbare Umgebung, in die Nähe des Tempels der Artemis, ist wegen seines globalen Anspruchs auf die Kritik der sich nicht "homologisch" verhaltenden Menschen alles andere als Selbstgenügsamkeit eines "weisen Philosophen", der sich nur um "himmlische" Angelegenheiten kümmert. Heraklit scheint mit den archaischen "Weisen" das Interesse am konkreten politischen Leben zu teilen, jedoch nicht ihre "Einstimmung" in diese Welt. Diese negative Position Heraklits verschärft sich dadurch, daß er auch dann, wenn er auf eine Frage positive Antwort zu geben scheint, nur dem Unverständnis und der Verwunderung der Mitbürger begegnete. Der Konflikt zwischen Heraklit und seiner Stadt, die für die antike hellenische Welt die grundlegende Form des physischen und sozialen Daseins eines jeden Einzelnen darstellt, besteht nicht so sehr in seinem Sich-Zurückziehen in die Nähe des Tempels ausserhalb der Stadt, denn der Tempel soll ja selbst in den Umkreis, in die Einheit der Polis gehört haben⁶⁶, sondern vielmehr in einem Kommunikationsbruch, der so tief gereicht haben wird, daß die Ephesier Heraklits direkte Äußerungen über den Zustand, in dem Heraklit sie gesehen hat, nicht verstanden haben. Sie sind, anscheinend durch seine Antworten und Gesten verblüfft, davongegangen, die von ihnen verlangte Antwort blieb so unverstanden, während sie gerade in solchen "Gesten" bestand.

Noch in der Antike neigte man dazu, Heraklits "dunkle Rede" und unverständliche Gesten - wie Kinderspiele und Sitzen im Backofen - für absichtlich zu halten (so etwa Cicero), was gut möglich gewesen sein kann. Doch wenn man das "schräge" Bild der Sprache seiner Fragmen-

te als oblique Form seiner Denk- und Redeweise erkennt und in dieser Form der Sprache (des "Logos", in dem sich Denken und Reden zusammenfinden) Heraklits Antwort auf die Frage nach der Verfassung der Welt im Ganzen, sowohl der "natürlichen" als auch der "politischen" sucht, dann wird klar, daß der genannte Kommunikationsbruch zwischen Heraklit und den Ephesiern mit jedem Versuch, ihn zu beheben, immer tiefer werden mußte. Der "Fehler" der Ephesier bestand offensichtlich darin, daß sie direkte Auskunft über etwas verlangten, worüber sich Heraklit zufolge keine direkte aussagemäßige Auskunft geben läßt: der Logos, so etwa Heraklit, ist keine Rede "über" einen außen vorfindlichen Sachverhalt; der Sachverhalt, nach dem gefragt wird, ist dieser Logos selbst (vgl. Frgm. B 1).

Dieser Umstand, der den möglichen Hintergrund der zum Gemeinplatz gewordenen Doppeldeutigkeit des "Logos" als "Rede" und "objektiver Sachverhalt" ausmacht, tritt nun wieder in aller Komplexität in der Uneindeutigkeit des Wortes σοφον in Erscheinung: dieses Wort nennt sowohl die "weise Rede" als auch den (allerdings durch die Rede vermittelten) "weisen Sachverhalt". Mit anderen Worten, das σοφον ist der andere Name für das mit dem Wort λογος bezeichnete "Weise" bzw. für das *λογωδιδουον σποντων*. Ein "Denken" nun, das als *ομο-λογειν* dieser der Weltstruktur "eingeschriebenen" Fügung entsprechen bzw. sie als solche herausstellen will, ist selbst in der obliquen Form nicht zu "berichtigen", weil eine nicht oblique Denkform, die den Denkenden selbst nicht einbeziehen würde, für Heraklit schlicht falsch, d.h. nicht "homologisch" ist. Das heißt genauer, daß eine nichthomologische Denk- und Redeweise dem herausgestellten Sachverhalt nicht inhäriert, sondern von ihm abgehoben ist. Ihre "richtigen" Aussagen über den Sachverhalt werden deswegen falsch, weil sie gerade "richtig" sind. Daß Heraklit sich hingegen nicht über die Welt hinaus erhob, sondern sich gerade dem sog. "Ontischen" gedanklich verpflichtet hat, heißt keineswegs, daß er der für das philosophische Denken im Anbruch unentbehrlichen Abstraktion nicht fähig gewesen sei, sondern lediglich, daß er eine andere, um nichts weniger durchdachte Idee vom "Denken" gehabt haben muß, Anstatt einem νοειν, wie es Parmenides versteht, zu folgen, verblieb er bei *αυφρονειν* und *σοφια*, deren alle Menschen nach seinem Verständnis fähig seien, wenn sie auch trotz ihrer Veran-

lagung nicht "übereinkommen"⁶⁷. Daran zeigt sich, daß Heraklits Interesse an seiner Polis als seiner "Kommunikationsgemeinschaft", der er sich - anscheinend vor allem sprachmäßig, wie jeder Hellene - zugehörig fühlte, nicht geringer gewesen sein kann als sein Interesse am vollzogenen Bruch mit den "Nomoi" dieser "Kommunikationsgemeinschaft". Diese Position, wie ärgerlich auch immer sie für ihn gewesen sein mag, ist von einzigartiger philosophiegeschichtlicher Bedeutung, der man angesichts des nicht zu verkennenden autorefferentiellen Charakters der Heraklitischen Aussagen mit klassischen Denkansätzen kaum noch gerecht werden kann. Heraklit beklagt sich, nicht verstanden zu werden, verzichtet aber selber nicht darauf, mit "einfachen" Aussagen Verwirrung zu stiften. Weder sind seine "kosmologischen" noch "selbstbezüglichen" Sprüche eine Betehrung für die Fragenden.

Zu einem "einfachen" Heraklitischen Satz dürfte auch das Fragment B 112 zählen, obwohl es für die philologische Kritik zu den verdächtigen Fragmenten gehört. Heraklit erklärt, was "Weisheit" für Menschen sei, mit folgenden Worten:

Συφροεῖν ἀρετὴ μέγιστη καὶ σοφία ἀληθεῖα λέγειν
καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν /ἐπαίοντας/.

Die Doppeldeutigkeit des 'σοφον', die in B 50 durch die Stellung dieses Wortes zwischen "Denken" einerseits und dem intendierten Sachverhalt andererseits verzeichnet wird, wiederholt sich in doppelter Explizierbarkeit der σοφία, die nunmehr genau die Situation erfaßt, die Heraklit mit der Doppeldeutigkeit der Ausdrücke λογος und σοφον zu erkennen gibt. Die σοφία umfaßt sowohl die "weise Rede" als auch die nicht sprachmäßige, bzw. genauer die nicht aussagemäßige Bezugsmöglichkeit zum intendierten Sachverhalt, nämlich dessen Vollzug. Die σοφία erscheint somit im menschlichen Umkreis als ein κχωρισμενον, da sie in sich zwei kontrastive Bezugswesen zum "Weltsachverhalt" zusammenfügt: sie ist, bzw. vollzieht sich, als ἀληθεῖα λέγειν und ποιεῖν κατὰ φύσιν.

Man trivialisiert diese Heraklitische Formel dahingehend, daß man sie lediglich für eine "epische Formel" erklärt, die seit Homer in der griechischen literarischen Sprache vorzufinden sei. Das mag zutreffen, zu-

mal wegen der parallelen Formel 'καὶ εἰπὼν καὶ ἐργῶν' in B 1, aber daß diese "epischen Formeln" bei Heraklit gleichwohl noch einen Gedankengehalt haben, zeigt sich geradezu anschaulich darin, daß Heraklit den Berichten zufolge nicht nur gesprochen, sondern auch "gehandelt" habe, um seine Lehre mitzuteilen; also seine Besucher nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten zu verblüffen pflegte. In nicht metaphorischem Sinne zeugt von Heraklits Interesse am "Handeln" seine Kritik der "politischen" Verhältnisse im Ganzen, d.h. der Polis als solcher.

Eine philosophische Bedeutung kommt den literarischen Formeln Heraklits dadurch zu, daß sie von dem sie zusammenfügenden Wort "Sophia" in Anspruch genommen werden und daß sie dadurch dieses Wort als zwei wesentliche Aneignungsformen der Welt im Ganzen zur Geltung bringen. Diese Formeln sind daher bei Heraklit so wenig zufällig wie seine doppeldeutige Benennung der Welt mit dem Wort σοφόν und nicht mit ἀληθές, wie dies bei Parmenides der Fall ist, der die Aneignungsweisen der Welt konsequenterweise mit der sozusagen "philosophisch-epischen" Formel 'λέγειν τε νοεῖν' zum Ausdruck bringt und damit unmißverständlich sein Interesse an "Wahrheit" als einer noetisch herausgestellten (ἀληθεία) zu erkennen gibt. Bei Heraklit kommt dagegen das Wort ἀληθεία an keiner Stelle vor, was nicht so sehr am kümmerlichen Zustand seiner vermuteten Schrift zu liegen scheint, sondern daran, daß sein Interesse der "Sophia" gilt; die Aletheia-Fragmente - hätte es solche tatsächlich bei Heraklit gegeben - wären schwerlich übersehen worden in der langen Rezeptionsgeschichte. Durch das Interesse an der "Sophia" wird auch über den Stellenwert des "wahr" entschieden, und zwar so, daß das "wahr" (oder das "Wahr"), das bei Heraklit lediglich an einer Stelle vorkommt, durch σοφία als einer ihrer zwei Vollzugsaspekte vermittelt wird. Im Unterschied zu Parmenides, der das von ihm gemeinte "Denken" und dessen "Sache" mit νοεῖν und νοητά benennt, erscheint Heraklit mit seiner Rede von σοφία und σοφόν noch als ein archaischer "Weiser". Die Welt im Ganzen hat bei ihm den Stellenwert eines "weisen Gefüges", dessen konträrem Aufbau nur mit einem doppelt gedachten Vollzug der Weisheit entsprochen werden kann. Diese "Entsprechung" ist keineswegs nur λέγειν oder νοεῖν, sondern wesentlich auch ποιεῖν.

Entscheidend für den in B 112 gedachten Doppelvollzug der "Weisheit" ist die Denkperspektive aus der Heraklit spricht. Sie kann gleichwohl nicht direkt aufgewiesen werden, weil dazu ein Heraklit eigener äußerlicher Standpunkt fehlt; Heraklit ist vielmehr immer irgendwie "dazwischen". Deswegen ist seine Position nicht einfach aus einem Unterschied zu Parmenides heraus zu bestimmen, denn Heraklits Position schließt nichts aus und behauptet nicht Eines, das bloßes Gegenteil zu einem Anderen wäre. Der Unterschied zu Parmenides liegt eher in einer Inklusivität des Heraklitischen Denkens, was aber lediglich heißt, daß Heraklits Position komplexer und entsprechend schwieriger darzulegen ist. Während Parmenides ein ideales Projekt von "Denken" hinstellt, das ihn als "sehenden Mann" (*ᾠδότην φάτω*, Frgm. B 1.3) über die Welt hinaus in die "ätherische Sphäre" bringt, wo die Göttin der Wahrheit, die Dike, thront, hält sich Heraklit in der Nähe der jungen "irdischen" Göttin Artemis auf und verkündet mit seinem rätselhaften Spruch, wo der "Ort" des Menschen sei: *Ἦθος ἀνθρώπων δαίμων* (B 119). Wenn man unter dem Ausdruck *δαίμων* die Bezeichnung einer Gottheit versteht, was die üblichste Bedeutung des Wortes ist, dann scheinen Heraklit und Parmenides dasselbe zu sagen, wie Heidegger dies zu verstehen gibt.⁶⁸

Neben Frgm. B 123 zählt B 119 als das dunkelste aller Fragmente Heraklits, weil an ihm die engstirnige Methode, den Sinn der Aussage aus der Bedeutung einzelner Wörter zu verstehen, an eine undurchsichtige Wand – nämlich der verwirrend eindeutigen Heraklitischen Aussagen – stößt, so daß die Übersetzungen dieses Fragments, jede mit eigenem Richtigkeitsanspruch, alle dasselbe bieten. Die Übersetzung des Wortes *δαίμων* mit "Dämon", "guter" oder "böser Geist", "Schicksal"⁶⁹ u.ä. ist insofern falsch, als man erkennt, daß dieses Wort keine direkte Bedeutung enthält, sondern ein Verhältnis benennt, d.h. eine Bedeutung lediglich andeutet, und deswegen nur indirekt zur Explikation gebracht werden kann.

Die Geschichte dieses Wortes bis Hesiod sowie auch die etymologische Rückführbarkeit dieser Substantivform auf die mediale Verbform *δαίομαι* lassen erkennen, daß das Wort *δαίμων* seinerseits nicht an erster Stelle eine Gottheit bezeichnet, sondern vielmehr das Verhältnis zu ihr,

daß es also ein Relationsbegriff ist; darin besteht der wesentliche Unterschied dieser Götterbezeichnung zu dem Ausdruck θεός⁷⁰. Das mit dem Wort δαίμων Bezeichnete scheint daher nicht der Gegenstand des Kultes gewesen zu sein, sondern die "Teilnahme" am Kult als Annäherungsform an die Gottheit, was dem mystisch-kultischen Bild der Weltverhältnisse wohl eher entspricht als der olympisch-theophanischen Kommunikation des Menschen mit Göttern. Es darf deshalb angenommen werden, daß Heraklit mit dem im Wort δαίμων vorliegenden Bild des indirekten Verhältnisses zum "Geheimen" bewußt spielt und auf eine vermutliche Frage nach dem "Wesen des Menschen", einer Frage, die ja seit frühester Antike gestellt wird, eine indirekte Antwort gibt. Er redet nicht vom "Wesen", sondern nennt den "Ort" oder vielleicht die "Weise", als bestünde das Wesen des Menschen darin, an einem Ort oder auf eine bestimmte, erst zu verstehende Weise zu sein. Die Tatsache, daß die Ausdrücke ἦθος und δαίμων uneindeutig sind, ist nicht dahingehend zu verharmlosen, daß man die bequemste Lösung als die wahrscheinlichste Wortbedeutung für Heraklit reserviert. Entscheidend ist vielmehr die Tatsache, daß die erkannte Mehrdeutigkeit der betreffenden Ausdrücke gerade bei Heraklit zur Geltung kommt. Die Bedeutung des Wortes ἦθος als "Ort" ist der kostbarste Hinweis darauf, daß dem Wort δαίμων gerade die ungewöhnliche Bedeutung wie etwa "bei Gottheit" zuzuschreiben ist. Erst auf diese Weise kommt der diesen Ausdrücken inhärierende Verweischarakter zum Vorschein, dank dessen sie keine Dingbezeichnungen sind. Es ist anscheinend der Verweis auf den "Ort", an dem der Mensch als Wesen "stattfindet", oder - wenn vom "Wesen" des Menschen geredet werden soll - wo dem Menschen das ihm gebührende Wesen zukommt. Doch diese Redeweise ist schon deshalb bedenklich, weil die Bedeutungen "Ort" und "Wesen", in die eigentlich wir das Wort ἦθος zerlegen, in diesem Wort zusammenfallen; aus Heraklits Sicht durfte das bedeuten, daß das Wesen des Menschen nicht anders als dessen "Ort" zu denken ist. Der "Ort" erscheint dann als die das Wesen des Menschen bestimmende Weise, in der er als Wesen "ist". Diese "Seinsweise" des Menschen kann aufgrund der Heraklitischen Wortbilder nicht anders als "schräg" genannt werden.

Was Heraklit "dämonisch" zu nennen scheint, ist die "Schrägheit" des Verhältnisses zwischen dem Menschen und demjenigen "heiligen", zu dem

er sich "verhält": nämlich zur Welt im Ganzen, und zwar nicht, weil der Mensch ausserhalb der Welt stünde, sondern umgekehrt, weil dieses Wesen seinen Ort inmitten der Welt-Verhältnisse hat. Das *ἦθος* des Menschen, worunter das "natürliche" und "politische" Dasein seiner zu verstehen ist, scheint sich hier als ein (so der frühe Heidegger) In-der-Welt-sein zu bekunden. Daran werden wir im folgenden festhalten, um genauer zu sehen, wie dies bei Heraklit in Wirklichkeit aussieht.

Heraklits Rede vom "Ethos" des Menschen wird zwar richtig als Idee des "chthonischen" Charakters der menschlichen Existenz verstanden, im Unterschied zum "ätherischen Wesen" der Götter, deren Ethos, wie Heraklit selbst sagt, im reinen Schauen besteht: *ἦθος γὰρ ἀνθρώπων οὐκ ἔχει γῶμας θεῶν δὲ ἔχει* (B 78). Es ist aber vollkommen falsch, auf das Fragment B 78 zurückzuverweisen, mit der Annahme, dieses Fragment sei der Schlüssel für das Verständnis des "obskuren" Fragments B 119, wie Kranz es tut, denn das Fragment B 78 ist gleichermaßen uneindeutig und mißverständlich wie B 119. Es ist nämlich alles andere als eindeutig, daß Heraklit mit der Aussage in B 78 das "Schicksal" des Menschen als hoffnungslos "irdisch" abstempeln will und sich nach dem ätherischen Wesen der Götter sehnt. Das ist bekanntlich nicht nur eine mythologische Vorstellung von Götterwesen, sondern auch eine von der Philosophie übernommene und sanktionierte, wie es sich am besten bei Parmenides, in dessen Bild der Auffahrt zur Göttin Dike, und später noch eindeutiger bei Platon finden läßt: die "seligen Götter" erscheinen auch bei Philosophen als durch Zeit und Raum schauende und be-wachende *θεοί*, deren Sehkraft sich das sterbliche irdische Wesen Mensch zu bemächtigen sehnt. Die Auserwählten unter ihnen, die sich "Philosophen" nennen, halten laut Platon diesen Wunsch für wahnsinnig, aber auf "Liebe" zur Weisheit verzichten sie nicht. Jenem, der weise genug ist, genüge es, ein "Weisheit liebender" genannt zu werden. Diese Ideen haben ihre Vorgeschichte in den Mythen vom Sieg der "himmlischen" Götter über die "irdischen", die überall in der archaischen Welt bekannt waren, zumal in der sog. indogermanischen Völkerfamilie. Doch dieses Ereignis ist kein eindeutiger und einseitiger Sieg der himmlischen Götter, und zwar weder im mythologischen noch im philosophischen Milieu⁷¹.

Die Aussagen in B 78 und B 119 klingen nämlich nicht so "tragisch" wie sie in der Nachfolge der an Heraklit besonders interessierten Stoiker und insbesondere der Kirchenväter Hippolyt und Klemens von Alexandrien heute noch interpretiert werden; sie klingen eher als prägnante Bestandsaufnahmen. Gegen eine moderne Verchristlichung Heraklits spricht auch die Tatsache, daß Heraklit seine Kritik gegen den "aktuellen" Zustand der Menschen richtet und keine Nanie über deren Verfallenheit in einem grauen irdischen Leben singt. Die Behauptung, das menschliche "Ethos" sei nicht von dem des göttlichen "Sehenkönnens", kann anders, als man annimmt, positiv verstanden werden, wie ein Verweis auf das Fragment B 112 deutlich macht: den Menschen gebühre nicht das göttliche "Sehen", sondern ein "dämonisches" Doppelwesen, wie es die "Sophia" als die Sache des Menschen anzeigt. Wenn die Götter "Einsichten" haben sollen, so hat der Mensch als "dämonisches" Wesen die "Sophia". Der mysterienartige Ursprung des Heraklitischen Wortes $\delta α ι τ υ ν$ und dessen eigenartige Anwendung scheinen bei Heraklit richtig am Platz zu sein: das Wesen des Menschen, ob einsichtig und erfäßbar, bleibt für die meisten verborgen, weil sie es zu der Einsicht nicht "zusammenbringen" wollen, daß ihr "Ethos" nicht die "seherische" Macht des Allwissens ist, sondern der "Ort" der Bemächtigung zum doppelt gedachten Vollzug des Weltgeschehens: σοφία. Heraklit ist also insofern noch archaisch und "vorphilosophisch", als er "noch" von etlichen weltlichen "Praktiken" spricht oder sogar daran teilnimmt⁷². Ob Heraklit nun tatsächlich ein "Mystes" gewesen war, ist für uns nicht von entscheidender Bedeutung. Er ist nämlich nicht weniger kritisch und mißtrauisch gegenüber mystisch-kultischen Gebräuchen gewesen (B 139) als gegenüber Namen wie Hesiod, Xenophanes, Pythagoras u.a. (B 40, 57, 81); entscheidender ist dagegen die Tatsache, daß Heraklit sich (wahrscheinlich bewußt) des "hieromantischen" Wortschatzes bedient, was zu einem differenzierteren Verständnis seiner Philosopheme notigt.

Die Aussage $\eta \theta \omicron \varsigma \alpha \nu \theta \rho \omega \pi \omega \iota \delta α ι τ υ ν$ wird nämlich erst dann schlüssig, wenn im Wort $\delta α ι τ υ ν$ nicht die Gottheit, sondern die "schrage" Verhältnisperspektive wiedererkannt wird, die wir in Ausdrücken $\lambda \omicron \gamma \omicron \varsigma$ und $\sigma \phi \omicron \beta \omicron \nu$ aufgedeckt haben. Mehr noch, das Wort $\delta α ι τ υ ν$ erscheint viel-

leicht angesichts seines mysterienartigen Ursprungs als das "heraklitischste" Wort überhaupt, weil es die Benennung der seinem Denken und Reden inhärierenden obliquen Perspektive auf sich nimmt, in der das *ομολογεῖν* als "entsprechende" Bezugnahme auf das antinomische Gefüge der Welt im Ganzen stattfinden kann. Dies "Entsprechen" ist anscheinend nur an dem "Ort" möglich, den Heraklit *ἦθος ἀνθρώπῃου*⁷³ nennt. Heidegger wird diesen "Ort" als den kennzeichnen, an dem dem Menschen "ungeheuer" und "unheimliche" Macht zukomme und der ihn zu einer verhängnisvollen Überheblichkeit verführe⁷³. Für Heraklit ist das lediglich der Ort, wo der Mensch seines Wesens "teilhaftig" (*δαίμωνιος*) wird. Die "Anteilnahme" am Wesen, die mit dem "schrägen" Wort *δαίμων* benannt wird, deckt eine (vermutlich weibliche, weil chthonische) Macht auf, die Heraklit mit der Bestimmung der menschlichen Weisheit als einer *κατὰ φύσιν* einsichtig macht, ohne aber sagen zu wollen, die *δαίμων* sei *φύσις*, oder umgekehrt. Das "schräge" Wort *δαίμων* soll eher als Pendant zu dem von Heraklit mit dem Ausdruck *κατὰ φύσιν* benannten Verhältnis des Menschen zur "Welt" verstanden werden, einem Verhältnis, das er, wie bereits gesehen, auch *κατὰ λόγον* bezeichnet.

In seiner Interpretation ist Heidegger für Heraklits Idee von "Weisheit" als zweifacher Vollzugsweise des Weltgeschehens unverständlicherweise blind geblieben. Das läßt sich nur dadurch erklären, daß er das Fragment B 112 lediglich unter dem Aspekt von *ἀληθεῖα λέγειν* betrachtet⁷⁴ und angesichts der Vorgeschichte seines Verständnisses dieses Fragments die Interpretation der *Physis* als des "in die Unverborgenheit kommenden Seins" zugrundelegt. Doch das Fragment B 112, in dem allein das Wort *ἀληθές* (bzw. die Pluralform *ἀληθεῖα*) vorkommt, handelt nicht von einem *ἀληθές*, in dem das "Sein" zur Sprache käme (ein zweideutiger Ausdruck bei Heidegger), sondern von *ἀληθεῖα*, die im Vollzug eines "Tuns" (*λέγειν/ποιεῖν*) zustandekommen, eines "Handelns", das selbst nicht "Schickung" des Seins ist, sondern ein nicht als vom Sein ausgehend gedachtes Verhältnis zum Sein darstellt. Das "Sein" ist überhaupt ein in diesem so gearteten Verhältnis Bestehendes: ein *κατὰ φύσιν*. Vor diesem Hintergrund zeigt sich, daß die mit dem Ausdruck *ἀληθεῖα λέγειν* benannte Vollzugsweise der "Sophia" mit *ποιεῖν* zusam-

menfalle und den Ursprung der Sprachlichkeit im Vollzugsakt des Menschen sozusagen "am Werk" der Physis (λεγειν κατὰ φύσιν als Akt des ποιεῖν κατὰ φύσιν) meint; das λεγειν scheint somit seinen "Grund" im ποιεῖν zu haben. Ob dies letztere als "kreativer" sprachlicher Akt zu verstehen ist oder mehr als "Tathandlung", bleibt im Moment ungewiß. Es ist aber deutlich genug, daß das Wort ἀληθες bei Heraklit nicht wie bei Parmenides den Lichtungshorizont des Seins darstellt, es nennt auch nicht ein "Seiendes im Ganzen", in dem das Sein - selbst in Verborgenheit bleibend - in die Entborgenheit des Seienden gekommen wäre, sondern vielmehr "alles Seiende" (τὰ πάντα), das "pluralisch" als ἀληθεα in einem doppelt gedachten Vollzug zustandegebracht wird: das φεσιν der οὐσις zeigt sich an diesem "weisen Ort" als ποιεῖν einer σοφία. In diesem scheint nun die Geschichte des "wahr" vorzuliegen, die dadurch zur "Vorgeschichte" wird, daß das ἀληθες zum Standpunkt des als νοεῖν gefaßten Denkens erklärt wird. Das ἀληθες ist bei Heraklit indessen nicht ein εἶν, sondern wesentlich ein φεομενον, oder - wie sich dem Frgm. B 112 entnehmen ließe - ein ποιομενον, dessen Entstehungsgeschichte seine einzige Seinsweise ist.

Die doppelte Auslegbarkeit der "Sophia" erscheint als erste philosophische Prägung der Idee vom Doppelcharakter des Menschen als "denkenden" (bzw. "Sprache habenden") und "handelnden" Wesens, einer Idee die für das künftige Verständnis des Menschenwesens maßgeblich bleiben wird. Die "anthropologischen" Züge dieser Idee von einem Vollzug der Welt müssen nun vor dem Hintergrund der Heideggerschen Kritik am "Subjektivismus" und Herrschaftsanspruch über die Welt im Ganzen differenzierter herausgearbeitet werden.

Heraklit kann nämlich ein "Subjektivismus", sei er auch ein archaischer, so wenig nachgewiesen werden, wie ein "dämonischer" Ort des Menschen, der ausserhalb der Welt gelegen wäre. Heraklit redet nämlich nicht von einem Denken, das "Mehr" als die gedachte ontische Struktur wäre, und redet überhaupt nicht von einem Denken in dem von Parmenides herausgestellten Sinne, der mit Sicherheit enger gefaßt ist als bei Heraklit. Er scheint vielmehr, wie wir zu zeigen versucht haben, mit seiner Redeweise (dem "Logos") die Unhintergebarkeit der "Rede" und der "entsprechenden" Denkweise (οὐλογεῖν) - gehören sie doch

selbst in den erst herauszustellenden Sachverhalt - anzudeuten (συναί-
νειν, Frgm. B 93). Darin liegt anscheinend für Heraklit die "dämoni-
sche Schrägheit" des Menschen, und das ist die "positive", in sich ge-
spaltene und daher kritische "These" Heraklits. Seine bissigen Sprüche
über den aktuellen Zustand der Menschen dürften nicht mit dem schon
vor Heraklit bekannten "Mythos" der Philosophen vom Verlangen der
"ätherischen" Seele, die chthonische Menschennatur loszuwerden und
und das himmlische Wesen der Götter zu erlangen, verwechselt wer-
den. Bei Heraklit ist dieser orphisch-pythagoreische Zug, der bis Platon
führt, nicht nachweisbar. Im Gegenteil, Heraklit scheint eine ganz an-
dere Idee von "Weisheit" zu vertreten als Pythagoras, der "Anführer
der Schwindler" (B 81), eine Idee, die nicht als defiziente, am Ideal
der göttlichen Allwissenheit gemessene Wissensform, sondern als eigent-
liche Domäne des Menschen bestimmt wird. Mit dieser Idee setzt He-
raklit sich anscheinend dem neuen Trend der Ablösung des "wahren"
Wissens von der Welt des "bloß Scheinbaren" entgegen, einem Gedanken-
prozeß, der in der Geschichte des "philosophisch" genannten Denkens
mit Pythagoras eingesetzt haben soll. Anstatt ein exklusives Wissen zu
propagieren, findet Heraklit es nötig, daß die "philosophischen Männer"
vieler Dinge kundig würden (B 35), obwohl die "Vielwisserei" für sich
noch nicht Weisheit bedeuten muß (B 40). Die Weisheit wäre dagegen
der doppelte Mitvollzug der konträren Weltverhältnisse am weisen Ort,
d.h. inmitten der Welt im Ganzen und nicht über ihr. Daran zeigt sich
daß das σοφον des Heraklit kein "Abgetrenntes" bezeichnet, sondern
daß in der paronymischen Schichtung seiner Bedeutungsaspekte die Be-
zugsmöglichkeit zwischen "Subjektivem" und "Objektivem" gegeben ist:
das σοφον umfaßt den objektiven Sachverhalt als antinomisches Welt-
gefüge und die "homologische", d.h. sich selbst einbeziehende, indirek-
te Aneignungsweise der Welt als Ganzheit durch den Menschen. Es ist
dann alles andere als zufällig, daß Heraklit den "Sachverhalt" und die
Aneignungsweise dieses Sachverhalts mit Worten von demselben Stamm
(σοφον) zur Sprache bringt.

Bezeichnend hierfür ist auch die Tatsache, daß Heraklit das vermutlich
zu seinen Lebzeiten entstandene Wort φιλοσοφος adjektivisch verwen-
det und dessen Bahuvrihi-Charakter voll ausnützt⁷⁵. Heraklit deckt die
indirekte Bezogenheit des Wortzeichens auf das Bezeichnete dadurch

auf, daß er das Bezeichnete explizit nennt (ανδρας) und das eng zusammenhängende Gefüge des Verhältnisses zwischen "Mensch" und dem "Weisen" als φιλια transparent werden läßt. Die spätere Verselbständigung des adjektivisch konstruierten Wortes φιλοσοφος im Substantiv und die daher rührende abstrakte Ableitung φιλοσοφια lockern dieses Gefüge dahingehend, daß die φιλια in eine unerfüllbare Liebe für das unerreichbare Abgetrennte umgedeutet wird. Daß dies nicht im Sinne Heraklits ist, davon zeugen die Berichte und Äußerungen, daß es Pythagoras gewesen sei, der sich in dem für spätere Zeit geltenden Sinn "Philosoph" genannt haben soll⁷⁶.

Heidegger hat bekanntlich versucht, diese von Platon herrührende Erklärung der Entstehung des Wortes "Philosophie" und dessen Sinns auf einen ursprünglicheren Wortsinn zurückzuführen, indem er das als "Liebe" bezeichnete Verhältnis umdreht: nicht der Mensch ist der "Liebende", sondern das σοφον liebt den Menschen, indem es ihn "anspricht". Diese Umdrehung des Verhältnisses geht indessen an Heraklit vorbei und - was noch wichtiger ist - neutralisiert das Verhältnis als Verhältnis: Heidegger behauptet im Gegensatz zu Heraklit ein "Sichentziehen" des Seins als dessen Hauptzug, beruft sich aber auf Heraklits Physis. Heraklits Spruch, daß die Physis sich zu verbergen liebt, kann dagegen bedeuten, daß sie nirgendwo anders als in diesem "Liebesverhältnis" zu denken ist, oder gar daß "Physis" dieses Verhältnis selbst ist und nicht in der "ontologischen Differenz" verweilt. Heideggers Annäherungsversuche an Heraklit bleiben nach unserem Verständnis im Wesentlichen immer noch äußerlich, weil er schon Heraklits Ausdrucksweise nicht als ausschlaggebend respektiert. Er sieht nämlich keinen wesentlichen Unterschied zwischen dessen Sprachformen und denen des Parmenides und verkennt deswegen die wichtige Information, die sich dem Fragment B 112 entnehmen läßt: daß nämlich der weise Vollzugsakt des Weltgeschehens nicht allein und nicht primär im Akt des Wahr-Sagens bestehe, weil das Wahr-Sagen selbst wie das "wahr" nicht Entbergungsmechanismen, ja Instrumente, eines zur Sprache kommenden Seins sind, sondern vielmehr ein Vollzug der Vermittlung von "Sein". Mit anderen Worten, das αληθεα λεγειν ist nicht möglich ohne ein ποιειν /καταδυσιν/, weil das αληθες immer ein dadurch Hervorgebrachtes ist, und zwar nicht, wie Heidegger annimmt, im "ontologischen" Sinn von "Zu-

standekommen" des Seins. Das ἀληθές kommt eindeutig als Vollzugsakt der σοφία zustande und fällt mit λέγειν und ποιεῖν zusammen.

Die Interpretation des ἀληθές als ontologischen Horizontes der Wahrheit zeigt sich hier als eine unnötige Übertreibung: Heraklit spricht nicht wie etwa Parmenides von einer "Lichtung" des Seins, er bezieht vielmehr das ἀληθές eindeutig auf das λέγειν das sich zusammen mit ποιεῖν als menschliches "Zutun" am Werk der Physis ereignet. Ohne dieses Zutun könnte das ἀληθές anscheinend überhaupt nicht zustandekommen, weil es nur im λέγειν "offenbar" wird. Die vermeintliche "Selbstentbergung" des Seins findet als solche überhaupt nur dadurch statt, daß sie im "mitwirkenden" Verhältnis des Menschen transparent wird. Das menschliche "Mitwirken" erschöpft sich nun für Heraklit nicht lediglich im sprachlichen "Entgegennehmen" des im entborgenen Seienden zur Sprache gekommenen Seins, sondern auch im Mitvollzug der "Entbergung": nämlich im ποιεῖν κατὰ φύσιν. Nur in diesem Mitvollzug scheint die Möglichkeit zu liegen, das "Wahre" zu sagen, da auch das "Wahr-Sagen" seinerseits durch den gemeinten Mitvollzug zustandekommt. Es ist nicht, wie Heidegger es sieht, ein Nachvollzug, im Sinne eines "Nennens" des je schon gelichteten Seienden, sondern ein auf die Physis hin bezogenes und von ihr her gedachtes Tun des Menschen; die Eigenartigkeit dieses "Tuns" besteht darin, daß es nicht ein äußeres Herangehen an die Physis, oder ein Tun an der Physis als Natur stattfindet, sondern als ein Tun κατὰ φύσιν, in dem jede Handlung des Handelnden unausweichlich selbstbezüglich ausfallen muß. Das Herangehen an die Physis ist ein Herangehen an sich selbst, denn es ist kein noetisches, über das Ganze hinausragendes "Mehr", es ist vielmehr ein Mitwirken in dem sich mehrenden Logos der Physis dessen innere Erweiterung durch jeden "logischen" oder "poietischen" Vollzugsakt.

Heideggers Fehlinterpretation besteht nach unserer Meinung darin, daß er das λέγειν primär vom "Seinsgeschehen" her versteht, und nicht, wie das Fragment B 112 zu erfordern scheint, von der Sophia her als einer Angelegenheit des Menschen. Das λέγειν wird für Heraklit anscheinend dadurch möglich, daß der Mensch als solcher am "Sein" derart "teilhat" (δαιρῶν), daß das ἀληθές in einem Zusammenfallen von λέγειν und ποιεῖν "erwirkt" wird. Diese "Teilnahme" ist eine oblique Bezugnahme

auf das "Sein", weil das in dieser Bezugnahme entstehende Verhältnis ein sich selbst erwirkendes Verhältnis ist, ein "Mitwirken" als "Sich-selbst-erwirken" im "Tun" und "Sprechen".

Heidegger hat durchaus recht, wenn er annimmt, daß der Ausdruck 'ἀληθεῖα λέγειν' nicht mit dem identisch ist, was wir unter "Aussagewahrheit" verstehen. Das λέγειν ist hier so wenig nur aussagemäßiges Verhalten zum "Sein", wie das ποιεῖν nur etwas "Handwerkliches" bedeutet. Beide sind vielmehr Formen der obliquen, weil nicht direkten und nicht äußerlichen Bezugnahme auf sogenanntes "Sein"; λέγειν und ποιεῖν sind, im Gegenteil, "Seinsformen" des Seins selbst, weil dieses lediglich in diesen obliquen Verhältnisformen des Menschen angegangen werden kann und jeweils unterschiedlich genannt wird - λόγος, το σόφον -, entsprechend der jeweiligen Bezugnahme: λέγειν, ποιεῖν. Beides sind Weisen des als ομολογεῖν gedachten Verhältnisses.

Heidegger hat aber nicht recht, wenn er dieses "homologische Verhältnis" auf einen sprachlichen Bezug zum Sein reduziert - wie unspezifisch auch immer er das "Sprachliche" versteht. Das ομολογεῖν wird nach Heidegger dadurch möglich, daß es als "Entsprechung" der "Ansprache" des (d.h. durch das) Sein stattfindet; diese "Entsprechung" ist freilich nicht in spezifisch verbalem Sprechakt zu verstehen, sondern eher als Geste des "Sammelns" von Zeichen, also im Sinne eines vom Sein ausgehenden Verhältnisses. Diese Heideggersche Lösung der Frage nach dem Verhältnis von "Mensch" und "Sein" ist in Wirklichkeit eine totale Versprachlichung des "Seinsgeschehens", die es Heidegger, im Einklang mit seinem hermeneutischen Ansatz, ermöglicht, aus der ontologischen Differenz des Seins noch eine Brücke zum Seienden zurückzuschlagen. Dies geschieht so, daß er die traditionelle Auffassung von Sprache als Aussagebildung darstellt und zwangsläufig verwirft, da die Sprache im ursprünglichen Sinne tiefer zu reichen scheint. Diese plausible Annahme führt Heidegger indessen zu einer extremen Denkposition: das Geschehen des Seins kann er sich nur noch als ein Zur-Sprache-Kommen des Seins sowie das Verhältnis des Menschen zum Sein nur noch umgekehrt als ein Verhältnis des Seins zum Menschen vorstellen. Daß ein solches "Verhältnis" eigentlich nicht stattfindet, erklärt Heidegger mit seiner Rede vom "Selbstentzug" des Seins als dessen wesentlicher Seinsweise.

Er will aber nicht sehen, daß dies eine Falle ist, die er sich selbst gestellt hat. Die Rede vom Selbstentzug des Seins ist in Wirklichkeit eine negative ontologische Antwort auf den Anspruch des Denkens, ein unmittelbares noetisches Verhältnis zum Sein herzustellen. Heidegger hat Anteil an diesem Anspruch, anstatt ihn radikal in Frage zu stellen. Das einzig "Radikale" an seinem Eingriff in die Geschichte des Denkens ist die Umformulierung des Anspruchs des Denkens in eine "Ansprache" des Seins, die als solche ausbleiben kann und tatsächlich ausbleibt. Das Denken wird "eigentlich", nicht insofern es Ansprüche erhebt, sondern insofern es der "ankommenden" bzw. ausbleibenden Ansprache "entsprechend" entgegenkommt. Der Anspruch des Denkens auf ein unmittelbares Verhältnis zum Sein wird dadurch nicht ernstlich erfaßt, sondern lediglich konstatiert und durch die Akzentverlagerung vom Denken auf Sein neutralisiert. Die Unmittelbarkeit bleibt als geltendes Ideal, obwohl sie, nur scheinbar paradoxerweise, "ontologisch" durch den Selbstentzug des Seins verunmöglicht wird. Heidegger enthält sich selbst dadurch etwas vor, was er ursprünglich heraufbeschworen hat. Die Umkehrung des subjektivistischen Ansatzes der neuzeitlichen Denkgeschichte in die Rede von "sich entziehendem Sein" spielt sich bei Heidegger auf der Grundlage seines Parmenides-Verständnisses ab, das auch seine Heraklitinterpretation wesentlich mitgeprägt hat; die Unmittelbarkeit als Charakter des Identitätsverhältnisses von Sein und Denken entbehrt in Heideggers Option jeglichen subjektiven Moments und schlägt mit der Übertragung auf Heraklit in den ontologischen Primat des sich vorenthaltenden Seins um.

Die Analyse der Parmenideischen Argumentation zugunsten der Seinsthese hat ein unmittelbares Identitätsverhältnis zwischen νοεῖν und εἶναι ergeben, das gleichwohl auf einem implizierten noetischen Vermittlungsverhältnis beruht. Parmenides verdeckt nun diese Vermittlung zwischen "Sein" und "Denken" dadurch, daß er das "Sein" nicht nur für ein schlechthinniges νοητόν, sondern auch für ein φερόν erklärt und damit dessen direkte Kommunizierbarkeit, ja schlechthinnige Sprachlichkeit sichert. Diese Absicherung geschieht so, daß er "ontologische" Prädikate ansetzt, und das eine durch das andere begründet wissen will. Entgegen all den Schwierigkeiten, die Heraklit gehabt zu haben scheint,

seine "schrägen" Gedanken sprachlich zu vermitteln, entsteht bei Parmenides der Eindruck, die direkte sprachliche Kommunizierbarkeit des intendierten Sachverhalts werde deswegen möglich, weil sie sich aufgrund der verkündeten Identität von "Sein" und "Denken" geradezu erübrigt. Parmenides gibt dies durch parallele und kommentarlos immer wieder vorkommende Wendungen wie 'νοεῖν καὶ φάσθαι' oder 'νοεῖν καὶ λέγειν' zu erkennen. Dieser Umstand ist bekanntlich schon sehr bald, fast unmittelbar im Anschluß an die eleatische Schule, von Sophisten als problematisch befunden worden. Die Kritik des Gorgias an Parmenides' Seinsthese trifft in den entscheidenden drei Punkten, im ontologischen, gnoseologischen und "kommunikativen" Sinne, zu; dabei geht er wohlgerne von der grundlegenden Annahme des schlechthinnigen "Nichtseins" der Welt aus. Daraus ergibt sich für ihn die prinzipiell zu nehmende Unerkennbarkeit und Unkommunizierbarkeit von "Sein". Diese Kritik ist im Wesentlichen nur eine Umdrehung der positiven Seinsthese, die sich genau derselben Argumentationsmittel bedient, aber dafür die Einsicht in den prinzipiell noetischen Charakter der Seinsthese ermöglicht, denn die Nichtseinsthese selbst ist ja bei Parmenides bloß ein noetisches Nebenprodukt. Gorgias' Kritik bewegt sich deswegen nur in dem von Parmenides selbst angegebenen Rahmen des Denkens.

Sollte dies der Standpunkt sein, von dem aus die Probleme anzuvisieren sind, so scheint die Heraklitische Aporie um die "Sophia" als doppelten Weisheitsvollzug endgültig gelöst zu sein: die Weisheit wäre die noetische Legitimation des Denkens als eines dem 'ἀληθὲς εἶναι' wesentlich zugehörenden. Es ist, wie Parmenides' Metapher der Auffahrt zur Göttin (der) Wahrheit dies vermuten läßt, eine Annäherung an das Ideal des göttlichen Wissens, das dem Menschen so wenig zuzuschreiben ist, daß Parmenides sich selbst nur am Rande 'ἀνὴρ εὖδως' zu nennen wagt. Obwohl er zwischen einem göttlichen νοεῖν und einem "verständesmäßigen" Urteilen zu unterscheiden scheint ('κρίναι λόγῳ', B 7.5), bleibt sein Ideal unmißverständlich am Modell des "idealen" Sehens orientiert (ἰδεῖν) orientiert. Parmenides macht sich dadurch zum 'ἀρχηγός' (Heraklit) der von Pythagoras ausgelösten Denkweise, die über Platon, aber auch über Aristoteles in die nachkommende Geschichte des Philosophierens hineinwirkt.

Das nahezu allgemeine Unverständnis für Heraklit rührt daher, daß mit der Herausbildung einer eindeutigen Idee vom Denken als νοεῖν eine Reduktion des von Heraklit mit dem Ausdruck ομολογεῖν benannten Verhältnisses zum Sein auf einen seiner Aspekte einhergeht: nämlich auf den "theoretischen". Das ist nicht nur das auslösende Moment des großen Philosophierens bei Platon und Aristoteles geworden, sondern auch der Standpunkt, von dem aus alle Interpretationen der nicht-parmenideisch denkenden Vorsokratiker unternommen wurden, vor allem Heraklits. Gemessen an Parmenides' Seinsthese, dem ersten Entwurf des "Satzes vom Widerspruch", bleibt Heraklits These vom "homologischen" Verhältnis des "Seins" und des "Denkens" als einem kontrastiven Gefüge der Welt im Werden unverständlich. Dieser Wechsel der Standpunkte beruht auf Akzentverschiebungen auf viel konkreterer Ebene: die Spuren des menschlichen "In-der-Welt-seins" (ἑνταύτῳ ἦθος) werden dadurch verwischt, daß der Mensch am Leitfaden des neuen Ideals des Denkens als νοεῖν zum ἰδεῖν und auf diese Weise zum "Augenzeugen" der "stattfindenden Wahrheit" erklärt wird, an der er nur "noetisch" teilnimmt. Diese Anteilnahme ist eine direkte, optische, und daher nicht mehr konkrete, weil sie eine Ablösung und Abstandnahme von der Welt im Ganzen impliziert, wie es Parmenides mit der Rede vom "Denken" als einem "Mehr" der Physis entdeckt. Die "Anteilnahme" am Wahrheitsgeschehen zeigt sich sodann als Abstandnahme von der Welt. Das geschieht an der Scheidungslinie des noetischen Denkens, jedoch nicht notwendig des Denkens überhaupt. Heraklit scheint von einem in die Welt selbst hineingehörenden Denken zu sprechen, das nicht im reinen νοεῖν als gotterähnlichen εἶναι γυνώσκειν besteht.

Der Fall Heraklits zeigt, daß das "anfängliche" Denken sich bereits im Anfang in zwei Auffassungen des "Philosophischen" spaltet: einerseits im Sinne des gleichsam aus den Weltverhältnissen herauswachsenden Denkens, das die antinomische Struktur dieser Verhältnisse in sich enthält und sie wiedergibt (λόγος), andererseits im Sinne einer reduktiv dargebotenen Idee von der "Serendhaftigkeit" und vom Erfülltsein des Denkens aufgrund der behaupteten Identität von "Sein" und "Denken". Beide Denkmodelle implizieren ein "Adäquationsverhältnis" zwischen den beiden Seiten, dem Sein und dem Denken, aber der Unterschied zwischen ihnen ist nichtsdestoweniger zu respektieren.

Obwohl nämlich Parmenides' Seinsidee erwiesenermaßen eine noetisch vermittelte ist, erscheint sie bei ihm zwangsläufig als eine unvermittelte, da das noetische Denken selbst nicht als subjektives "Zutun" an der Herausstellung des Weltbildes fungiert, sondern als ein "da" bzw. "dabei" seiendes Entgegennehmen des "Seiendseins" als eines "Wahren". Die Entsprechung des Denkens dem "Sein" gegenüber ist eine dermaßen direkte Bezugnahme, daß Parmenides sie nicht zufällig mit dem Ausdruck το αὐτο faßt. Diese Möglichkeit, die Selbigkeit von Denken und Sein herauszustellen, beruht auf dem unentschiedenen Status des ἀληθές, das sowohl dem "Sein" als auch dem "Denken" zugeschrieben werden kann. Parmenides scheint das ἀληθές im ontologischen Sinne zu gebrauchen, den Heidegger als "Lichtungsstätte" des Seins interpretiert, denn dieses Wort kommt bei Parmenides nicht lediglich als Akkusativobjekt eines verbum dicendi vor, sondern auch als Prädikatsattribut (vgl. 'οὐ γὰρ ἀληθές ἐστιν ὄσος', B 8.17b f.). Aus dieser "ontologischen" Konstellation, die Heidegger vorbehaltlos übernimmt, ergibt sich für Parmenides die schlechthinige Kommunizierbarkeit der Seinsthese, die paradigmatisch im bereits erörterten ἐστὶ sich geltend macht: das "ist" ist als eine Art absolutes Prädikat ("Es ist seiend") die Form, in die das "Sein" als unentbehrliche Grundlage jeglicher Aus-sagbarkeit des Seienden sowie die allererste Aussageform zusammenfallen.

Doch Heraklits Wendung in B 112, 'ἀληθεᾶ λεγείν', bezeugt, daß der "anders" verstandene "philosophische" Vollzug der Wahrheit nicht in der sozusagen "protologischen" Aussageform ἐστὶ besteht, die unverkennbar noetischen Ursprungs ist, sondern in einem λεγείν, das mit ποιεῖν in eine uneindeutige, spannungsvolle, ja doppelte Vollzugsweise der Sophia hineingehört und selbst von ihm mitgeprägt wird: das λεγείν ist, wie dies die sukzessive Explizitwerdung des ersten Heraklitfragments versinnbildlicht erkennen läßt, ein "subjektives" Geschehen ("Logos" der Seele, vgl. Frgm B 115, 45), und zwar ein 'κατὰ φύσιν' geschehendes, so wie das sogenannte "Weltgeschehen" ('γινόμενων πάντων') sich als ein 'κατὰ τὸν λόγον' vollzieht. Das "Wahre" des Heraklit löst dadurch die Differenz von "ontologisch" und "ontisch" auf, ja diese Differenz läßt sich von ihm aus nicht aufstellen.

Der sprachliche Vollzug des "Wahrheitsgeschehens" ist von der konkreten Ursprungsgeschichte des Seienden nicht zu trennen. Im Gegenteil, die Sprache selbst entsteht aus dieser Ursprungsgeschichte heraus und zeigt sich insofern als "unhintergebar", weil jedes Wort und jede Tat Zeichen der immerwährenden Entstehung ist. Heraklits "Sprache" als $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ kann nun nicht im Sinne des urteils- und aussagemäßigen Redens verstanden werden, sondern als "homologisches" Mitvollziehen des "weisen" Sachverhalts "mit Wort und Tat"⁷⁷.

Heideggers interpretatorischer Fehler besteht mithin nicht so sehr in der Verwechslung der "Unverborgenheit" als transzendentalen Horizontes und transzendentaler Ermöglichung der Wahrheit mit Wahrheit als solcher (so Tugendhat), stellt er doch eine solche Sachlage bei Parmenides mit vollem Recht heraus. Der Fehler besteht vielmehr darin, daß er die von Parmenides hingenommene Sprachlichkeit als schlechthinige sprachliche Kommunizierbarkeit des "seiend" auf Heraklit überträgt, sodaß sich aus dieser Verkoppelung eine höchst befremdliche Situation ergibt: die Parmenideische Gewißheit, die sich einem direkten und implizit gebliebenen noetischen Eingriff verdankt, einer noetischen und sprachlichen Erfäßbarkeit von "Seiendsein", wird durch Heideggers Eingriff dem Denken (dem Menschen) vorenthalten, indem sie dem "sich entziehenden" Sein zugeschrieben wird. Die Sprache ("des" Seins) wird unhintergebar, nicht weil sie weltimmanent wäre wie der Heraklitische "Logos", sondern weil ihre Quelle, das "/an/sprechende" bzw. zur Sprache kommende Sein, sich entzieht. Mit diesem Eingriff hat Heidegger sowohl Heraklit als auch Parmenides "hintergangen". Die in Parmenides' Darstellung "objektiv" stattfindende Selbigkeit von $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ und $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ wird dadurch nämlich weiter zurückversetzt in ein Sein, das sich in die sogenannte "Zusammengehörigkeit" mit Denken erst eingibt, weil es dem noetischen Eingriff immer schon vorausgeht. Damit ist jegliche Möglichkeit, Parmenides' $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ -Begriff unter "subjektivem" Aspekt zu betrachten, entscheidend abgewiesen worden.

Die von Heraklit dargestellte Unhintergebarkeit der Sprache als einer den Weltverhältnissen entstammenden wird durch den genannten Eingriff doppelt beschädigt: sie wird ihrer "schrägen" und daher "unhintergebaren" Perspektivität beraubt, die das Verhältnis des Menschen

zum Sein als "teilnehmendes Dabeisein" im Sinne von "Tun gemäß der Physis" prägt. "Unhintergebar" wird dadurch das "Sein", das sich nunmehr jenseits der Grenze "aufhält", einer Grenze, die Heidegger mit dem Ausdruck "ontologische Differenz" zur Sprache bringt. Damit hat er eine Linie gezogen, hinter die er bis zum Ende seines Philosophierens nicht mehr zurückkonnte. Er hat nämlich unmerklich die heraklitisch-schrägen Weltverhältnisse, die sich nicht aussagemäßig zur Sprache bringen lassen, so umgedreht, daß sie eine Bruchlinie zwischen Sein und (verstehendem) Seienden aufweisen, und er hat diese Linie eine "ontologische" genannt, obwohl sie unverkennbar "gnoseologischen" Ursprungs ist.

Es ist nämlich nicht das Heraklitische Fragment B 123 über ein "Sein", das sich zu verbergen liebt, gewesen, was Heidegger zur Annahme einer "ontologischen" Differenz hat veranlassen können, sondern erst die Annahme eines *voelv*, das - selbst einmal von seiner Ursprungsgeschichte abgelöst - jetzt vom "Sein" verlassen wird. Heidegger verwendet, um die ontologische Differenz herauszustellen, dieselben Ablösungsmechanismen, die in der noetischen Reduktion der werdenden Welt im Ganzen auf das "Seiendsein" am Werke sind, betrachtet sie aber als "ontologisches" Geschehen, genauer noch: als Geschehen der Seinsgeschichte. Darin liegt das eigentliche Novum der Heideggerschen problematischen Interpretation der Vorsokratiker, die hier kaum ausdiskutiert werden kann. Mit der These einer ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem löst Heidegger die dichte Komplexität der Weltverhältnisse, die Heraklit mit seiner "logoshaften" Rede anzudeuten scheint, durch die transzendente Umdeutung von "Sein" auf. Die Linie der ontologischen Differenzierung wird indessen von einem implizierten *voelv* gezogen, einem "Denken", das der Heraklitischen *φύσις* fremd sein muß, weil es, wie Parmenides dies verrät, sich als das "Mehr" über sie hinaus erhebt. Es kann dann nur das *voelv* sein, das die Physis zum "Sich-verbergen" im Heideggerschen Verständnis bringen kann; aber nicht im Heraklitischen, denn, wie die Entstehungsgeschichte des "Logos" in B 1 zeigt, ist die sich zu verbergen liebende Physis nur im Logos zu suchen und nicht jenseits der "Welt im Ganzen". Heideggers Rede von der "ontologischen Differenz" erscheint als ein Versuch, das ursprüng-

liche Sein gerade einer noetisch bewirkten Identifikation mit Seiendem zu entziehen, jedoch unter Beibehaltung derselben noetischen Einstellungs, die er in "Identität und Differenz" mit dem Ausdruck "Gestell" benennt. Das ist der Name für die ursprüngliche "Konstellation" von Sein und Denken als ihr "Zusammengehören", das aber, gerade dank der ontologischen Differenz nie stattfinden kann. Mit der von Heidegger herbeigerufenen ontologischen Differenz gerät das "ursprüngliche" Sein tatsächlich in eine unwiederbringliche Entfernung, auf die sich das *voelv* - nun seines Eingriffs entmächtigt - einstellen muß.

Die bisherige Analyse dürfte genügen, um in Heideggers Interpretation der "anfänglich" denkenden Vorsokratiker eine hybride Verschmelzung der Hauptideen von Heraklit und Parmenides zu erkennen. Diese identifizierende Interpretation wäre nun nicht in dem Maße problematisch, wenn zwischen Heraklits *φύσις*, die Heidegger als den ursprünglichen Seinsentwurf zu verstehen gibt, und Parmenides' Denken als *voelv* ein solcher Einklang bestünde, wie Heidegger dies gerne sehen möchte. Aber im Gegenteil, *φύσις* und *voelv* schließen sich gegenseitig aus: das kann sowohl bei Parmenides, und zwar erklärtermaßen, als auch bei Heraklit nachgewiesen werden. Heidegger sieht über diese wesentliche Differenz hinweg, weil sein interpretatorisches Interesse nicht so sehr einer Herausstellung der historisch verifizierbaren Anfangssituation des philosophischen Denkens gilt, sondern über diese Situation hinausgehen will. Sein Interesse gilt nämlich der Herausstellung eines "geschichtlich" gedachten Seins, das sich dem "deutend"-aufnehmenden Denken aufgibt - in Form von "Schickung". Diese Auffassung wäre nicht aufgrund von Parmenides' Seinsthese möglich gewesen, weil Parmenides keine Idee von einem, wie auch immer gedachten, Geschehen zuläßt. Heidegger hat sich aber des Parmenideischen "aufnehmenden" Denkens bedient, um das "aufgehende Sein" ("Physis") des Heraklit in Anspruch nehmen zu können, allerdings nur dadurch, daß er sowohl das *voelv* als auch die *φύσις* als "aufnehmendes Denken" bzw. als "aufgehendes Sein" umgedeutet hat. Deswegen kann Heideggers "geschichtliches" Interesse am Sein nicht ganz unabhängig von seiner Vorsokratikerinterpretation in Erwägung gezogen werden, da in dieser Interpretation wichtige Ansätze für seine Auffassung des "Geschichtlichen" vorliegen.

Mit der Verwandlung der Physis in ein enigmatisches Sein, das sich Heidegger zufolge in die Entborgenheit des Seienden "schickt", indem es selbst verborgen bleibe, neutralisiert Heidegger den "dämonischen" Charakter der Physis, einen Charakter, der Heraklit zufolge wesentlich im obliquen Bezug des Menschen zu dem mit dem Ausdruck "Physis" benannten Sachverhalt besteht. Dieser Bezug ist "schräg", weil er aus dem Sachverhalt heraus auf den Sachverhalt hin zustandekommt, und nicht von einer Position ausserhalb der Welt im Ganzen erfolgt, wie dies das *voelv* ermöglicht. Heidegger befürwortet nun nicht ein "absolutes" Sein, er läßt aber dessen Auswirkung in der Rede vom "sich entziehenden Sein" erkennen. Er fällt dadurch unmißverständlich hinter Heraklits Position zurück, weil Heraklit nicht den Standpunkt kennt, im Hinblick auf welchen das Sein im "Entzug", d.h. vor der durch das *voelv* gezogenen Grenze der "Denkbarkeit" bleiben mußte. Die Physis ist kein Gegenstand des noetisch entworfenen Denkens und läßt sich von ihm überhaupt nicht thematisieren. Heidegger bedient sich gleichwohl gerade der vom *voelv* gezogenen Grenzlinie, um die Physis als "sich verbergendes Sein" interpretieren zu können. Dabei sieht er weder, daß Physis gerade durch den noetischen Eingriff zum "Rückzug" gebracht wird, noch legt er Rechenschaft über seine Verkoppelung von *doctis* und *voelv* ab. Gerade dies ist Heraklit fremd, denn die bei diesem Vorsokratiker tatsächlich nachweisbare philosophische Situation sowie Parmenides' Seinsthese sprechen gegen Heideggers Projekt eines "ursprünglichen Seins", das sich einer Vermittlungsform durch den Menschen entziehen würde. Parmenides macht den Menschen zwar zum "Augenzeugen" des Wahrheitsgeschehens als "Seinslichtung", ermöglicht aber durch seine Argumentation zugunsten der Seinsthese eine Einsicht in die noetische Vermittlung des "Seins". Heraklit deckt seinerseits mit der Rede von der "Physis", daß sie überhaupt nur im ontischen Vermittlungsgefüge besteht und sich nur in dessen Erscheinungsformen "zeigen" läßt: nämlich im *αληθεα λεγειν* und *ποιειν*. Die "Physis" ist "ursprünglich" ein mit dem Ausdruck *κατα φυσιν* zu benennender, weil vermittelter Weltsachverhalt, der sich schwerlich mit der Annahme einer "ontologischen Differenz" erklären läßt, da er geradezu gegen diese Art "Differenz" zu sprechen scheint. Die "Physis" kann nichts anderes als dieser Sach-"Verhalt" (*ὅπως ἐχέει*) sein, sie ist

in Wirklichkeit seine bildhafte Verlautbarung, ein im Wort 'φύσις' erfaßtes Werden-mit-der-Zeit, als wäre das lange '-9-', wie Aristoteles es suggeriert⁷⁸, ein phonetisches Bild des Werdens selbst, kraft dessen das Seiende mit seiner immanent gegebenen Grenze ("Nichtsein") zustandekommt. Diese Grenze des Seienden ist die φύσις selbst als Macht der Negation, also das einzige Moment, das es Heraklit ermöglicht zu sagen, "wir sind und wir sind nicht, wir steigen und wir steigen nicht", weil 'sein' ein synchrones 'nicht sein' mitenthält. Heraklit bedient sich allerdings nicht der adverbialen Bestimmung "gleichzeitig", weil er nicht vom späteren logischen Standpunkt des Satzes vom Widerspruch redet, der ihn genötigt hätte zu sagen, 'sein' könne nicht gleichzeitig 'nicht sein' bedeuten. Er redet vielmehr von einem "prälogischen" Standpunkt des φύναι/φύεσθαι her, in dem das 'sein' nicht mehr Seinsanspruch erheben kann als 'nicht sein'.

Heraklit entbehrt anscheinend einer Denkposition, die die Rede vom "Sein" zuließe. Dieser Mangel schlägt jedoch in einen klaren Vorteil um, wenn eingesehen wird, daß Heraklits Denk- und Redeweise nicht defiziente Formen einer noch nicht voll herausgebildeten rationalen Sprache sind, sondern vielmehr tief durchdachte Versuche, den intendierten Sachverhalt in "entsprechender" Weise zu vermitteln. Heraklits Redeform ist mithin eine Form der Konkretion des gedachten Verhältnisses zwischen "Sache" und "Denken", das heißt: der "Logos" selbst enthält seine Ursprungsgeschichte, die in kontrastiver Zusammenfügung eines "positiven" Sachverhalts mit seinem, auf ihn wesentlich bezogenen Gegensachverhalt besteht. Die Benennung der "Rede" als λόγος darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß damit nicht die Sprache "des" Seins gedacht ist, sondern daß die Rede selbst in die "werdende" Welt im Ganzen hineingehört. Die Rede ist in Wirklichkeit die Form der "obliquen Anteilnahme" des Menschen am Weltgeschehen von dessen "dämonischem Ort" aus. Diese "oblique" Aneignungsform der Welt, die den Menschen selbst in dessen Lebensweise wesentlich miteinbezieht, zeigt sich deshalb in obliquen Form, weil sie nicht als direkter noetischer Zugriff zustandekommt, aber genauso wenig geprägt ist durch eine "Verlassenheit" des Seienden von einem zwar ontologisch stattfindenden, aber sich sinnmäßig entziehenden Sein, wie Heidegger den "ursprünglichen" Seinsentwurf in der griechischen φύσις interpretiert.

Angesichts des Befundes, daß die von Heraklit mit 'λογος' benannte philosophische Rede ihre Entstehungsgeschichte anscheinend selbst darstellt, kann das "obskure" Heraklitfragment B 123 genau das Gegenteil bedeuten, als man gewöhnlich annimmt: das sogenannte "Wesen" der Dinge, von dem man weit und breit unter dem Namen der Physis rede, sei nirgendwo anders zu suchen als in den "Dingen" selbst. Um dies nachvollziehen zu können, müßte der Mensch sich seines "dämonischen Wesens" gewahr werden und dürfte sich nicht einbilden, götterähnlich denken zu können. Den Göttern können die Weltverhältnisse gleichgültig sein, aber nicht den Menschen (B 102), weil sie im Gegensatz zu Göttern inmitten der Weltverhältnisse stehen. Gleichwohl wollen sie "es nicht zu der Einsicht bringen" (vgl. αἰνεῖται γινώσκειν, B 1; οὐ ξυντάσσιν, B 51; οὐδὲς ἀνθρώποις, B 108). Der Bruch zwischen Heraklit und seinen Mitbürgern liegt deswegen nicht nur darin, daß er eine andersartige Lehre über die Physis vertreten hätte, sondern vielmehr darin, daß sie ihre eigene Lage in dieser Lehre nicht zu erkennen vermochten oder - wie Heraklit zu denken scheint - es nicht wollten und, gemessen an Göttern, sich lieber als Affen zeigen (B 83), der Möglichkeit, sich selbst zu erkennen und weise zu sein, nicht folgen (B 116)⁷⁹. Heraklit selbst, der diese Situation der Menschen erfaßt haben will, darf wohl sagen, er habe sich selbst erforscht (B 101), aber mit geringer Genugtuung: seine "weise Lehre" vom "weisen Sachverhalt" scheint zu weltnah gewesen zu sein, um "über" die Welt belehren zu können. Heraklits Mitbürger werden wohl viel mehr Interesse daran gezeigt haben, von der Welt im Ganzen ("Kosmos") als von sich selbst zu erfahren. Das hat sich bis heute kaum wesentlich geändert.

Heidegger ordnet sich unfreiwillig unter die "Verständnislosen" ein, wenn er - so nah an Heraklits Quelle - behauptet, Physis sei das vom Seienden "differente" Sein. Seine Position ist also von Heraklit aus gesehen genau das Gegenteil zu der der Ephesier und anderen Philosophen: diese sähen nämlich nicht, daß πάντα eigentlich ἐν sei, und Heidegger sähe nicht, daß ἐν nicht anders als πάντα denkbar sei. Mit anderen Worten, Heidegger statuiert mit seiner "Ontologisierung" der φύσις eine Grenze zum Seienden, die der φυσίς, so wie Heraklit sie verstanden haben darf, äußerlich ist. Heideggers Rede vom ursprünglichen Sein ist eine aus Heraklitischer Sicht heraus zu direkte Rede, obwohl

sie über das Sein selbst nur negative Aussagen hervorbringt. Darin ist eine von Heidegger ungewollte Selbstdesavouierung zu sehen: nämlich daß seine Rede vom Sein nur vermittels der noetischen Reduktion möglich geworden ist, was er aber dadurch verdeckt, daß er das Geschehen als ein dem Sein entstammendes darstellt und das *voelv* in eine der These von der nicht-stattfindenden Ankunft des Seins entsprechende Ferne rückt. Es ist nämlich nur das noetische Denken, das die Rede von der "ontologischen Differenz" des Seins gegenüber Seiendem im Ganzen ermöglicht, und gerade diese Differenz ist das Thema der Parmenideischen "ersten" Philosophie; bei Heraklit ist sie nicht auf identische Weise gedacht. Heidegger hat die bei Parmenides unverwechselbar als noetisch motivierte und bedingte Grenzziehung in eine "ontologische" umgedeutet, um ein "geschichtliches Seinsereignis" herausstellen zu können, und zugleich die erkennbaren Spuren der Vermittlung von "Sein" verwischt. Der Rolle des Parmenides als Urhebers eines für die gesamte Philosophiegeschichte maßgeblich gewordenen Denkmodells ist er dadurch nicht gerecht geworden. Genauso wenig hat er die Spuren der Vermittlung seiner eigenen philosophiegeschichtlichen Position verdecken können.

Was Parmenides anbelangt, berücksichtigt Heidegger so gut wie überhaupt nicht die Tatsache, daß dessen Seinsthese mitsamt der Nichtseinsthese im ersten Teil des Gedichts nicht lediglich ein "ontologisches Gespräch" mit dem Sein darstellt, wie man Heideggers betonte Ontologisierung der vorsokratischen Philosophie verstehen könnte, sondern daß die These vom "Seiendsein" und "Nichtsein" die spekulative Grundlage ist, von der aus Parmenides im zweiten Teil die *Doxa* der Sterblichen unterminieren will. Die Seinsthese darf deswegen als eine Art Korrektiv für das aus Parmenides' Sicht offenbar schon etablierte Weltbild angesehen werden; so findet man auch den Stellenwert der Nichtseinsthese darin, daß sie als spekulative Grundlage der "zweiköpfigen" Denkweise herausgestellt wird und deren Nichtigkeit bezeugt. Diese prinzipielle Unterscheidung kann Parmenides indessen nur aufgrund des neu aufgestellten Modells des Denkens als *voelv* durchführen, denn nur das *voelv* kann, wie Parmenides ausdrücklich behauptet, Aufschluß darüber geben, "wie" die Welt im Ganzen ist (*ὅπως ἐστὶ*). Parmenides' Antwort darauf lautet bekanntlich: *ἤχη το ἀλγεῖν τε νοεῖν τ' ἐόν εἴμε-*

von' (B 6.1). Das 'εὖν' erscheint somit als das wahre "Wie-sein", das - weil selbst noetisch geprägt - die noetische Erfäßbarkeit der Welt im Ganzen ermöglicht.

Die noetische Fundierung des Denkens ist zugleich die erste verbindliche und für die Geschichte des Denkens maßgebliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Denken und dem sogenannten "Sein", mit dem bei Parmenides vorwegnehmend der "intentionale" Gegenstand im weitesten Sinne des Wortes bezeichnet wird. Was Parmenides mit 'εὖν' benennt, ist erklärtermaßen die Ganzheit der Welt Dinge und nicht ein einzelnes Objekt. Es ist die weiteste Grenze des noetisch gefaßten Denkens, die dessen konkreten Weltbezug "einräumt"; alles was diesen "Horizont" überschreitet, fällt notwendig dem 'ἤν εὖν' anheim, und wer über solches redet, ohne um die Nichtigkeit seiner Denk- und Rede-weise zu wissen, redet vom "Sein-und-Nichtsein" der Welt Dinge, die für Parmenides von seinem Standpunkt aus nur noch 'τὰ ὁκouvτα' genannt werden können.

Es könnte noch genauer gezeigt werden, daß Parmenides' Kritik der "Doxa" durchaus auch auf Heraklit zutreffen könnte, so wie Heraklits Kritik der "Uneinsichtigen" bzw. der "Nichtübereinkommenden", die es nicht dazu zusammenbringen wollen, daß die Welt als Ganzheit - der Mensch einbegriffen - ein antinomisches Gefüge sei, Parmenides ebenso trifft wie alle anderen, von Heraklit namentlich genannten Philosophen. Eine aufeinander bezugnehmende Kritik ist aber eher als eine ideale Konfrontation vor dem Hintergrund der perspektivischen Verhältnisse der archaischen philosophischen Kommunikation denn als ein zwischen Heraklit und Parmenides erfolgter Kontakt zu sehen. Gegen ihre tatsächliche Beziehung mag die Tatsache sprechen, daß Heraklit beispielsweise Xenophanes nennt, aber nicht Parmenides, was wohl darauf zurückzuführen ist, daß Xenophanes, ein kleinasiatischer Ionier, erst viel später auf Sizilien gekommen sein wird und mit seiner Lehre vom "göttlichen Einen" den aus dem pythagoreischen Umkreis kommenden jungen Parmenides beeinflußt hat. Das spricht dafür, daß Parmenides Nachrichten von einem Heraklit gehört haben kann, aber kaum umgekehrt⁸⁰.

Die historischen Verhältnisse zwischen den ersten griechischen Philosophen, zumal die zwischen Heraklit und Parmenides, zeugen nun gegen Heideggers Annahme einer "Kommunikation" unter den anfänglich denkenden Philosophen, die aus ihrem Bezug auf "das Selbe" erfolgt wäre. Im Gegenteil, das "anfängliche" Denken scheint dermaßen diskursiv gewesen zu sein, daß die Hauptideen, die die jeweiligen Denker vertreten haben sollen, nur aus ihrem polemischen Verhältnis zueinander herzu-leiten sind. Das heißt: das philosophische Denken kommt nicht lediglich als Frage nach der Verfassung der Welt im Ganzen zustande, sondern auch und wesentlich als Bezugnahme auf bestehende und konkurrierende "nichtphilosophische" oder "vorphilosophische" (Held) sowie auf andere philosophische Denkwürfe. Das heißt ferner: die sogenannte "Welt im Ganzen" ist für die ersten Philosophen nicht bloß als $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ da, sondern auch als $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$, mit dem man sich bei der Herausstellung der "wahren" Weltverfassung auseinandersetzen muß; man muß es ja als falsches Weltbild aufdecken⁸¹.

Es ließe sich bei einigem kritischen Interesse zeigen, daß das zur Verfügung stehende historische Material genügend Gründe zu der Annahme bietet, daß die Herausstellung der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ als eines Titels für die Welt im Ganzen in Wirklichkeit dadurch zustandekommt, daß die konkurrierenden Denkwürfe als $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ abqualifiziert und abgewiesen werden, aber auch wiederum positiv zur Herausarbeitung der jeweils eigenen Hauptthese verwendet werden. Bei Parmenides erscheint der als $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ erst etwas später bekannt gewordene "uneigentliche" ("menschliche") Sachverhalt, der im Gegensatz zu $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ von Volk zu Volk variieren kann, unter dem Titel "Doxa" und wird bekanntlich vom "wahren", "eigentlichen" Sachverhalt klar unterschieden, indem er erst in einem "zweiten" Teil des Lehrgedichts, also in einer klaren Reihenfolge ($\eta\mu\epsilon\nu \dots \eta\delta\epsilon$, B 1.29/30) ausgelegt wird. Auf diese Weise wird der "uneigentliche Sachverhalt" aus dem "eigentlichen" ausgeschlossen als bloßes "Dünken" (Hölscher). Im Gegensatz zu Parmenides bleibt das "uneinsichtige Dünken" der Vielen für Heraklit, wie dies der Aufbau seines "Logos" zeigt, in dem Sachverhalt mitenthalten, den er mit seiner homologischen Rede herausstellen will.

Die Komplexität der Heraklitischen Redeweise gibt klar zu verstehen, daß sie nicht aus Wörtern besteht, die auf "das Sein" als "das Eine"

und "das Selbe" bezogen sind, sondern vielmehr aus aufeinander kontrastiv bezogenen Worten, die den kontrastiven Sachverhalt selbst "homologisch" wiedergeben. Der λόγος dürfte daher sowohl den mit φύσις als auch den mit νομός gedachten und benannten Sachverhalt "versammeln". Das zeigt paradigmatisch der am Beispiel des ersten Heraklitischen Fragments herausgestellte kontrastive Aufbau seiner Aussagen, die sowohl die "homologische" als auch die "nicht übereinkommende" Verständnisweise der Menschen umfassen, gehört doch die letztere genauso in den "Sachverhalt" hinein wie die erstere. Der "Logos" als kontrastive Rede- und Denkweise dürfte für Heraklit genauso auch das nomosmäßige Weltgebilde bezeichnen, und nicht nur das "wahre", zumal sein Physis-Begriff sich nicht mit dem späteren deckt, der im Gegensatz zu νομός das parmenideisch gedachte "Wahre" bezeichnet. Heraklits "Physis" ist ein vornoetisch (oder sogar "metanoetisch") konstituierter Sachverhalt, in dem das "Falsche" sein ontisches Recht behält, als ein im Sachverhalt Vorkommendes.

Die bereits erwähnte Studie K.Helds hat in hervorragender Weise gezeigt, wie das philosophische Denken sich in einer expliziten Abstandnahme von "nichtphilosophischen" Denkweisen herausbildet, aber angesichts der inneren Komplexität der philosophischen Denkentwürfe wird klar, daß sie nicht äußerlich, in Bezug auf die sog. "Lebenswelt" vermittelt sind, sondern auch innerlich, in Bezug auf gegenseitige Referenzen. Damit erweist sich der diskursive Charakter dieses Denkens als wesentliches Moment seiner Entstehungsgeschichte, wiewohl es sich in der Herausarbeitung der jeweiligen positiven Hauptthese als "monologisch" erweist⁸². Das sog. "ausgeschlossene Andere" ist namentlich bei Parmenides nicht lediglich im zweiten Teil seines Gedichtes anwesend, sondern es zeigt sich, wie bereits nachgewiesen, schon im ersten Teil als die dem 'εσσι' wesentlich zugehörnde These 'οὐκ εσσι'. Die positive Seinsthese kann überhaupt nicht aufgestellt werden, ohne daß dabei ihre Negation sich geltend macht.

Das philosophische Denken zeigt sich, um es zusammenfassend zu explizieren, auch in seinen innergeschichtlichen Verhältnissen als diskursiv, d.h. wesentlich als reflektiertes Zusammensein unterschiedlicher Denkentwürfe, die sich konkret in den ihnen zugehörigen "Redeweisen" er-

kennen lassen: nämlich als "Diskurse". Das kommt eindeutig bei Heraklit zum Ausdruck, der auf philosophische Lehren als "Reden" in ihrer unterschiedlichen Gesamtheit Bezug nimmt: 'Ὅσοων λόγους ἤκουσα' (B 108). Der Unterschied Heraklits zu Parmenides, aber auch zu den übrigen zeitgenössischen Philosophen bis etwa auf Aristoteles, der auf seine Weise eine ähnliche Einstellung zu konkurrierenden philosophischen Meinungen zeigt, besteht nun auch in der inkludierenden und nicht ausschließenden Bezugnahme auf λόγοι der anderen, so daß ihre "Reden", wenn auch nach Heraklits Kriterien uneigentlich bzw. nicht homologisch, in den Sachverhalt, dem sein "Logos" gilt, genauso hineingehören wie die eigentliche Verfassung des "Alles". Heraklits Lehre ist nicht lediglich "kosmologisch" motiviert, denn die kosmologischen Fragmente im engeren Sinne sind in bestimmter Weise "psychologisch": die "Grenzen der Seele" müssen für Heraklit so tief liegen wie die der Welt (B 45). Die verschiedenen λόγοι gehören daher wesentlich zueinander wie das "sich differierend Zusammenfügende" (B 51), weil sie sich doch, wenn auch noch so unterschiedlich, auf das von ihnen vorgestellte "Eine" beziehen, ohne allerdings zu wissen, daß es mit diesem "Einen" anders bestellt ist, als sie es sich einbilden. So sind sie, obwohl anscheinend "dabei", gänzlich "abwesend" (B 34).

Heraklit scheint der einzige antike Philosoph, und vielleicht auch der einzige in der gesamten Philosophiegeschichte, gewesen zu sein, der seine "Lehre" zum konkreten Bild seiner historischen Denksituation hat werden lassen: diese Lehre ist nicht nur eine Rede von "kosmischer Ordnung der Dinge", sondern auch eine Reflexion über die eigene Position des Denkens in diesem objektiven Sachverhalt, und zwar unter Bezugnahme auf gleichartige, wenn auch differierende Denkentwürfe, die zum "objektiven Bild" der herauszustellenden Situation gehören. Das könnte lediglich noch bei Aristoteles und Hegel nachgewiesen werden, jedoch mit dem Unterschied, daß die zwei genannten "Philosophiehistoriker" in der Geschichte des Denkens einen teleologischen Werdegang der Ideen zu sich selbst sehen, während Heraklits Polemik gegen die Vorfahren und die Zeitgenossen eher ein synchrones Bild der divergierenden Denkverhältnisse ergibt, einer Divergenz also, die anscheinend keinen "Richter" hat. Der Streitcharakter dieser Verhältnisse ist nur

scheinbar vom "monologischen" Charakter einzelner Denkentwürfe verdeckt. Die "streithafte" Zusammenfügung ('πολεμος', B 53,80) konkurrierender Denkentwürfe läßt sich bei Heraklit erneut als "verzeitlichtes" Bild der Weltverhältnisse sowohl im "objektiven" (φύσις) als auch im "ideellen" Medium von Denken und Sprache (λογος) erkennen. So wie die "objektive" Welt aus einer Vielfalt der Dinge zusammengesetzt ist, besteht die "ideelle" Welt aus der Vielfalt der "Diskurse", unter denen sich "dieser hier" (B 1), obwohl auf sie so wesentlich bezogen, daß er ihre zeithafte Zusammenfügung mit seiner phonetischen Lautform ('φωνή') versinnbildlicht⁸³, kaum bewähren kann: er ist selbst so aufgebaut, daß er von ihnen nicht mehr abgelöst werden kann, während sie mit ihrem monologischen Anspruch auf "Wahrheit" scheinbare Überzeugungskraft auslösen und ihre relative Position im Streitzusammenhang zu vertuschen versuchen.

Diesem "Betrug" scheint nun auch Heidegger erlegen zu sein, da er den Streitcharakter des "anfänglichen" Denkens lieber dem "strittigen" Wesen der Seinswahrheit selbst als dem Denken zukommen läßt, und dadurch stillschweigend der monologischen Selbstdarstellung eines einzelnen, nämlich dem Denkentwurf des Parmenides, zustimmt. Darin liegt ein weiteres Zeichen dafür, daß auch Heidegger in seiner Interpretation der Vorsokratiker von einer Position ausgeht, die nur vom Parmenideischen Standpunkt her einzunehmen ist. Es ist dies die Annahme einer unmittelbaren Identität von Denken und Sein, die Heidegger seinerseits so umdeutet, daß das Identitätsverhältnis vom Sein als einem sich "gebenden" ausgeht, und zwar in jeweils unterschiedlicher Weise, da die Seinswahrheit für Heidegger im wesentlichen Verborgenheit des Seins in der Unverborgenheit des Seienden bedeutet. Sie muß deswegen erst der Unverborgenheit des Seienden "abgestritten" werden⁸⁴.

Eine solche Annahme ist aus Heraklitischer Sicht prinzipiell nicht möglich: die "Wahrheit" liegt nicht in einem dahingestellten "Sein", auch wenn Heidegger damit gerade Heraklits "Physis" thematisch machen will, sie ist vielmehr möglich nur als "schräge", weil "teilnehmende" Bezugnahme auf sich selbst durch die Bezugnahme auf die Ganzheit der Welt: also als "Logos" selbst. 'Ἀληθεα λεγειν' kann für Heraklit kaum dasselbe bedeuten wie "der Ansprache des Seins entsprechen", wie Heidegger es versteht; das mit dem Ausdruck Gemeinte muß eher ei-

nem streithaften Sachverhalt "homologisch" angehören. Das "Sein" kann folglich nichts anderes sein als dieses "schräge", "gebrochene", weil auf sich selbst bezogene Angehören, das Übereinkommen mit dem zeithaften Gefüge der Welt, dies "Sichverzeitlichen" in Wort und Tat, wie es namentlich die Fragmente B 1 und 112 zu bezeugen scheinen. In dieser so verstandenen "Selbstverzeitlichung" des "Denkens" im Weltsachverhalt besteht nun auch Heraklits streithafter Unterschied zu den "homologisch" Denkenden, die dem "Zeugnis der Aussage", die ihren Zustand bildhaft aufdeckt, fremd bleiben⁸⁵.

Parmenides' Position ist dagegen viel eindeutiger und "überzeugender". Der Bruch, den er mit seiner "Lebenswelt" vollzieht (Held), greift er im Gegensatz zu Heraklit nicht mehr auf und entscheidet sich deswegen für eine andere Weise des "weisen" Nachvollzugs der Wahrheit, die nur scheinbar doppelt genannt wird, handelt es sich doch um dasselbe: 'λέγειν τε νοεῖν' bzw. 'νοεῖν καὶ φαῖσθαι'. Die noetisch vollzogene Reduktion der $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ auf $\epsilon\omicron\nu$ wiederholt sich hier in der Reduktion der Heraklitischen $\phi\upsilon\delta\iota\alpha$ auf eine Idee der Wahrheit, in deren Vollzug das $\pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$ keinen Platz mehr hat. Sie entstammt dem Ideal eines "wahrhaftigen" Denkens, in dem die ideale Verhaltensweise gleichsam modellartig zur Geltung kommt, wie sie für die zukünftige Denkgeschichte maßgeblich wird. Alle anderen Verhaltensweisen geraten dadurch an den Rand des philosophischen Interesses und werden sich von da ab immer wieder als philosophische allererst behaupten müssen, wie etwa "Ethik" oder "Politik". Das Modell führt auf Bedenken. So läßt sich behaupten, daß das Aufkommen des "reinen" Denkens, das die Grundlage für die schlechthinige Erkennbarkeit der Welt als solcher gewährleisten soll, selbst der Grenzfall eines Denkens ist, das sich aus sich selbst heraus und auf sich selbst hin konstituieren will. Dieser Anspruch ist bei Parmenides klar erkennbar, obwohl die "Selbstheit" des Denkens als "Selbigkeit" von Denken und Sein vorgestellt wird. Doch das darf, wie gezeigt, nicht darüber hinwegtäuschen, daß das "Seiendsein" als solches noetisch vermittelt ist und daß deswegen der eigentliche Nachvollzug der Wahrheit nur noetisch stattfinden kann. Die "Identität" der Welt ist dementsprechend nur noetisch ausweisbar. Die Grenze und die Hinfälligkeit dieser "Identität" besteht nun darin, daß sie tatsächlich nur in diesem Rahmen der "Zusammengehörigkeit" des "wahrhaften" Den-

kens und des "eigentlichen Seins" ihren Platz hat und nicht auch ausserhalb dieses Rahmens, im Blick auf andere "Haltungen", ausweisbar ist.

Das Ideal des "reinen Denkens", das hier bei Parmenides zwar nicht zuerst, aber dafür mit voller Überzeugungskraft, sich geltend macht, zeigt die genannte Grenze darin, daß es sich innerlich auf ein Denken der Wahrheit und ein Denken der "Doxa" spalten muß und daß es doch trotz seines Anspruchs auf Ursprünglichkeit eine Ursprungsgeschichte erkennen läßt. Diese liegt in der für die Selbstbehauptung des "wahrhaftigen Denkens" notwendigen Auseinandersetzung mit anderen Verhaltensweisen des Menschen, und zwar auch mit solchen, die den Titel eines "philosophischen" Denkens für sich beanspruchen.

Das "anfängliche Denken" beginnt sich auf diese Weise gleich im Anfang zu spalten, bevor es sich als eine einheitliche "Redeweise" über die Fragen der Welt im Ganzen konstituiert hat. Entscheidend ist aber, daß eine Tendenz zur Vereinheitlichung in Wirklichkeit nicht aufgewiesen werden kann, obwohl die Selbstunterscheidung des "philosophischen" Denkens nach außen im Hinblick auf die "Lebenswelt", gerade diesen Anschein erweckt. So redet auch K.Held in seiner genannten Studie in vereinheitlichender Absicht von einem "philosophisch-wissenschaftlichen Denken", weil er vor allem an einer phänomenologischen Beschreibung des Unterscheidungsprozesses des "philosophischen Denkens" von "vorphilosophischen" und "vorwissenschaftlichen" Denkformen und Verhaltensweisen interessiert ist. Dabei beläßt er die augenscheinlichen Differenzierungsprozesse innerhalb des philosophischen Denkens im Unentschiedenen; sie melden sich aber in der vagen Bezeichnung des Denkens als "philosophisch-wissenschaftlich", in der der Keim des immer drohenden Zerfalls offenbar wird.

In dieser Schwierigkeit hilft nicht die bekannte Tatsache, daß die frühen griechischen philosophischen Denkwürfe zugleich Formen eines "wissenschaftlichen" Denkens gewesen seien, ausgehend von astronomischen und geographischen Betrachtungen in Ionien. Hier geht es aber um Heraklit und Parmenides, die beide ein sehr kritisches Verhältnis gerade zu diesen Beschäftigungen der ersten "Philosophen" entwickelt haben und den bereits vollzogenen Bruch mit der Lebenswelt auf die

für das philosophische Denken charakteristische Weise noch radikaler fassen. Diese philosophische Auffassungsweise scheint sich von der wissenschaftlichen dadurch zu unterscheiden, daß sie das gemeinsam gesuchte "Wesen" der Welt, bevor es für die "Wissenschaft" ein Wesen der Welt "im Besonderen" wird, gerade immer nur auf die Welt als Ganzes zurückbezieht und dieses "Wesen" als das "wahrhafte Wie" der Welt herausstellt. Auf dieser Ebene zeigt sich dann ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden "anfänglichen" philosophischen Denkentwürfen, dem Heraklitischen und dem Parmenideischen. Sie lassen sich, um dies einzufügen, nicht auf zwei unterschiedliche Redeweisen über ein "Selbes" (Heidegger) oder auf den Unterschied im "Temperament" (Held) reduzieren. Die sogenannten Redeweisen hängen so eng mit dem jeweiligen Denken zusammen, daß beides, Denken und Reden, nicht getrennt werden können. Es wird ja auch allgemein anerkannt, daß im archaischen Milieu der Gedanke zu sehr dem Wort "anhaftet", als daß er in fremde Worte, ohne den originären Wortlaut zu berücksichtigen, übersetzt werden dürfte⁸⁶. Diese philologische Maxime hat nun ihren philosophischen Stellenwert darin, daß das "wesentliche" Denken seine originäre "Seinsweise" gerade in dem ihm gehörenden Wortlaut hat. Dies gilt nicht nur von archaischen Philosophen, sondern im gleichen Maße auch von Aristoteles, Kant oder Hegel. Heidegger, der so einen großen Wert auf die Sprache der Philosophie gelegt hat, gibt nun seinen eigenen Denkansatz auf, wenn er den Unterschied zwischen Heraklits und Parmenides' Sprachgebrauch in einem "Brauch des Seins" aufgehen läßt; wie wir wissen, deutet er dadurch die aus der Weltimmanenz gedachte "Unhintergebarkeit" der Sprache Heraklits mittels der impliziten noetischen Ausgrenzung der Welt in eine ideale Unhintergebarkeit des Seins um. Damit schafft er zwar eine "nauanfängliche" Grundlage für das von ihm angestrebte Seinsdenken, aber er hintergeht damit auch den wesentlichen Unterschied zwischen zwei philosophischen Projekten der Weltaneignung durch den Menschen.

Um zum Unterschied der beiden archaischen philosophischen Denkentwürfe zurückzukommen: Der eine Entwurf versucht den gerade herbeigeführten Bruch mit der "Lebenswelt", die er gleichsam als eigene,

primär sprachlich konstituierte "Kommunikationsgemeinschaft" versteht, thematisch zu machen, indem er den Anspruch erhebt, die "Kommunikationsform" als das eigentlich "Gemeinsame" der Menschen gehöre in den Weltsachverhalt immanent hinein, und zwar nicht lediglich als ein Strukturmoment neben vielen anderen, sondern als das strukturierende Element schlechthin. Im Gegensatz zu diesem Heraklitischen "Weltprojekt" versucht Parmenides den genannten Bruch mit der "Lebenswelt" überhaupt nicht rückgängig zu machen und verläßt vielmehr die Welt der Sterblichen mit einem noetischen Aufflug der Seele über alle "Wohnstätten" hinaus (B 1.3). Die Abhebung von der Welt endet indessen nicht in völliger Selbstauflösung hinter "ätherischen Türen" (B 1.11 ff.), sondern in der Gründung einer idealen "Kommunikationsgemeinschaft" in Form der ersten eigentlichen philosophischen Schule, die aber genauso exklusiv und "rein" anmutet wie die älteren Bünde der Orphiker und Pythagoreer, deren Ursprung nicht endgültig geklärt ist⁸⁷.

Die Gründung der eleatischen Schule beruht selber auf der prinzipiell vorausgesetzten "Kommunizierbarkeit" der tragenden Kernidee, nämlich des $\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$ als $\phi\omicron\tau\omicron\upsilon\varsigma$, doch innerhalb des vom noetischen Denken her bestimmten Rahmens. Das $\nu\omicron\epsilon\tau\iota\upsilon$ erscheint nämlich sowohl als das formende Element der Kernidee selbst wie auch das formende Element der Kommunikationsgemeinschaft. Die Seinsidee ist kommunizierbar nur auf der Grundlage der gemeinsamen Denkweise, die durch die Formung der Schule zum Denkmodell wird und sich dadurch eine verengte, aber umso fruchtbarere Grundlage als Nährboden verschafft. Parmenides macht sich auf diese Weise für die nachkommende Geschichte des Denkens doppelt verdient: als Urheber einer maßgeblich werdenden Denkweise und als Stifter einer konkreten, obwohl idealen, Lebensform, die bald zwei konkurrierende Gestalten, eine exklusive sokratisch-platonische und eine angeblich "kommerzielle" sophistische, annehmen wird. Die letztere Auswirkung des Parmenideischen Denk- und Lebensmodells zeigt einen wesentlichen Abstand zu ihrer Matrix nicht nur wegen des Verzichts auf die Exklusivität der Verhaltensweise, sondern auch wegen des Verzichts auf den selbstverständlichen Anspruch auf die Wahrhaftigkeit der "richtigen" Denkweise, die aus dem Identitätsverhältnis von Denken und "Sache"

hergeleitet worden war. Die Sophisten, insbesondere Gorgias, leugnen gerade dieses für das richtige Denken unentbehrliche Identitätsverhältnis und weisen dadurch einen heraklitischen Herkunftsbezug auf.

Heidegger sieht dagegen über die sophistische Krise des "anfänglichen" Seinsdenkens hinweg, weil er in dieses Denken im Vorhinein eingreift und dessen Gestalt modifiziert, und zwar indem er das subjektive Moment des "anfänglich" als "aufnehmend" entworfenen Denkens unterschlägt, es in seinem "aufnehmenden" Charakter fixiert, um so - darin könnte man die hintergründige Motivation dieses Eingriffs sehen - die Wurzeln des neuzeitlichen Subjektivismus unkenntlich zu machen.

Darin besteht die erste Korrektur Heideggers an Parmenides: das Denken sei nicht das "Vermittelnde" des Seins, sondern ein die "Selbstgabe" des Seins Entgegennehmendes. Diese Umdeutung bewirkt eine weitere wesentliche Korrektur: nämlich die Infragestellung der schlechthinigen Kommunizierbarkeit des Seins. Heidegger folgt zwar Parmenides in der Aufstellung der Identitätsthese von "Sein" und "Denken", aber nicht mehr in der Identifikation von Denken und Sprache im Sinne des Parmenideischen $\phi\alpha\sigma\theta\alpha\iota$; ein direkter sprachlicher Zugriff des Menschen über die Grenze des Ontischen hinweg soll nicht möglich sein. Die Sprache des Menschen kommt laut Heidegger vielmehr als "Ansprache" bzw. als "Zur-Sprache-kommen" des Seins selbst (durch den Menschen) zustande.

Heidegger spielt hier stillschweigend Heraklits "Physis" gegen Parmenides' Bild eines noetisch vermittelten "Seins", das an sich schon $\nu\omicron\nu\mu\epsilon\iota$ ist, aus, um die Idee eines "im Selbstentzug verweilenden Seins" zur Geltung zu bringen, eine Idee, die er als Grundlage seiner Auffassung der Geschichte des Menschen braucht. In diesem Punkt nimmt Heidegger selbst eine archaischere Position als seine vorbildlichen Anfangsphilosophen ein. Schon um die sich abzeichnende Gefahr der aufkommenden Metaphysik zu bannen, muß er diese Philosophen stark uminterpretieren. Dies gilt insbesondere für Parmenides, mit dem Heidegger am meisten Schwierigkeiten hatte, denn Parmenides denkt offensichtlich nicht auf dieselbe Weise archaisch wie etwa Heraklit und Anaximander in Heideggerschem Vorverständnis. Es galt daher für Heidegger, einen Wortsinn des $\epsilon\omicron\nu$ in den Vordergrund

zu stellen, den Parmenides selbst keineswegs hätte zulassen können: nämlich den der "Lichtung" eines sich schickend-entziehenden Seins. Parmenides' Rede vom εὖν als schlechthinnigem Seiendsein der Welt im Ganzen läßt keinen Raum für ein derartiges "ontologisches" Geschehen: das εὖν ist selbst kein "Lichten", sondern ein immer schon "Gelichtetes" - το ἀληθές, d.h. ein für das als νοεῖν gefaßte Denken gegenwärtig ('νυν') und schlicht "Unverborgenes". Um ein "Verborgenes" aus dem εὖν werden zu lassen, mußte Heidegger die φύσις des Heraklit in Anspruch nehmen. Daß er dadurch zwei Seinsbegriffe, einen noetischen (εὖν) und einen vornoetischen (φύσις), ins Spiel gebracht hat, ist ihm anscheinend nie richtig bewußt geworden, so wenig wie er auch den prinzipiellen denkgeschichtlichen Unterschied zwischen beiden wahrgenommen hat. So hat Heidegger, gerade in der Absicht auf einen radikalen Neuanfang des Seinsdenkens gegen alle "Metaphysik des Seienden", Heraklit doch in Einklang mit Parmenides' Denkprojekt und - unbedachterweise - mit der an Parmenides anknüpfenden Denkgeschichte gebracht. Heraklit hätte sich dieser Tradition höchstwahrscheinlich vehement widersetzt, widerspricht sie mit ihrem Anspruch auf einen "geraden" Zugriff auf das "Sein" in Form des "richtigen Wissens" doch seiner Idee einer "schrägen", sich selbst einbeziehenden Bezugnahme auf den intendierten Sachverhalt. Der "melancholische", d.h. sehr impulsive Heraklit hat bekanntlich keine Gruppe von Anhängern um sich geschart, ja, hätte sie wahrscheinlich gar nicht geduldet. Die sogenannten Herakliteer sind Einzelgänger und Außenseiter gewesen, ausgehend von den bekannten "Kynikern" bis zum letzten und besten unter den Herakliteern - Nietzsche.

Wir werden im folgenden Teil, bevor wir uns abschließend mit Heideggers Idee des "Seins" im Sinne einer "Schickung der Geschichte" näher befassen, seine Interpretation Nietzsches angehen, die in ihrem Endresultat von den Voraussetzungen der Vorsokratikerinterpretation abhängig zu sein scheint. Heidegger gerät nämlich mit Nietzsche in dieselbe Kollision, in die er Heraklit und Parmenides mit seiner vereinheitlichenden Deutung gebracht hat. So wenig Heraklits "Physis" und der dieser "Seinsidee" homologische Begriff der (menschlichen) "Sophia" zur Parmenideischen Idee von "Sein" und "Denken" paßt, so wenig paßt Nietzsches Kritik am Seins- und Wahrheitsbegriff der Tradition zu Heideggers Schema einer "Vollendung" der Metaphysik.

IV. NIETZSCHE CONTRA HEIDEGGER

Anhand der Heraklit- und Parmenidesanalyse im vorigen Kapitel ist es nun möglich, einen unmittelbaren Anschluß an die leitenden Voraussetzungen der Heideggerschen Nietzscheinterpretation zu gewinnen, ohne diese Interpretation selbst im Einzelnen darlegen zu müssen. Der kritische Befund, daß zwischen Heraklit und Parmenides ein wesentlicher Unterschied besteht, kann als Grundlage einer Konfrontierung von Heideggers Idee der Wahrheit mit Nietzsches Pathos der Kritik an der traditionellen Philosophie dienen, da Nietzsches eigene Idee von "Wahrheit" auf einem Verständnis der archaischen Denksituation zu beruhen scheint, das dem unseren ähnlich ist. Heidegger, der Nietzsche ebenso wie Heraklit und Parmenides zu den "wesentlichen Denkern" rechnet, hat im Hinblick auf die für ihn zentrale Wahrheitsfrage die Sachlage bei Nietzsche auf dieselbe Weise mißverstanden wie Heraklits Logos, den er im ontologischen Sinne als ein vom Sein ausgehendes "Wahrheitsgeschehen" interpretiert und auf diese Weise mit dem von Parmenides herausgestellten $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ des "sich lictenden" Seins identifiziert. Das "Wahr-Sagen" wird für Heidegger sodann ein ontologisches "Ereignis" schlechthin, weil es wesentlich dem Sein als solchen zukommt (entstammt).

Dieselbe Verontologisierung des interpretativen Ansatzes kann man nun daran erkennen, daß Heidegger in seinem großangelegten Nietzsche-Buch den Schwerpunkt auf den "einzigen Gedanken Nietzsches", nämlich auf den des "Willens zur Macht" und der "ewigen Wiederkunft" legt, worin Heidegger erklärtermaßen das "eigentlich metaphysische" Interesse Nietzsches zu erkennen glaubt. Die Kritik der "Wahrheit" - obwohl ihr bei Nietzsche, wie noch zu zeigen sein wird, kein geringerer Stellenwert zukommt - wird dagegen nur als eine "Station im Gedankengang" Nietzsches behandelt, und zwar nicht unter ihrem kritischen Aspekt¹. Heidegger nimmt stillschweigend Abstand von Nietzsche, da sich andernfalls seine Kritik an der Metaphysikgeschichte von Nietzsches kritischem Impetus nicht genügend unterschieden hätte. So verliert seine Kritik Nietzsches an Schärfe

und Überzeugungskraft, kann doch Nietzsche nicht fraglos als Verkünder einer neuen Ontologie verstanden werden. Es läßt sich vielmehr¹ zeigen, daß Nietzsches vermeintliche Ontologie von seiner tief wurzelnden "Genealogie" der Wahrheit her motiviert und geprägt ist, und nicht von einem neuen Denken des Seins.

Es ist Heideggers prinzipielle Orientierung an Nietzsches "positivem" ontologischem Entwurf, die ihm die Einsicht verwehrt, daß das, was er für "Ontologie" bei Nietzsche halt, eigentlich ein kritisches Gedankengebilde ist, mittels dessen Nietzsche das überlieferte spekulativ-metaphysische Gedankengut der ihm vorausgehenden Philosophie verarbeitet; dies Gedankengebilde fungiert deswegen nicht schon vorrangig als positives ontologisches Projekt, so sehr ein solches Nietzsche nicht ganz abgesprochen werden kann. Nietzsche besaß nämlich ganz offensichtlich den Ehrgeiz, eine endgültige Welterklärung zu geben, die das Ende aller bisherigen Ontologien beinhalten sollte, wie man ja auch Heidegger einen solchen Ehrgeiz nachweisen kann. Er hat bekanntlich bis zum Ende seines denkerischen Schaffens, auch nach der sog. Kehre, auf seine "Fundamentalontologie" nicht verzichtet, sondern diese vielmehr mit der Kehre erst recht durchzuführen versucht. Er ist daher der Gefahr einer metaphysischen Denkweise genauso wenig entkommen, wie nach seinem Urteil Nietzsche, so daß sich seine Annahme, Nietzsche sei der Vollender der abendländischen Metaphysik², durchaus auf ihn selbst anwenden läßt.

Wir wollen im Folgenden von der Denkfigur ausgehen, in der sich³ das metaphysik-kritische Interesse Nietzsches bemerkbar macht: nämlich von seiner schlechthinnigen Negation aller (philosophischen) "Werthe" und von der Frage nach dem Sinn dieser Negation. Es scheint nämlich, daß es gerade diese Negation ist, die für Nietzsche einen neuen, für sein Philosophieren entscheidenden Stellenwert hat. Die Antwort auf die Frage nach dem Sinn wäre somit nicht hinter der Negation zu suchen, sondern lediglich in der Negation selbst als der Lebensform seines Philosophierens und der Grundlage, auf der der negativ-kritische Sinn seiner "positiven Ontologie" zum Vorschein kommt. Wir werden in der vorliegenden Analyse bei diesem prinzipiellen Moment der Negation verbleiben, mit Ausblicken auf

Nietzsches "positive" Ontologie des "Willens zur Macht", allerdings ohne uns auf eine systematische Darstellung dieser fragmentarisch gebliebenen "Lehre" einzulassen. Unser Interesse gilt vor allem einer Konfrontation von Nietzsches negativ geprägter Wahrheitsauffassung, die auch den Sinn seiner "Ontologie" mitbedingt, mit Heideggers Neufundierung der Wahrheit im Sein und seinem Anspruch auf Kritik der gesamten Metaphysikgeschichte.

1. Nietzsches Wahrheitsressentiment und der Sein-Werden-Gegensatz

Nietzsches Hauptcharakteristik, seine negativ-kritische Einstellung, läßt sich am klarsten an seiner Auffassung aufzeigen, daß die "Wahrheit" das Hauptinteresse und die größte "Lüge" der Philosophiegeschichte sei. Es muß aber sogleich präzisiert werden, daß Nietzsche den traditionellen Wahrheitsbegriff im Auge hat, also Erkenntnis als den auf Objekte zielenden Akt eines Subjekt-Bewußtseins versteht. Von daher betrachtet er seinen gegenüber der Tradition kritischen Ansatz als einen Versuch, eine "Genealogie des Wahrheitsbegriffs" herauszustellen³.

Dieser Umstand deutet auf einen ersten Unterschied zu Heidegger, der, wie bekannt, seinerseits in "Sein und Zeit" den Versuch unternimmt, die Wahrheit auf ihre historisch und systematisch verkannten Fundamente am Leitfaden des Sinns von Sein neu zu fundieren. Das Seinsverständnis, oder der neu herausgestellte Sinn von Sein, ist nun bei Heidegger jenes Moment, das über den Charakter der Wahrheit entscheidet, und in diesem Moment kommt Heidegger der traditionellen Sicht des Sein-Wahrheit-Verhältnisses näher als Nietzsche, der genau die umgekehrte Position einzunehmen scheint: seine Idee vom "Sein" ist eindeutig genug das Resultat der Kritik an der "Wahrheit" als solcher. So ist es verständlich, wenn Nietzsche mit größtem Nachdruck von der "Fabelei" von der Erkenntnis als Geburtsstätte des Wahrheitsbegriffs ausgeht, um diesen Begriff kritisch zu entlarven. In der Aufzeichnung 2/154/ von 1885/86 heißt es:

- Die größte Fabelei ist die von der Erkenntnis. Man möchte wissen, wie die Dinge an sich beschaffen sind; aber, ⁴sieh da, es giebt keine Dinge an sich. (KSA 12, 141)

Diese Äußerung Nietzsches mag noch harmlos anmuten, wenn die Meinung ist, die Spitze seiner Kritik solle nur den alten metaphysischen Glauben an die Substanz als das "Ding-an-sich" treffen. Es wird sich aber gleich zeigen, daß die Formel "Ding-an-sich" bei Nietzsche stellvertretend für jegliches "Apriori" oder "Ursprüngliches" steht, wie auch immer es inhaltlich bestimmt wird. Angesichts der Apriorität des Heideggerschen "Seinssinns", die bei Heidegger nach der Kehre immer klarer in den Vordergrund tritt, wirkt die zitierte Aussage nicht mehr harmlos. Doch die Spitze der Nietzscheschen Äußerungen über die metaphysische Vorstellung von der Welt berühren Heidegger vorerst noch nicht, widersetzen sich doch beide gleichermaßen dem metaphysischen Weltbild. Nietzsche schreibt in der Aufzeichnung 2/108/:

Die Welt, die uns etwas angeht, ist falsch, d.h. ist kein⁷ Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen; sie ist "im Flusse", als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert; denn - es giebt keine "Wahrheit". (KSA 12,114)

Aus derselben Zeit stammt die darauf folgende Aufzeichnung mit der Überschrift Zur "Geburt der Tragödie" 2/110/:

Das "Sein" als die Erdichtung des am Werden Leidenden.
(KSA 12,115)

Entsprechend heißt es in der "Götzendämmerung", das "Sein" sei der "letzte Rauch der verdunstenden Realität" (KSA 6,76). Ein "Sein"⁷ nun, das als "Erdichtung" und "Rauch" bezeichnet wird, kann nicht die Grundlage für eine Wahrheitsfundierung sein. Das muß zunächst nur heißen, daß Nietzsche eine andere Idee von "Sein" gehabt haben muß, als es der traditionell-metaphysische Substanzbegriff beinhaltete. Damit gelangt Nietzsche in der Tat in den Umkreis der Heideggerschen Überlegungen zum Sein-Wahrheit-Verhältnis, jedoch nicht so, daß Heidegger seine eigene Position in Nietzsches Philosophieren erkennen könnte.

Es ist überhaupt für Heideggers Nietzsche-Interpretation charakteristisch, daß er dessen Kritik an der traditionellen Ontologie nicht berücksichtigt, obwohl Nietzsches Äußerungen über das "Sein" dasselbe intendieren wie Heideggers Bestimmung der "Ontologie" als Rede vom Seienden⁵. Dies hängt wohl mit Heideggers irriger Ansicht zusammen, Nietzsche sei dem alten Schema vom Sein-Werden-Gegensatz verfallen und habe das "Sein" nur von diesem Gegensatz her, das heißt : wesentlich im Rahmen der alten metaphysischen Denkweise geachtet und folglich die Idee des "Werdens" ersatzweise für das "Seiende im Ganzen" (also nicht für das "Sein") als oberste ontologische Kategorie aufgestellt. Dabei entgeht es Heidegger fast ganz, daß Nietzsches Mißtrauen gegenüber einem "Sein" auch den Gegensatz von "Sein" und "Werden" trifft und daß Nietzsche dabei einen wesentlich anderen Standpunkt einnimmt. Seine Rede vom "Werden" bedeutet nicht,⁷ daß er sich für eine Seite des Gegensatzes entscheidet und die andere ausschließt, sondern - und dies sieht man nicht an Nietzsches ständigem Festhalten an einer Kritik des Seinsbegriffs - daß er "Sein" und "Werden" in ein andersartiges Verhältnis zu bringen versucht. Dadurch entstehen bei Nietzsche zwei Ebenen der Betrachtung, die er selbst nicht ausdrücklich unterscheidet und jede Interpretation zur Verzweiflung bringt, die seine direkte Rede nicht als eine indirekte versteht. Heidegger selbst ist in diese Falle gegangen. Er verwechselt nämlich Nietzsches Darstellung der metaphysischen Denkweise mit dessen eigenem Entwurf und verkennt die zwei Auslegungsebenen, auf denen Nietzsche sich bewegt: die traditionelle Ebene der Exklusion entweder des "Seins" oder des "Werdens" und die neue Ebene der Inklusion der zwei gegensätzlichen Ideen, die den Horizont der perspektivischen Hermeneutik Nietzsches umreißt. Trotz aller seiner Sensibilität für Nietzsches Aphorismen und trotz der epochalen Bedeutung seiner Nietzsche-Vorlesungen zeigt sich die entscheidende Schwäche seines Nietzsche-Verständnisses darin, daß Heidegger durch die Annahme eines traditionellen Gegensatzes von "Werden" und "Sein" bei Nietzsche unberechtigterweise den Ontologischen Charakter dieses Gegensatzes betont und dessen eigentlich hermeneutischen Stellenwert fast vollkommen verloren gehen läßt⁶.

Heidegger konnte die Situation nicht erspart bleiben, in der sich
* ein jeder Nietzsche Interpret angesichts der widersprüchlichen, ja
offen kontradiktorischen Äußerungen in Nietzsches Texten befindet.
Daß es sich keineswegs lediglich um einen Mangel an Systematik
eines undisziplinierten Denkers handelt, hat man längst einsehen
müssen; man hat sich aber nur selten davon leiten lassen. Man sieht
in der Regel mehr oder weniger über die eigenartige hermeneutische
Verfassung der Nietzscheschen Texte hinweg, die unverkennbar an
Heraklit erinnert. Nietzsches Aussagen sind aus demselben Grund
"widersprüchlich" und "inkonsistent", der auch für die "Dunkelheit"
der Heraklitischen Fragmente verantwortlich ist: Nietzsche denkt
genauso wie Heraklit konträr, aber er entbehrt allerdings der Herakli-
tischen Tiefe und Komplexität. Doch auch seine Aussagen, seien
sie positiv oder negativ formuliert, sind nie ohne den gegensätzlichen
Gedanken zu verstehen, sei er explizit genannt oder nur impliziert,
wie es bei Nietzsche meist der Fall ist⁷. Deswegen ist auch ein
Gedanke oder ein ganzes Fragment bei ihm nicht unmittelbar ver-
ständlich, sondern er erfordert immer eine Rückbeziehung auf den
oben genannten exklusiven und inklusiven Charakter seiner Urteile
und Aussagen. Das heißt: der nicht explizierte Gegengedanke ist
immer erst herauszustellen. Aus diesem Grund ist jede Beschäftigung
mit Nietzsche zwangsläufig eine Interpretation; niemand kann sich
Ihr entziehen, auch wenn es sich lediglich um eine vermeintlich
neutrale Biographie handelt. (Wie es bei Heraklit aussieht, haben
wir im vorigen Teil genauer zu zeigen versucht.)

Einen Aufschluß über Nietzsches Denkweise kann schon die bereits
zitierte Aussage "Es giebt keine Wahrheit" oder "Wir haben keine
Wahrheit" geben. Diese negativen Aussagen beziehen sich wesentlich
auf einen positiv gedachten Sachverhalt, der mit der Aussage "Es
gibt (eine) Wahrheit" formuliert werden konnte, so wie dies die
ganze Philosophiegeschichte angenommen hatte. Doch das Verhältnis
zwischen Nietzsches negativer Aussage und dem Gedanken, daß es
eine Wahrheit gibt, erschöpft sich nicht in purer Negation. Nietzsche
ist kein "Skeptiker", was er selber indirekt sagt, und seine Philoso-
phie besteht nicht in völliger Urteilsenthaltung. Für dessen Position ist

vielmehr die Tatsache bezeichnend, daß er in der Aufzeichnung 2/108/ den Ausdruck "Wahrheit" unter Anführungszeichen nennt und, immer wenn er auf den traditionellen Wahrheitsbegriff Bezug nimmt, auf dieser Schreibweise beharrt.

Diese Schreibweise deutet in Wirklichkeit auf eine für Nietzsche typische Relativierung eines bestimmten Gedankens, ganz wie die Negation in Form einer apodiktischen Aussage wie: "Wir haben keine Wahrheit" relativ aufzufassen ist. Nietzsches Gedanke scheint nicht eine totale Negation der Wahrheit als solcher zu sein, sondern eher, daß die Wahrheit kein apriorisches An-sich sei, das "gehabt" oder positiv behauptet werden könnte. Genauer noch, die "Wahrheit" oder das mit diesem Wort Bezeichnete ist für Nietzsche kaum explizierbar, weil es "an sich" nichts "Positives" und noch weniger etwas "Zuhabendes" ist^B. Die "Wahrheit" liegt somit offensichtlich nicht im positiven Inhalt einer Aussage.

Das erklärt vielleicht im nachhinein Nietzsches Vorliebe für negative Aussagen, die allein sein "positives" Projekt einer radikalen Kritik der gesamten Denktradition zur Geltung bringen können. Sie enthalten nämlich nicht einen positiven, unmittelbar greifbaren Inhalt, sondern sind in der Regel relativ auf ein Interpretandum hin konstituiert, das immer wieder kontextuell herausgestellt werden muß. Darin besteht zugleich der tiefgreifende polemische Charakter der Nietzscheschen Philosophie, die sich ohne den Bezug auf die gesamte abendländische Denktradition als ihr "Entgegengesetztes" jedem Verständnis entzieht, nicht zuletzt deswegen, weil dieses "Entgegengesetzte" in Nietzsches Denken konstitutiv mitenthalten ist. Nietzsche hat sich nämlich keine "andere" Denkweise angeeignet, die ihn über den Kampf mit seiner eigenen Tradition hinausgehoben hätte.

Die metaphorische und aphoristische Sprache Nietzsches als Ausdruck seiner konträren, mehrfach "gebrochenen" Denkweise suggeriert eine tiefgreifende Verwandtschaft mit Heraklit, die selbst zu einem besonderen Thema werden könnte; soweit uns bekannt, ist diese Verwandtschaft erst neuerdings in ihrer möglichen Bedeutung für weitere Wege des Philosophierens erkannt worden, und zwar hauptsächlich in der französischen Rezeption Nietzsches (wie bei Deleuze).

Nietzsches eigene Hinweise auf Heraklit sind indessen nur sporadisch und finden sich kaum in seinen expliziten Äußerungen über seine philosophischen Vorlieben noch in den ohnehin nicht so zahlreichen Texten zur vorsokratischen Philosophie. Ausser dem frühen Aufsatz "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen"⁹ gibt es bei Nietzsche keinen größeren zusammenhängenden Text über Heraklit. Die wahre Verwandtschaft mit Heraklit wird erst aus dem gesamten Werk Nietzsches in vollem Maß ersichtlich, und zwar sowohl im Hinblick auf den spekulativen Inhalt als auch im Hinblick auf die sprachliche Verfassung der Nietzscheschen Texte, die größtenteils fragmentarisch geblieben sind, wenn auch Nietzsche selbst größere Entwürfe geplant haben soll, d.h. nicht bewußt "Fragmente" geschrieben hat.

Dieser Umstand gewinnt an Bedeutung, wenn wir uns erinnern, wie bezeichnend Heraklits hinterbliebene Fragmente für die sog. Heraklitische Philosophie des Werdens ist. Ähnlich wie Heraklits Fragmente sind auch Nietzsches Aussagen immer auf einen doppelt ausweisbaren Sachverhalt bezogen und deswegen uneindeutig, weil sie als konträre Bezugnahme auf einen konträren Sachverhalt zustandekommen. Die "Sprache" hat für Nietzsche genauso wie für Heraklit erklärtermaßen einen Verweischarakter. (Auf die Unterschiede zwischen ihnen, die sich aus ihrer je eigenen historischen Position ergeben, brauchen wir hier nicht einzugehen.)

Erstaunlicherweise berücksichtigt der als äußerst präzise geltende Heidegger nur die Eigenart des Nietzscheschen literarischen "Stils"^{7 x} und nicht die Tiefendimension seiner metaphorischen Sprache, die aus der leidvollen Einsicht der Ohnmacht, den intendierten Sachverhalt restlos sprachlich in den Griff zu bekommen, entsteht. Eine solche Thematisierung unterbleibt bei Heidegger auch in seiner Heraklitinterpretation, was umso erstaunlicher ist, als Heidegger selbst ähnliche Schwierigkeiten hinsichtlich der Sprache gehabt hat. Doch ein interessanter Unterschied zwischen Heidegger einerseits und Nietzsche und Heraklit andererseits zeigt sich darin, daß Heidegger, so sehr er die Unhintergebarkeit der Sprache proklamierte, eine eigene philosophische, bis zur Unverständlichkeit manieristische Sprache des "Unhintergebaren" pflegte, während Nietzsche und Heraklit sich

in der eigentümlichen Not sahen, den gewöhnlichen (alltäglichen oder tradierten) Wörtern einen neuen Sinn zu verleihen oder zu erkämpfen, und zwar mit dem Risiko eines totalen Mißverständnisses, wie es Heraklits Fragment B 50 bezeugt. Dieser Unterschied rührt anscheinend daher, daß Heidegger die für den Menschen "unhintergehbare" Sprache einem "sich in die Sprache schickenden" Sein direkt entstammen läßt. Die dem Menschen vorenthaltene Macht der Sprache, mit der der Mensch nur "beschickt" wird, verwandelt sich bei Heidegger durch die Mechanismen der "ontologischen Differenz" des Seins (vgl. Kap.3, Anm. 37) in eine Macht "der" Sprache, die allein dem Sein zukommt. Für Nietzsche besteht dem gegenüber
✓ "genauso wenig wie für Heraklit die für eine Schickung der Sprache erforderliche "ontologische Differenz" zwischen Sein und Seiendem. Deswegen wird die vermeintliche "ontologische" Position Nietzsches nicht in einer hintergründigen Lehre vom "Wesen" bestehen, wie Heidegger dies zu verstehen gibt, sondern schon in der Sprache, und das heißt, diesseits der von Heidegger statuierten "ontologischen Differenz". Die Sprache ist für Nietzsche nicht etwa deswegen "unhintergebar", weil sie einem "Sein" zükäme, sondern weil sie als solche ein **Werdendes** ist und keine direkte, aussagemäßige Bezugnahme auf den "Sachverhalt" ermöglicht. Die Sprache ist somit, als eine in das Werden hineingehörende, nicht nur das "Mittel", sondern auch das Problem der Interpretation¹⁰.

Genauso wie mit der Sprache verhält es sich bei Nietzsche auch mit dem unter dem Ausdruck "Wahrheit" gedachten Sachverhalt. Das kritische Potential dieses Begriffes zeigt sich bei Nietzsche darin, daß seine Negation der Wahrheit selbst einen "positiven" Sinn hat, der gerade nur vermittelt der Negation eines falschen Wahrheitsbegriffes zur Sprache gebracht werden kann, und zwar, weil "Wahrheit", oder dasjenige, was mit diesem Wort benannt wird, nicht über dem Sachverhalt steht, sondern ein in diesem Sachverhalt sich behauptender Teilsachverhalt ist. Die "Wahrheit" muß also etwas anderes sein als die übliche Wahrheit. Das heißt mit anderen Worten, daß Nietzsches "Negativismus" keine verbissene Skepsis eines "Dekadenten" bedeutet, sondern einen ebenso pathetischen wie hoffnungs-, voll-naiven Kampf um einen neuen Anfang des Menschen.

Deswegen hat die negative Aussage "Es giebt keine Wahrheit" nicht den Sinn einer Negation der prinzipiellen Möglichkeit, so etwas wie "Wahrheit" (oder besser "Wahrheiten") zu "erreichen", sondern sie zielt vielmehr kritisch auf den ontologischen und axiologischen Status des klassischen Wahrheitsbegriffs. Genauer noch, Nietzsche versucht mit der Negation der Wahrheit das von diesem Wort gekennzeichnete Weltbild zu treffen, das sich als das realste¹⁰ schlechthin versteht. Gemeint ist Parmenides und seine in die Philosophiegeschichte als Metaphysik hineinwirkende Wahrheit als Identität von Denken und "denkbarem" Sein, auf die nun Nietzsche und Heidegger zweieinhalb Jahrtausende später mit gegensätzlichen Vorzeichen zurückgreifen. Für Heidegger ist Parmenides' Rede vom Sein die ursprüngliche Lichtung der Wahrheit, für Nietzsche dagegen ist sie die Geburtsstätte eines Denkschemas, das er auf den pauschalen Namen "logische Wahrheit" tauft¹¹. Dieser Konflikt zwischen Heidegger und Nietzsche im Hinblick auf Parmenides ist genauso wenig zufällig wie im Hinblick auf Heraklit; er beruht nicht primär auf unterschiedlichen philosophisch-interpretativen Voraussetzungen, sondern auf einem unterschiedlichen Verständnis der beiden Denker, die sie aber - und das ist das Nietzsche und Heidegger Gemeinsame - unter Bezugnahme auf die anfängliche Situation der abendländischen Denkgeschichte legitimieren wollen, wenn auch mit unterschiedlichem Ansatz.

Die Parmenides-Passagen der genannten Schrift Nietzsches über die vorsokratische Philosophie stellen gleichsam den Schlüssel für das Verständnis aller in seinem Opus sonst verstreuten Stellen über die Wahrheit als "Seinswahrheit" dar, die er selbst verbittert bekämpft, ohne den eigentlichen Gegner des Parmenides, dem Nietzsche sich so verpflichtet sieht, beim Namen zu nennen: nämlich Heraklit. Eine Konfrontation zwischen Parmenides und Heraklit betreibt Nietzsche nur selten, dafür dann aber gleich dramatisch wie in der Rede vom Zusammenstoß zwischen Feuer und Eis (KSA 1,836); die Konfrontation ist jedoch seinem ganzen Werk ebenso klar eingeschrieben wie der Kampf gegen den auf der Parmenideischen Seinsthese beruhenden Satz der Identität.

Nietzsches Nähe zu Heraklit, in der es ihm "wärmer zu Muthe wird", ist nicht von der Art einer blinden Identifikation mit einer Kautzfigur aus der Philosophiehistorie. Im Gegenteil, Nietzsche versucht sogar eine radikalere Position einzunehmen, als er sie bei Heraklit vorfindet, weil dieser sich an den Sinnen genauso versündigt habe wie das übrige "Philosophenvolk", wenn auch aus anderen Gründen: nämlich "weil sie (die Sinne) Dinge zeigten, als ob sie Dauer und Einheit hätten". Doch "ewig" werde Heraklit "damit Recht behalten, daß das Sein eine leere Fiktion ist. Die 'scheinbare' Welt ist die einzige; die 'wahre' Welt ist nur hinzugelogen"¹². Nietzsches "Rezeption" der Heraklitischen Lehre besteht also nicht so sehr in einer Umwälzung der bestehenden Heraklitinterpretation mit neuen philologisch-kritischen Ansätzen, sondern in einer radikalisierten Erarbeitung des Heraklitischen Bildes einer "Welt-im-Flusse". Das folgende Zitat resümiert das Gemeinte:

Keine Subjekt-"Atome". Die Sphäre eines Subjekts beständig wachsend oder sich vermindernd - der Mittelpunkt des Systems sich beständig verschiebend - (KSA 12,391)

Diese neue Fassung des "Subjekts" erfordert laut Nietzsche eine neue "Würdigung" der Sinne, die selbst Heraklit verschmäht habe. Obwohl nun darin ein Mißverständnis im Hinblick auf Heraklit liegt, folgt Nietzsche richtig seiner Einsicht in den "nichtseinsmäßigen" Charakter der "Welt im Ganzen" bei Heraklit.

Daß es keinen festen Standpunkt gibt, scheint Nietzsches "ontologische" Hauptthese zu sein, und erst von dieser negativen Einstellung zur positiven Substanzontologie aus wird die Bedeutung des "Werdens" bei Nietzsche verständlich, nicht umgekehrt. Das "Werden" ist nämlich keine ontologische Voraussetzung, von der Nietzsche ausging, als wäre dies ein unhinterfragbarer Tatbestand, so sehr er auch von einem "beständigen Sichverschieben" spricht. Er stiehlt lediglich das Wort "beständig" aus einem "Seinsdiskurs". Wichtiger als dies ist, daß für Nietzsche sich die Idee vom "Werden" nicht unmittelbar und restlos definieren läßt, da auch die "Wahrheit des Werdens" vermittelnde Rede in das Zuvermittelnde hineingehört. Ohne diese Einsicht wäre das Nietzschesche Problem verkürzt und derselbe Fehler begangen, der Heidegger unterlaufen ist.

Eigentlich hat Heidegger für Nietzsche die traditionelle Bedeutung des "Werdens" als Gegensatz zu "Sein" reserviert und die Fülle der Bedeutungsaspekte, die der Ausdruck "Werden" für Nietzsche gehabt haben dürfte, auf ein "Ontologem" reduziert.

Die Ausführungen hierzu erwecken den Eindruck, daß Heidegger dadurch zur Fixierung des "Werdens" auf seine ontologische Bedeutung verleitet wurde, daß Nietzsche die Idee vom Werden genauso wie er die Idee vom Sein unter dem Aspekt der Frage nach der Wahrheit behandelt, aber nicht bereit war, Nietzsche die Radikalität zuzuschreiben, die er für seine Seinsidee in Anspruch nahm. Er sieht in Nietzsches Rede vom "Werden" vielmehr nur eine Umformung der alten metaphysischen Idee vom "beständigen Wesen" der Dinge ("Wille zur Macht"). Darin liegt ein prinzipielles Mißverständnis: "Werden" und "Wille zur Macht" stehen für Heidegger in demselben Verhältnisschema zueinander wie Phänomen und das sogenannte "Wesen".

Nietzsches Idee von Werden und Wahrheit kommt indessen dem vom frühen Heidegger herausgestellten Verhältnisgefüge von "Sein" und "Sinn" nahe, wo "Sein" für Heidegger genauso ein Behelfsausdruck war wie "Werden" für Nietzsche. Somit gilt Nietzsches Interesse: einem "Seinsbereich" diesseits der vom späteren Heidegger statuierten "ontologischen Differenz", einem Bereich, von dem aus sich eine wie auch immer gedachte Trennungslinie anscheinend überhaupt nicht ziehen läßt. Es ist dann nicht zufällig, daß Nietzsche sich für einen Titel wie "Werden" entscheidet, während Heidegger trotz der beanspruchten Radikalität seiner Fundamentalontologie gerade das korruptierte Wort "Sein" wählt. Den Vorwurf der Nichtradikalität durfte dann auch Nietzsche Heidegger machen, denn Nietzsches Position scheint jede Rede von der "ontologischen Differenz" als Titel für eine komplexe hermeneutische Sicht in Frage zu stellen, die bei Heidegger ohnehin durch die Ontologisierung der Frage nach dem Sinn ihren Stellenwert eingebüßt hat. Was der frühe Heidegger der "Zeit" als Gesichtspunkt für die Hermeneutik zuerkannt hatte, ist mit der Kehre einem sich der Hermeneutik (durch die "ontologische Differenz") entziehenden Sein zugewiesen.

* Nietzsches Verhältnis der "Wahrheit" ist dagegen ontisch markiert, und es setzt, wie bereits betont, nicht fundamental-ontologisch, sondern begriffshistorisch als Negation der "Wahrheit" der Philosophiegeschichte ein, die für ihn nichts als der "philosophische Glaube an das Sein" ist. Das ganze Ressentiment Nietzsches ist deswegen gegen das "Sein" als "Erdichtung" eines "am Werden Leidenden" gerichtet; hier komme der innere Trieb des Denkens zum Festlegen und Festhalten der werdenden Welt in eine "seiende" voll zur Geltung¹³. Der sogenannte Gegensatz von Werden und Sein besteht für Nietzsche unverkennbar darin, daß die mit diesen Ausdrücken benannten Sachverhalte aufeinander kontrastiv bezogen sind, und nicht im traditionellen Sinn darin, daß Nietzsche entgegen der Seinsthese die des Werdens angenommen habe, oder sogar, wie Heidegger genauer interpretiert, daß er das Werden als das beständige Wesen in das traditionelle Denkschema des Seins hineingedacht und den einen Begriff durch den anderen vertauscht habe¹⁴. Genau das ist bei Nietzsche nicht der Fall. "Sein" und "Werden" sind für ihn keine vertauschbaren Begriffe, weil sie in einem gegenseitigen Implikationsverhältnis stehen: das "Werden" wird nach Nietzsche (interpretativ) in das "Sein" übergeführt, so daß das "Sein" als das "festgelegte" Bild der Welt im Ganzen das "Werden" seiner Wirklichkeit beraubt und es ins Nichts verdrängt. Mit anderen Worten, der alte Gegensatz der "wahren" ("seinhaften") Welt und der "scheinbaren" ("werdenden") Welt schlägt bei Nietzsche in einen anders gedachten Gegensatz um, denn für ihn gilt die Maxime nicht, daß nur die "seinhafte" Welt "Welt" sei. Heidegger sieht richtig, daß sich der alte Gegensatz von "wahrer" und "falscher" Welt auf den Gegensatz "Welt schlechthin" und "Nichts" reduziert, er sieht aber nicht die Folie und den kritischen Sinn dieses Gegensatzes bei Nietzsche: das "Nichts" bezeichnet das vom Standpunkt des Seins zum Nichts gemachte (interpretierte) Werden. Die Begriffe "Sein" und "Werden" und die darunter gedachten Sachverhalte können daher für Nietzsche nicht identisch sein, und nicht, wie Heidegger ausdrücklich annimmt, denselben "Wert haben"; sie stehen einander gegenüber als konkurrierende und einander implizierende Interpretationen.

Daß Heideggers Interpretation im Wesentlichen zu kurz greift, hängt damit zusammen, daß seine Option wie im Falle der Vorsokratiker vom Schema der Wahrheit als Unverborgenheit bedingt ist und daß er von diesem Wahrheitsverständnis her alle Bemühungen Nietzsches um eine Kritik des traditionellen Wahrheitsbegriffs unterbewertet. Heidegger will nämlich um jeden Preis einen Nietzscheschen Begriff der Wahrheit herausstellen, der in den wohlbekannten Rahmen der 'adaequatio' hineinpassen soll. Dabei setzt er stillschweigend voraus, daß diese 'adaequatio' - terminologisch gefaßt als "Einstimmigkeit" - einen Rückbezug auf das Werden als Verfassung der **objektiven** Welt gegeben ist, und ignoriert dabei Nietzsches ausdrückliche Ablehnung nicht nur einer "Wahrheit", sondern auch jeder Rede von der "objektiven" Welt. Damit entfallen zwei unentbehrliche Voraussetzungen für die Aufstellung der Wahrheit als 'adaequatio', nachdem Nietzsche bereits zuvor die Annahme eines "Subjekts" in Frage gestellt hatte. Die zwei Seiten eines "adäquationsmäßigen" Wahrheitsverhältnisses, das "Subjektive" und "Objektive", haben für Nietzsche in einem "System", dessen "Mittelpunkt" sich "beständig verschiebt", keinen Anhaltspunkt mehr. Sie fallen hingegen in der "Perspektivität" zusammen, in der erst der weitere Rahmen der Auslegung von "Wahrheit" bei Nietzsche zu suchen ist. Die "Wahrheit" kann nämlich nur in dieser "Perspektivität" selbst bestehen und nicht in einer "Einstimmigkeit" gegenüber einem vermeintlich "objektiven" Sachverhalt, den Nietzsche laut Heidegger als "Werden" bzw. als "Wille zur Macht" bezeichnet haben soll.

Um die komplexe Sachlage bei Nietzsche näher in den Blick zu bekommen, sollen nun zwei eng zusammenhängende Fragmente aus seinem Nachlaß ausführlicher in Betracht gezogen werden. Es sind dies die Fragmente 9/89/ und 9/91/ vom Herbst 1887, die sich inhaltlich ergänzen und überschneiden. Im erstgenannten Fragment geht es um die "Annahme des Seienden", während das andere Fragment die Überschrift "Zur Bekämpfung des Determinismus" trägt¹⁵. Die Spannweite zwischen diesen zwei Fragmenten läßt den eigentümlichen Gedankengang Nietzsches von der Negation eines positiven Gedankens bis hin zur positiven Formulierung des durch die Negation neugewonnenen kritischen Gedankens erkennen.

4. Dieser Gedankengang erscheint als der Prozeß der Entstehung der sogenannten "Wahrheit" im Sinne einer "positiven These": sie ist für Nietzsche keine apodiktische Aussage, sondern ein gegenseitiges Sich-Überschneiden von konträren, "positiven" und "negativen" Aussagen. Der Verdegang der Wahrheit wird dadurch selbst "perspektivisch"; von einer "Wahrheit" kann in der Tat nur noch "relativ" gesprochen werden, denn sie gehört weder dem "Subjekt" noch dem "Objekt" an. Deren Sphären verschieben sich laut Nietzsche und wachsen ineinander dermaßen, daß das "Subjektive", wie auch immer vorgestellt, aus dem "objektiven Sachverhalt" ("Thatbestand") in Wirklichkeit nichts anderes sei als eine sich behauptende, um die "Realität" kämpfende "Interpretation".

Darin besteht die bekannte eigenartige Hermeneutik Nietzsches, die sogenannte "Perspektivität", die in jedes Fragment hineinwirkt und es inhaltlich und sprachlich prägt. Im Fragment 9/89/ geht dieser perspektivische Zug allen Gedanken und Thesen programmatisch voraus:

A) Die Nothwendigkeit ist kein Thatbestand, sondern eine Interpretation. (KSA 12,383)

Einer solchen Aussage entnimmt man bequemerweise am liebsten das Zeugnis einer radikalen Skepsis gegenüber einer objektiven Gültigkeit von "Wahrheiten". Doch entgegen der Annahme, Nietzsche sei ein Skeptiker, läßt sich dieser Äußerung ein anderer Sinn entnehmen. Die Perspektivität der subjektiven Sicht ist nämlich keine "Resignation" des Denkens vor der Undurchdringlichkeit der "Welt im Ganzen", sondern die einzig mögliche Form ihrer Aneignung durch den Menschen und zugleich dessen einzig "reale" Seinsweise. Diese wird für Nietzsche dann falsch, wenn sie sich auf eine Perspektive festlegt und diese für notwendig erklärt, wie es bekanntlich Parmenides tut, der dadurch die ganze Denkgeschichte des Abendlandes prägt. Ohne Parmenides eigens zu nennen, hält Nietzsche die "Annahme des Seienden" für die größte "Interpretation" in der Geschichte der Philosophie, die sich angesichts ihres Anspruchs auf Allgemeingültigkeit nicht anders denn als "Lüge" erweisen muß. Sie sei nämlich jene Grundannahme, die eine Kette von ähnlichen "Annahmen" ausgölöst habe wie "Subjekt-Objekt", "Ursache-Wirkung" u.ä. (KSA 12, 383) und sich durch diese verfestigte Formen des Denkens als "Wille

zur Wahrheit" entlarve:

Der Wille zur Macht ist ein Fest-machen, ein Wahr-Dauerhaft-Machen, ein Aus-dem-Auge-Schaffen jenes falschen Charakters, eine Umdeutung desselben ins Seiende. (KSA 12,384)

Diese für das philosophisch-ontologische Denken selbstverständlich gewordene Annahme des "Seienden", ist für Nietzsche, gerade weil sie für "notwendig" erklärt wird, letztlich nur kontingent. Gerade in der These von der Notwendigkeit liegt für ihn ein "axiologischer" Charakter, den er allerdings nicht ausdrücklich betont, da die axiologische Bedingtheit dieser "Notwendigkeit" für ihn geradezu auf der Hand liegt:

Die Annahme des Seienden ist nöthig, um denken und schließen zu können: die Logik handhabt nur Formeln und Gleichbedeutendes
deshalb wäre diese Annahme noch ohne Beweiskraft für die Realität: "das Seiende" gehört zu unserer Optik
Das "Ich" als seiend (durch Werden und Entwicklung nicht berührt)
Die fingierte Welt von Subjekt, Substanz, "Vernunft" usw.
ist nöthig - ; eine ordnende, vereinfachende, fälschende, künstlich-trennende Macht ist in uns. "Wahrheit"-Wille, Herr zu werden über das Vielerlei der Sensationen. (KSA 12,382)

Es ist für Nietzsche gerade diese Annahme des Seienden, die den "Charakter der werdenden Welt als unformulierbar, als 'falsch', als sich 'widersprechend'" (ebd.) erscheinen läßt, die eine Grenze zwischen der "wahrhaftigen" und "falschen" Welt zieht und eine "Umdeutung" dieser in jene erfordert. Für die Philosophie der metaphysisch begründeten Wahrheit, wie Nietzsche sie versteht, ist eine Erkenntnis der Welt-im-Werden von Parmenides an im eigentlichen Sinne erklärmaßen nicht möglich. Nietzsche bestätigt das auf seine mißverständliche Weise:

Erkenntnis und Werden schließt sich aus .
Folglich muß "Erkenntnis" etwas anderes sein: es muß ein Wille zum Erkennbar-machen vorangehen, eine Art Werden selbst muß die Täuschung des Seienden schaffen.
(KSA 12, 382)

Diese ziemlich mißverständliche Aussage ist aber insofern eindeutig, als sie einen Hinweis darauf gibt, daß die sogenannte "Wahrheit" nicht in der "Erkenntnis" zu suchen ist, sondern in einem "Bereich", der dem der Erkenntnis schon immer vorausgeht und die Erkenntnis selbst als "Täuschung des Seienden" überhaupt erst ermöglicht. Es ist dies der Bereich des "Willens zur Macht". Die Stunde der eigent-

lichen Wahrheit schlägt dann für Nietzsche so:

Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre,- sondern etwas, **das zu schaffen ist** und das den Namen für einen **Prozeß** abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein *processus in infinitum*, ein **aktives Bestimmen**, nicht ein Bewußtwerden von von etwas, (das) "an sich" fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den "Willen zur Macht". (KSA 12, 385)

Angesichts dieser Aussagen kann nicht mehr einfach hingenommen werden, daß Nietzsches Idee von der "Wahrheit" als "Einstimmigkeit in das Werden" zu verstehen sei, wie Heidegger es suggeriert; aus Nietzsches Aussagen läßt sich aber auch etwas anderes entnehmen. Die Wahrheit sei nämlich das Werden selbst, oder genauer "eine Art Werden" und kann deswegen nicht eine (äußerliche) "Einstimmigkeit in das Werden" sein. Eine "Wahrheit", die sich dem Werden entziehen will, sei schon im Ansatz "Lüge", denn - "Wahrheit" und das Werden selbst, das als "Macht der Täuschung" die "Seinswahrheit" der bisherigen Philosophie zustandekommen lasse.

Wenn Heidegger nun Nietzsches Rede von der Wahrheit als Werden in eine Wahrheit "des" Werdens im Sinne einer "Einstimmigkeit" mit dem objektiven Sachverhalt umdeutet, dann verkürzt er die Komplexität, die Nietzsche dem Begriff des "Werdens" zukommen läßt, auf den objektiven Weltentstehungsprozeß, der Heidegger zufolge für Nietzsche den antiken Gegensatz von "Chaos" und "Kosmos" wiedergibt¹⁶. Das "Werden" ist für Nietzsche hingegen in demselben Maße ein "Wahrheitsgeschehen", wie es für Heidegger das "Sein" ist, so daß es entsprechend nicht nach dem Schema der 'adaequatio' verstanden werden darf. Warum Heidegger ein andersartiges Verstehen nicht fertigbringt, mag im Moment dahingestellt bleiben. Aus den angeführten Zitaten geht jedenfalls hervor, daß Nietzsche den traditionellen Erkenntnisbegriff im Sinne von "Auffinden" und "Entdecken" eines "bereits" Seienden versteht. Eine solche "Erkenntnis" ist nicht "Werden" und erfüllt deswegen nicht die Voraussetzung eines andersartigen Wahrheitsverständnisses. Heidegger hat sich mit seiner Darlegung des "Werdens" bei Nietzsche die Einsicht verbaut, daß Nietzsches Kritik der "Erkenntnis" als "Entdeckung" des (immer schon) Wahren auch auf sein eigenes Wahrheitskonzept zutreffen könnte; oder ist die Sorge, daß dies der Fall sein könnte, der Grund dafür gewesen, daß er auf eine genauere Auslegung des Nietzscheschen Wahrheitsverständnisses verzichtet?

Von daher ist es dann bequem festzustellen, daß es für Nietzsche einen "höheren Wert" gebe als den der Wahrheit: nämlich die Kunst¹⁷. Das trifft sicherlich zu, aber dies ist nicht die ausreichende Antwort auf die Frage nach Nietzsches "Wahrheitsbegriff". Gerade wenn Heidegger von der grundlegenden Annahme ausgeht, der "Wille zur Macht" sei der ontologische Grund aller Ideen Nietzsches, verkennet er vollkommen, daß der "Wille zur Macht" einen Bereich bezeichnet, in dem schließlich alle Ideen, zumal die des Werdens, erst expliziert werden und dadurch zur Geltung kommen können. Nicht ist es umgekehrt so, daß der "Wille zur Macht" der apriorische Grund des Werdens wäre. Das "Werden" ist wesentlich der "Wille zur Macht" selbst und nicht dessen "Auswirkung". Nietzsche verzichtet ausdrücklich auf jede Wahrheit, die sich aus der Rückführung des Werdens auf einen letzten ontologischen oder gnoseologischen "Grund" ergeben könnte, weil für ihn jeder denkbare "Grund" selbst begründungs- und erklärungsbedürftig ist. Heidegger, der selbst auf die schlechte Antilogie der traditionellen Metaphysik Bezug genommen hat, sieht über Nietzsches Versuch der Auflösung des Ursache-Wirkung-Schemas hinweg, der radikaler sein dürfte als seine eigene Kritik der Tradition, die er mit dem Begriff der "Fundamentalontologie" entworfen hatte. Nietzsches Hermeneutik läßt nämlich kein "Ursprüngliches" zu, und darin besteht der entscheidende Unterschied Nietzsches nicht nur zum Heidegger der späteren Seinslehre, sondern auch zu dem der frühen Phase.

Das "Andere", das laut Nietzsche die Erkenntnis sein muß, um noch¹⁸ eine Wahrheit zu ergeben, ist nun das "Werden". Das Werden ist zugleich der Horizont, in dem sich Nietzsches Hermeneutik bewegt, die ihrerseits den Charakter des Werdens hat. Das heißt mit anderen Worten, daß die "Hermeneutik" eigentlich den Namen dafür abgibt, was Nietzsche unter "Wahrheit" verstehen will: nämlich einen "Prozeß, der an sich kein Ende hat". Die "Wahrheit" kann dann nur noch ein "Wahr-werden" und das "Wahre" nur erst ein "Werdendes" sein; oder anders: sie gibt den Namen für das komplexe Verhalten eines "am Werden Leidenden" ab.

Erst von dieser Idee her kann der positive Sinn der Nietzscheschen Rede vom ewigen Gang "vom Irrthum zum Irrthum" verstanden werden. Der "kognitive Pessimismus", der sich bei Nietzsche angeblich bekundet, ist kein "katastrophiler Impuls" eines dekadenten Zynikers¹⁸, sondern ein pathetisches und aufklärerisches Engagement für die Destruktion des verkalkten Subjekt-Objekt-Gefüges, das keiner Kritik mehr standhalten kann, und zugleich eine Ironisierung aller "großen Theorien", die ihre Bedingtheit nicht erkennen oder zugeben wollen. Sie sind für Nietzsche - seine eigene Philosophie inbegriffen - wesentlich Interpretationen und als solche Fälle des "Willens zur Wahrheit", die in den großen Spielraum der Willenskräfte der sogenannten "organischen" und "anorganischen Natur" hineingehören. Der philosophische "Wille zur Wahrheit" ist in Nietzsches Sicht nichts prinzipiell anderes als der allen Wesen gemeinsame "Wille zur Macht" oder genauer : "Wille zum Sein". Er ist es nur expliziterweise, als "Erfindung" eines "am Werden Leidenden", der sich nur durch Illusion über die Welt-im-Werden zu erheben vermag.

Nietzsches "organizistische" Betrachtungen, die erhebliche Mißverständnisse hervorgerufen haben, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß er mit der Rede von einem "am Werden Leidenden" eigentlich den Menschen als "Philosophen" meint und nicht ein beliebiges "organisches" oder "anorganisches" Wesen. Deutlich ist auch, daß diese Rede angesichts der geschichtlichen Wandlungen des Menschenbildes im Christentum und insbesondere in der Neuzeit in fragwürdiger Weise pauschal ist. Doch Nietzsche hat hauptsächlich ein Moment im Auge, das ihm eine derartige pauschale Geste erlaubt. Nietzsche glaubt, in dem Thema der Wahrheit das zentrale Interesse aller bisherigen Philosophen erkennen zu können. Um seine Kritik radikal durchführen zu können, muß er sowohl den Wahrheitsbegriff als auch den Begriff des Menschen auf eine höchst reduzierte Form bringen. Es geht nämlich um die Auffassung des Menschen als "Erkenntnissubjekts" und des Denkens als Erkenntnisprozesses zwischen einem Subjekt und einem Objekt. Die Spitze der Nietzscheschen Kritik ist deswegen verständlicherweise ausdrücklich oder unausdrücklich gegen Parmenides und zumal gegen Descartes und die von diesem

ausgehende neuzeitliche "Onto-gnoseologie" gerichtet, die für Nietzsche ihren Höhepunkt in der Idee der "Vernunft" bzw. des "Geistes" bei Kant und Hegel erreicht. Das spekulative Novum der Hegelschen Philosophie, die Geschichtlichkeit als Grundverfassung sowohl der "noumenalen" als auch der "phänomenalen" Welt, interessiert ihn nicht wesentlich. Er macht es sich mit seiner Kritik insofern leicht, als er sich auf die Ausgangsposition der modernen Philosophie konzentriert und diese in ihren "ewigen", "ahistorischen" Kern angreift. Dabei ignoriert er wohl bewußt eine Kritik der philosophischen Ahistorizität, wie sie sich bei Hegel finden läßt. Doch Nietzsches eigene Kritik ist nichtsdestoweniger interessant.

Seinem Wahrheitspathos ist am meisten die Neutralität, ja die "Unpersönlichkeit" des traditionellen, erkenntnisbezogenen Wahrheitsbegriffes zuwider, der sich für ihn als größte "Fabelei" und "Lüge" erweist. Die Wahrheit ist für Nietzsche wesentlich eine "Wertschätzung" bzw. "Wertsetzung" und als solche nie neutral. Darin liegt seine philosophienhistorische wie auch systematische Diagnose, von der auch seine eigene Philosophie nicht ausgenommen ist. Sie selbst ist eine perspektivische Interpretation und gibt sich selbst als eine solche zu verstehen. Dieser meistens als "Skeptizismus" verstandene Impetus des Philosophierens ist Nietzsches allererste Voraussetzung des Denkens, die Legitimierung seines "Interesses"¹⁹.

Es ist deswegen ein Mißverständnis Heideggers, wenn er annimmt, Nietzsches Rede von "Werten" sei eine endgültige Fixierung der traditionell-metaphysischen Idee vom "Wesen" der Dinge und deswegen eine konsequente Vollendung der Metaphysikgeschichte. Der Wertbegriff hat aber bei Nietzsche zu allererst eine diagnostische Funktion und nicht primär den Status der Unantastbarkeit. Die "Werte", von denen Nietzsche redet, sind nicht unbedingt seine "Werte", sondern eher Denkmodelle, an denen er konkrete historische Interessen des Menschen feststellt. Die Herausbildung der Seinsidee durch Parmenides ist für Nietzsche die Artikulation des "höchsten Wertes", in dem zugleich der höchste Wille zur Macht seinen Ausdruck findet. Im Gegensatz zu Heideggers radikaler "Depersonalisierung" des "Seinsgeschehens" als "Selbstlichtung des Seins" läßt sich bei Nietzsche eine emphatische

"Vermenschlichung" des "Wahrheitsgeschehens" konstatieren. Der Mensch erscheint bei Nietzsche als Bezugspunkt, auf den das ganze Beziehungsgefüge unter dem Namen des "Werdens" ausgerichtet ist, so daß Heidegger mit vollem Recht, aber mit problematisch negativer Tendenz, von berühmter "Nietzsches Anthropologie" redet²⁰.

Heidegger vermag nämlich darunter nichts anderes zu sehen, als die radikalste Auswirkung des neuzeitlichen Subjektivismus, der bei Nietzsche im Machtanspruch des Menschen, "Herr über die Natur" zu werden, geradezu einen Höhepunkt erreicht habe. Heidegger vergißt dabei völlig, daß der sogenannte "Anthropologismus" in Nietzsches Rede von der Wahrheit auf denselben Voraussetzungen beruht wie seine Annahme einer wesentlichen Zusammengehörigkeit von "Dasein" und "Wahrheit" in "Sein und Zeit". Es ist dies das ihnen beiden gemeinsame Ideal der "Verweltlichung" des Denkens im Gegensatz zu jeglicher Annahme eines "reinen" Denkens. Doch das genannte Ideal eines der Welt entstammenden Denkens hat bei Nietzsche und Heidegger nicht dieselbe Verwirklichung gefunden. Der Unterschied zwischen ihnen liegt schon darin, daß Nietzsche in der "Welt" einen neuen Wert sieht, während Heidegger die Strukturen des "In-der-Welt-seins" gleichsam als wertneutral darzulegen versucht.

Diese Einstellung wiederholt sich bei Nietzsche und Heidegger auch im Hinblick auf die Frage der "Anfänge" der Philosophie. Nietzsche sieht, und das hat sich hier bestätigen lassen, im Aufkommen der Seinsidee ein klares "Anliegen" des Denkens, das in der Herausstellung des "Seins" seinen Willenscharakter enthülle. Dieses "Ereignis" kann somit für Nietzsche insofern als "ontologisch" fungieren, als das Denken selbst eine "reale" Willensmacht ist. Heidegger dagegen sieht in Parmenides' Idee von "Sein" ein "ontologisches Ereignis" par excellence; er findet dafür den höchst poetischen, aber dafür stark verharmlosenden Ausdruck "Lichtung" und enthebt das "Ereignis des Seins" damit jeglichen "anthropologischen" Charakters.

Nietzsches zutiefst persönlich geprägte und in mancher Hinsicht naiv anmutende Interpretation der vorsokratischen Topoi ist aber um nichts weniger ernstzunehmen als beispielsweise Heideggers Versuch, das vorsokratische Denken als ein schlechthin "ursprüngliches" zu legitimieren, das mit persönlichen Präferenzen eines Denkers nicht

zu tun hätte²¹. Doch Nietzsches Rede vom prinzipiell "wertsetzenden" Charakter des Denkens erweist sich angesichts des Befundes, daß das Parmenidische $\epsilon\omicron\tau\iota$ bzw. $\epsilon\omicron\nu\ \epsilon\upsilon\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ axiologisch geprägt ist, als jenseits aller Philologie verifizierbar. In den philosophischen Diskussionen über den existentialen, veritativen oder prädikativen Sinn des $\epsilon\omicron\tau\iota$ ist dieser Aspekt der frühphilosophischen Seinsthese ohnehin eher verlorengegangen, und Heidegger hat dies mit seiner "wertauflösenden" Interpretation des "ursprünglich gedachten Seins" nur noch verstärkt. Eine "wertfreie" Interpretation des $\epsilon\omicron\tau\iota$ ist für Nietzsche nicht möglich; für seinen Anspruch auf "Wahrhaftigkeit" liegt es auf der Hand, daß eine "wertsetzende" Interpretation am Platze ist und daß nur eine solche von Interesse sein kann. Je neutraler eine Wahrheit erscheint oder sich als solche zu verstehen gibt, desto unkonkreter wird sie, ja für Nietzsche wird sie damit umso lügenhafter und belangloser. Sie ist nämlich nicht lediglich eine Wahrheit "des" Denkens, sondern auch eine Wahrheit "über" das Denken, denn beide entstammen für Nietzsche demselben Kontext: nämlich dem des "leidvollen Werdens".

2. Der "Leib" als Leitfaden zur Weisheit und der "Wille zur Macht"

Alles "Konkrete", wovon Parmenides oder auch Descartes absehen, um zu dem "letzten" bzw. "ersten" Kern der Welt als solcher zu kommen, nimmt Nietzsche in seine Philosophie wieder herein. Das Parmenidische $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ bzw. das cogito des Descartes gewinnen dadurch bei Nietzsche ihren (verleugneten) "leibhaften" Träger zurück. Nietzsche bemüht sich zwar nicht, diesen "Träger" differenzierter zu bestimmen, da es nicht eindeutig ist, ob es sich um den Menschen "als solchen" oder um den Menschen als "Philosophen" handelt, aber seine Intention der "Verweltlichung" des Denkens ist klar erkennbar als jene Grundlage, auf der der Mensch als solcher erst thematisch werden kann.

Nietzsches Philosophie "des Menschen" ist deswegen keine "wertneutrale" Schilderung der "menschlichen Situation" als solcher, sondern eine an einem Leitfaden orientierte Hereausstellung des Menschen als des "werdenden" Wesens. Die sogenannte "Situation des Menschen" kann deswegen nichts anderes sein als der "leidvolle" Vollzug der Welterfahrung als "Werden zum Menschen". Das "Instrument" dieser "Erfahrung" ist für Nietzsche der Mensch "als solcher". Was dies konkret bedeutet, kann aus der folgenden Passage mit der Überschrift "Moral und Physiologie" (Fragment 37/4/ vom Juni-Juli 1885) klar herausgelesen werden:

Wir halten es für eine Voreiligkeit, daß gerade das menschliche Bewußtsein so lange als die höchste Stufe der organischen Entwicklung und das ersteunlichste aller irdischen Dinge, ja gleichsam als deren Blüte und Ziel angesehen wurde. Das Erstaunlichere ist vielmehr der Leib: man kann es nicht zu Ende bewundern, wie der menschliche Leib möglich geworden ist : wie eine solche ungeheuerere Vereinigung von lebenden Wesen, jedes abhängig und unterthänig und doch in gewissem Sinne wiederum befehlend und aus eigenem Willen handelnd, als Ganzes leben, wachsen und eine Zeit lang bestehen kann: - und dies geschieht erstlich nicht durch das Bewußtsein...
Dieses ganze Phänomen "Leib" ist nach intellektuellem Maaße gemessen unserem Bewußtsein, unserem "Geist", unserem bewußten Denken, Fühlen, Wollen so überlegen, wie Algebra dem Einmaleins. (KSA 11, 576 f.)

Diesem "Staunen" vor dem "Wunder aller Wunder" kommt das Pathos einer Passage aus "Also sprach Zarathustra" unter dem Titel "Von den Verächtern des Leibes" nahe:

Den Verächtern des Leibes will ich mein Wort sagen.

Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt (...)

Werk- und Spielzeug sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes (...)

Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser - der heißt Selbst. in deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er (...)

Untergehen will euer Selbst, und darum wurdet ihr zu Verächtern des Leibes! Denn nicht mehr vermögt ihr über euch hinaus zu schaffen. (KSA 4, 39 ff.)

Nietzsches Unglaube in Sachen "Wahrheit" geht Hand in Hand mit seinem Unglauben in Sachen "Vernunft" und "Geist", so daß jenes "Andere", das die Erkenntnis sein muß, um überhaupt noch einen "Wert" zu haben, nur der "Leib" sein kann. Die Erkenntnis verliert dadurch den Charakter eines "Denkprozesses" und wird zu einem "leibhaften", ja "physiologischen" Prozeß. Dabei stellt sich Nietzsche den "Leib" nicht bloß als "Instrument" der Erkenntnis, sondern als das eigentlich Erkennende vor.

Was Nietzsche mit seiner Rede vom "Leib" in der Tat bietet, ist eine in der europäischen Denktradition unerhörte Auflösung der alten Zwifalt von intellektuellen Funktionen des Bewußtseins im engeren Sinne und "physiologischen", bzw. psychologischen Funktionen des menschlichen Körpers, die er in eine "leibhafte" Einheit fügen und nicht einem "höher" stehenden Intellekt unterordnen will. Einen derartigen Vereinigungsversuch von "Leib" und "Seele" hat es in der abendländischen Tradition nicht gegeben²².

Die tradierte philosophische Erkenntnistheorie berücksichtigt bekanntlich nur dasjenige Sinnesorgan, das, indem es dem optischen Wahrnehmungsteil entspricht, die intellektuelle Erkenntnis unmittelbar fördert: das Sehorgan. Diese Sachlage ist für die als maßgeblich geltende Philosophie in Ost und West charakteristisch. Nun redet Nietzsche ähnlich wie die indischen "wilden" Philosophen nicht von einzelnen Sinnen oder Wahrnehmungsorganen, die besser wären als die anderen, sondern vom Leib als einem Ganzen, dem sowohl die "inneren" als auch die "äußeren" Wahrnehmungsorgane und Funktionen als "Werk" - und "Spielzeug" dienen. Wie weit Nietzsche dabei geht, zeigt das Fragment 40/15/:

Bevor geurtheilt wird, muß der Prozeß der Assimilation schon gethan sein: also liegt auch hier eine intellektuelle Thätigkeit (vor), die nicht ins Bewußtsein fällt (...) Wahrscheinlich entspricht allen organischen Funktionen ein inneres Geschehen, also ein Assimilieren, Ausscheiden, Wachsen usw. (KSA 11, 635)

Der Bereich, in dem sich Nietzsche bewegt, ist sozusagen das Vorfeld des Bewußtseins, dessen "verdrängte" Vorgeschichte, die jedem Bewußtseinsakt "mitwirkt" bzw. in die "intellektuelle Thätigkeit" hineingehört, so daß sie selbst als diese Tätigkeit bezeichnet werden könnte. Dieser

radikale "Organizismus" scheint durch Darwins Lehre stark beeinflusst worden zu sein, die zu Nietzsches Zeit in der Öffentlichkeit zum Durchbruch gekommen war. Allerdings ist die Konvergenz Nietzsches mit Darwin eher methodologischer als inhaltlicher Art. Darwin ist Nietzsche nicht radikal genug, da er mit der Annahme einer Zweckbezogenheit der Evolution auf den Geist als "Blüte der Entwicklung" derselben "Lüge" verfallen zu sein scheint. Andererseits macht Nietzsche durchaus Gebrauch vom "genealogischen" Verfahren der Darwinischen Evolutionstheorie und stellt eine "Ursprungsgeschichte" der intellektuellen Funktionen des menschlichen Bewußtseins aus organischen Funktionen des menschlichen Körpers heraus. Beides steht für ihn im engsten Zusammenhang, die sogenannte "intellektuelle Tätigkeit" liege "schon" in den organischen Funktionen vor, ja umgekehrt, die organischen Funktionen seien in der intellektuellen Tätigkeit des Bewußtseins "aktuell". Die vermeintliche Vorgeschichte des Geistes ist aus all den Gründen nicht als eine "primitivere" Vorstufe des "organischen Wesens" anzusehen, sondern ein "inneres Geschehen", in der der sogenannte "Geist" überhaupt nur besteht. Der menschliche Körper erscheint sodann als ein "leibhaftes Bewußtsein" oder, wie Nietzsche sich ausdrückt, als eine große Vernunft, als Bewußtsein schlechthin, während die "große" Vernunft der Philosophie selbst nur noch als "kleine Vernunft" im Dienste des "leibhaften Selbst" fungieren kann. Die Erkenntnis kann nun einzig dieses "innere Geschehen" aller Funktionen des Leibes sein, und nicht lediglich "Urtheilen" oder "Anschauen", denn das "innere Geschehen" des Leibes sei nichts restlos zu Vereinheitlichendes. Der Leib ist für Nietzsche nämlich keine kontinuierliche, auf die "Blüte" des Geistes hin ausgerichtete Einheit, sondern vielmehr eine Vielfalt von Willen zur Macht. In dem oben bereits zitierten Fragment 37/4 führt Nietzsche weiter aus:

Von der "Einheit", von der "Seele", von der "Person" zu fabeln, haben wir uns heute untersagt: mit solchen Hypothesen erschwert man sich das Problem (...) Und auch jene kleinsten lebendigen Wesen, welche unseren Leib constituieren (richtiger: von deren Zusammenwirken das, was wir "Leib" nennen, das beste Gleichnis ist -) gelten uns nicht als Seelen-Atome, vielmehr als etwas Wachsendes, Kämpfendes, Sich-Vermehrendes und Wieder-Absterbendes: so daß ihre Zahl unbeständig wechselt, und unser Leben wie jegliches Leben zugleich ein fortwährendes Sterben ist. (KSA 11,577)

Diese Stelle zeigt deutlich, daß Nietzsche fähig ist, auch die letzten^{sten} Kategorien, auf die er sich stützt, zu relativieren. Der "Leib" ist keine neue Kategorie, sondern ein "Gleichnis" eines Sachverhalts, der gar nicht "hintergangen" werden kann, da er auch eine "intellektuelle Tätigkeit" wie "Aussage bilden über etwas", d.h. auch über diesen Sachverhalt selbst, umfaßt. Die Perspektiven eines derartigen, dem "inneren Geschehen" des Leibes entstammenden Denkens verschieben sich in solchem Maße, daß jede Grenze oder Trennungslinie zwischen "Intellektuellem" und "Leibhaftem" verschwindet. Der "Leib" ist deswegen für Nietzsche das konzentrierte Sinnbild der Weltverhältnisse im Ganzen, ja ein "Leitfaden" dazu:

Wesentlich, vom Leibe ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen. Er ist das viel reichere Phänomen, welches deutlichere Beobachtungen zuläßt. Der Glaube an den Leib ist besser festgestellt als der Glaube an den Geist. (aaO. 635)

Nietzsche wäre ein naiver Schwärmer des fortschreitenden Biologismus seiner Zeit gewesen, wenn er hiermit eine neue "Kosmologie" hätte liefern wollen. Seine Lehre vom "Leib", dieser eigentümliche "Organizismus", ist in Wirklichkeit eine implizite Kritik der traditionellen Erkenntnislehre. Der Leib ist nämlich als das "viel reichere Phänomen" - jenes "Andere", was die Erkenntnis für Nietzsche sein muß, um nicht mehr "Lüge" über die Welt zu bleiben. Das sei nun lediglich dadurch möglich, daß der Leib schon "an sich" Erkenntnis ist: er ist die "verkörperte" Perspektivität der Welt im Ganzen, in die nicht nur eine Wahrheit hineingehört, schon gar nicht die des "Intellekts". Der Mensch als "leibhaft-bewußtes" Wesen muß für Nietzsche notwendig viele Wahrheiten haben.

Heideggers Verständnis von Nietzsches Wahrheit als "Einstimmigkeit in das Werden" trifft deswegen zu kurz, weil es Nietzsches tiefgreifendem Perspektivismus nicht gerecht werden kann; im Gegenteil, es verkürzt ihn um weitreichende Dimensionen. Wenn "Wahrheit" als Einstimmigkeit in das Werden verstanden werden sollte, womit Heidegger die Entsprechung gegenüber einem a priori hingestellten Wesen der Welt meint, dann gäbe es für Nietzsche nur noch eine Perspektive: nämlich die der direkten Bezugnahme auf einen "objektiven" Sachverhalt. Weil aber für Nietzsche das "Werden" nicht nur ins "Objektive", sondern auch in das sogenannte "Subjektive" hineinreicht,

befindet sich das "erkennende Subjekt" inmitten des "objektiven" Sachverhalts, und steht ihm nicht gegenüber. Dieser reicht nämlich schon in den Leib des Subjekts hinein, so daß die Annahme einer Andersartigkeit des Subjekts in Bezug auf die objektive Welt nur noch als Illusion angesehen werden kann. Das menschliche Dasein ist für Nietzsche kein "Daneben"-, sondern wesentlich ein "Inmitten-sein", in dem sich die Perspektiven der Welt, die von ihm ausgehen, kreuzen. Das "Da-sein" ist, anders gesagt, schlechthinnige Perspektivität oder selbst ein "Interpretieren". Dieser Gedanke ist schon dem frühen Nietzsche eigen gewesen und hat seither sein ganzes Werk geprägt. Nämlich schon zur Zeit der "Fröhlichen Wissenschaft" (V, 374) schreibt Nietzsche:

Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder gar ob es irgendeinen anderen Charakter noch hat, ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne "Sinn" eben zum "Unsinn" wird, ob, andererseits, nicht alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist - das kann, wie billig, auch durch die fleissigste und peinlich-gewissenhafteste Analysis und Selbstüberprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden: da der menschliche Intellekt bei dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehen und nur in ihnen zu sehen. Wir können nicht um unsere Ecke sehen.
Aber ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unserer Ecke aus zu dekretieren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal "unendlich" geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie unendliche Interpretationen in sich schliesst. (KSA 3, 626f.)

Die Konfrontation von "Intellekt" und "Leib" ist hier total. Die durch den Intellekt zum endlichen Gegenstand reduzierte Welt öffnet sich für Nietzsche durch den Leib als unendliche Möglichkeit von Interpretationen, die jedes Dasein konstituieren. Nietzsches bis in die Wurzel des Leibes reichende Panhermeneutik ist deswegen an erster Stelle nur ein therapeutisches Mittel gegen die allumgreifende Reduktion der Perspektivität des Daseins auf eine Weltsicht, die am Leitfaden des Intellekts zustandegebracht werde. Diese Reduktion der Sichtungen bewirkt laut Nietzsche eine abstrakte Polarisierung der Welt auf geistige und physische bzw. auf "noumenale" und "phänomenale" Welt, wobei die zweitgenannte als ein untaugliches Nebenprodukt ("Nichtsein") verworfen werden muß.

Die vom "Intellekt" geprägte ontologische Option und das ihr entstammende Weltbild sind für Nietzsche mit ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit Abstrakta, die die Welt "endlich" machen, indem sie "um die Ecke zu sehen" versuchen. Sie gehören aber selbst in die "Ecke", d.h. sind nur eine Perspektive der unendlichen Interpretationsmöglichkeit, die die Welt als solche ausmachen. ~~✗~~ Nietzsches vermeintlicher "Biologismus" ist deswegen nichts anderes als ein Hinuntersteigen in die tiefste "Ecke", in die der "Intellekt" nicht mehr hineinschauen kann, gerade weil er als eine Perspektive aus dieser Ecke hervorgeht. "Erkennen" heißt für Nietzsche deswegen so etwas wie "von mehreren Ecken her blicken", bzw. "perspektivisch denken". Der so verstandene "Erkenntnis-Prozeß" ist selbst als "Leben" zu verstehen.

Das Wort "Leben" ist bei Nietzsche genauso wenig eine biologistische Kategorie wie das Wort "Leib", beides sind vielmehr die einzigen möglichen Wesen, die den intendierten Sachverhalt, der sich einer direkten Nennung entzieht, zu bezeichnen. "Leib" und "Leben" sind, wie Nietzsche selber sagt, "Gleichnisse" vom "Zusammenwirken" "jener kleinsten lebendigen Wesen", die er "Willen zur Macht" nennt und die er nicht bloß in der "objektiven" Welt der physikalischen Kräfte findet, sondern auch im "subjektiven" Geschehen wie etwa im "Willen zur Wahrheit" oder im "Willen zum Nennen". Für Nietzsche ist - und darin ist er unverkennbar ein Schüler Heraklits - "Sprache" eine "Ecke", um die wir nicht "umhin können", und dies nicht sollen, weil sich erst daraus die Interpretationsmöglichkeiten ergeben, die fälschlicherweise auf nur eine Perspektive reduziert werden, wenn direkte Benennung gefordert wird. Demgegenüber hat Sprache einen Verweischarakter, da sie selbst in den Sachverhalt, den sie "intendiert", hineingehört. Sie ist nämlich nur eine Interpretationsform neben anderen Lebensformen des "Leibes", geradezu selbst ein "Gleichnis" des ganzen Sachverhalts²³.

Die Welt, die "unendliche Interpretationsmöglichkeiten" in sich schließt, ist dementsprechend keine Dingwelt, der gegenüber ein oder mehrere Dingbewußtseine stünden, die sie sprachlich aufnahmen. Sie ist vielmehr von Anfang an, d.h. "vom Leibe ausgehend" und bevor vom Intellekt

die Grenze zwischen organischer und anorganischer Welt gezogen wird, lebhaft bewußt. Denn "Perspektiven" kenne schon die "umliegende", "natürliche" Welt kraft ihres innersten Triebes zur "Verfestigung" in eine gegebene Lebensform, sei sie anorganisch, organisch oder bewußtseinsmäßig bzw. "geistig". Im Hinblick auf die "Natur" erscheint dann der Mensch nicht als ein "halb-natürliches" Wesen, dessen zweite Hälfte an den ätherischen Sphären des Geistes teilhätte, sondern ganz und gar als ein Naturwesen, denn auch der "Geist" sei sozusagen "vom Leibe". Die ätherischen Höhen sind selbst abgründig und stürzen wie Phantasmen zusammen, da die Welt nur "irdisch" oder gar "unterirdisch" ist. "Gott" ist für Nietzsche "tot".

Nietzsches eigenartige Philosophie des Leibes ist innerhalb der europäischen Philosophiegeschichte kaum fassbar, da sie nicht einmal auf mystische Strömungen eindeutig zurückgeführt werden kann. Die einzige "Quelle", auf die Nietzsche selbst rekurriert, jedoch auf seine schwärmerische Art und Weise und nicht im Sinne einer systematischen Bezugnahme, ist der antike Kult des Dionysos: Nietzsche hielt sich bekanntlich für einen "Schüler des Dionysos". Könnte dies nun lediglich als eine private Schwärmerei Nietzsches erscheinen, so ist darin durchaus eine philosophische Bedeutung erkennbar. Nietzsche erklärt nämlich eine Mysteriengotttheit, ja einen Dämon, zum größten Philosophen. Damit erreicht er, daß eine kultisch-mystische Lehre ihrer mystischen Aura enthoben wird und in das Tageslicht der maßgebenden Philosophiegeschichte tritt. Das sogenannte "Unterirdische", "Verdrängte" kommt dadurch zwar zu Wort, aber wie Nietzsches Fall es zeigt, wird es nicht verstanden.

Nietzsches prinzipielle Schwierigkeit besteht darin, daß er für die "dämonische" Lehre, zu der er sich bekennt, keine verständliche Sprache finden kann. Wenn er das mit dem Wort "Nichtsein" in die Unkenntnis Verbannte in den Umkreis des "Seins", d.h. in die Sphäre des Nennbaren treten wollte, obwohl es selbst jeder "Nennung" vorausliegt, jeder Nennung gegenüber im "toten Winkel" verbleibt und deren "lächerliche Bescheidenheit" bloßstellt: das zu Nennende ist für Nietzsche nämlich in der "Nennung" schon vorausgesetzt; es ist die "Ecke", von der aus ihre Perspektive möglich wird.

Für einen Philosophen, der unbescheiden genug ist, die Unbescheidenheit des Intellekts zu erkennen, bleibt nichts anderes übrig als nach einer "metaphorischen" Sprache der Gleichnisse" zu greifen, um nicht völlig zu verstummen.

Die Gefahr vollkommenen Verstummens besteht nun gerade für ein Denken, das sich dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit des Seinsdenkens widersetzt, und nicht für das "Seinsdenken", da das von diesem Denken beanspruchte "Sein" nicht nur schlechthin Denkbare, sondern auch "Sagbare" ist. Der Bereich dieses Denkens ist der Horizont der (unendlichen) "Sprachlichkeit", in dem das "Sein" als "zugänglich" und "offen" gilt, ohne daß man recht weiß, wie und warum es offen stünde, ist dies gerade fraglich, wenn die "ontologische Differenz" geltend gemacht wird. Für das Denken des "Nichtseins" ist die Sprache dagegen keine Offenbarungsstätte des Seins, sondern eine ontische Form, die in ihrer eigenen Gestalt die globale Perspektivität explizit macht und dadurch vervielfacht. Von daher läßt sich die Sprache nicht als ein Zeichensystem verstehen, das auf die "Seinssphäre" im Sinne einer Entsprechung den "Seinsverhältnissen" zurückzubeziehen wäre. Sie ist vielmehr selbst eine "Art Werden" und deswegen perspektivisch. Denn sonst könnte man mit Recht die Frage stellen, wieso eine Vielfalt von Sprachen entstanden ist und nicht eine identische Sprache, die die lautlichen und morphologischen Unterschiede einzelner konkreter Formen der Sprache entbehrlieh machte. Dagegen erscheinen gerade die Unterschiede die Eigenart der jeweiligen Sprache auszumachen, nicht zuletzt ihr Lautbestand. Das muß nicht bedeuten, daß die Unterschiede zwischen Sprachen "inkommensurabel" wären, sondern lediglich, daß die charakteristischen Merkmale einer Sprache davon Zeugnis ablegen, daß der "perspektivische Charakter des Daseins" (Nietzsche) so tief einsetzt, nämlich in der lautlichen Ausformung einer (natürlichen) Sprache. Die Kategorie "Sprache" hat somit ihre Wurzeln in der Mikrosphäre unterschiedlicher Rede- und Artikulationsweisen. Aus dieser "Ecke" kommt dem Lautzeichen keine geringere Informationsbedeutung zu als dem sogenannten "Bezeichneten", das dem Zeichen die Funktion des Bedeutungsträgers erst verleiht.

Mehr noch, die eigentliche Information oder "Erkenntnis" kann für Nietzsche allein dem Zeichen als dem einzig Konkreten entstammen, denn die "intellektuelle Tätigkeit" liege schon im "physiologischen" Prozeß der Bildung von Lauten vor. Darin besteht nun die "Weisheit des Leibes", so daß man behaupten kann, daß das neue Interesse der neuen Philosophie Nietzsches nicht mehr der "Wahrheit", sondern der "Weisheit" gelte²⁴.

Es wäre allerdings ein Mißverständnis anzunehmen, daß diese zwei Begriffe bei Nietzsche einander ausschließen. Vielmehr schließen sie einander ein, will doch Nietzsche den traditionellen Wahrheitsbegriff durch das Wort "Weisheit" nicht einfach ersetzt sehen. Die gegenseitige Inklusion von "Weisheit" und "Wahrheit" ist durch Nietzsches Lehre vom "schaffenden Leibe" ermöglicht: der Leib vollziehe die Erkenntnis, indem er "schafft", wie Nietzsche in der schon zitierten "Zarathustra"-Passage schreibt. Die Ähnlichkeit mit Heraklit ist unverkennbar: die "Weisheit" des Menschen erschöpft sich nicht im "Wahr-Sagen", sondern ist ein "Schaffen" (*poieiv kata phusin*). Das sog. "Wahre" oder die "Wahrheit" ist, wie Nietzsche selber sagt, erst ein durch diesen Vollzug neu "zu Schaffendes", d.h. sie wird erst durch die Weisheit ermöglicht. Die "Wahrheit" der bisherigen Philosophie muß für Nietzsche notwendig bar jeder Weisheit gewesen sein. Der Anspruch auf die "Wahrheit" erweise sich in der Philosophiegeschichte als ein Anspruch des Denkens, und zwar sowohl in der antiken Tradition, wo die Frage nach dem Urheber des Denkens mit einem objektiv existierenden "Nous" beantwortet wird, als auch in der neuzeitlichen Tradition, wo der "Urheber" des Denkens schließlich mit dem Terminus "Subjekt" gefaßt werde. In keinem der beiden Fälle sei der Mensch als Mensch als Träger des Denkens programmatisch gedacht, sondern lediglich als "Teilhaber".

Sieht man von wenigen Ausnahmen wie Nietzsche oder Marx ab, so bleibt dies das philosophische Schema der "faktischen" Stellung des Menschen "im Gang der Geschichte" oder "im Kosmos", das bis in unser Jahrhundert hineinwirkt. Die "Wahrheit" ist für Nietzsche so wenig das ganze Interesse des Menschen, wie das Denken das Ganze des menschlichen "Leibes" ist. Sie ist vielmehr eine aus der Weisheit her erst zu schaffende "Wahrheit", denn nur Weisheit könne

der Komplexität der Machtverhältnisse der Willenswelt Geltung verschaffen. Die "Weisheit" erscheint für Nietzsche so als eine in Aussicht gestellte Möglichkeit des Menschen, von der ein fragmentarisch gebliebener Entwurf in Form einer Überschrift zeugt:

Weisheit und Liebe zur Weisheit. Fingerzeige zu einer Philosophie der Zukunft²⁵.

Dieser Titel läßt vermuten, daß sich Nietzsche von dem Bann einer ewigen Annäherung an die Weisheit als unerreichbares Ideal seit Pythagoras nicht hat fesseln lassen. Eine Philosophie der Zukunft ist für ihn nämlich kein ätherischer Zustand der Seele oder des Geistes, sondern ein leibhafter Vollzug der Weisheit, d.h. des Werdens.

Die "Weisheit" zeigt sich bei Nietzsche sodann als weiser Vollzug des Lebens und ist somit nicht etwas, was im Besitz eines höher stehenden Geistes sein könnte. Sie ist nämlich kein "Wissen um" einen externen Sachverhalt, auf dem sich dieser "Geist", ihn denkmäßig be-greifend, beziehen könnte. Die Weisheit ist vielmehr wesentlich ein Vollzug dieses Sachverhalts und läßt sich, im Gegensatz zur "Wahrheit" der Philosophen, von diesem "Sachverhalt", unter dem Nietzsche die Welt der Willen zur Macht versteht, nicht trennen.

Die Philosophie scheint schon mit ihrem Namen auf ihre eigene Zukunft verzichtet zu haben. Die alte "Weisheit", gemeint als "Haben von Wahrheit", ist schon dadurch ins Ungewisse und Unmögliche abgeschoben als unerreichbares Ziel der unvollkommenen Menschen, die im Gegensatz zu Göttern nie in Besitz der Wahrheit gelangen können. Nun hat Hegel bekanntlich seinen Protest gegen das selbstverhängte Schicksal der Philosophie, immer nur eine "Liebe zur Weisheit" bleiben zu müssen, erhoben und die Philosophie als absolutes Wissen entworfen. Damit bestätigt er aber aus Nietzsches Sicht lediglich die Auffassung von "Wahrheit" als einer prinzipiell zu habenden, die auch der antiken Philosophie eigen war, obwohl die "eigentliche" Wahrheit dem Menschen als solchen vorenthalten blieb. Diese gemeinsame, hintergründige Auffassung von der "Wahrheit", die gehabt werden kann, beruht auf dem Konzept der Wahrheit als

Erkenntniswahrheit des reinen Schauens, paradigmatisch vorgeführt bei Parmenides, Descartes und Husserl. Die "Wahrheit" des reinen νοεῖν geht indessen ihr verleugnetes "Subjekt" nicht an. Für dieses "Subjekt" heißt Wahrheit haben oder nicht haben so viel wie am "Geschehen der Wahrheit" bzw. am Erkenntnisvollzug als reinem Anschauen "teilnehmen" können oder nicht.

Gegen die Wahrheit als ein zu Habendes oder nicht zu Habendes protestieren nun Nietzsche und Heidegger mit ähnlich kritischem Ansatz. Doch ihre Proteste gehen nicht in dieselbe Richtung und lassen sich nicht restlos vereinheitlichen. Ein erster Unterschied liegt schon darin, daß Heidegger für seine Idee immer noch das Wort "Wahrheit" beibehält und versucht, es immer wieder aus einer anderen Sicht im Sinne der "Unverborgenheit" auszulegen. Bei Nietzsche fehlt es an einem neuen Sinn der "Wahrheit" und es ist aus den betreffenden Stellen nicht zu schließen, daß dieser in der Rede von der "Weisheit" zu suchen ist. "Wahrheit" und "Weisheit" werden bei Nietzsche nicht in dem Sinn konfrontiert, daß sie sich gegenseitig ausschließen, oder daß "Wahrheit" durch Weisheit lediglich ersetzt wird. Nietzsche bemüht sich insofern um den klassischen Wahrheitsbegriff, als er seinen Stellenwert genauer bestimmen will und ihn nicht durch einen ursprünglicheren Sinn von "Wahrheit" ablost. Deswegen operiert er mit einem im Verhältnis zu Heidegger verengten Wahrheitsbegriff, der anscheinend für ihn lediglich deswegen interessant ist, weil er zu diagnostisch-kritischen Zwecken dienen kann. Die "Wahrheit" ist für Nietzsche nur eine Perspektive, die von einem verengten Modell des Denkens ausgeht, und nicht mehr der Komplexität des Sachverhalts, den sie reflektiert, gerecht werden kann. Nietzsche versucht nicht auch noch den Wahrheitsbegriff umzudeuten oder auf eine andere, erweiterte Grundlage zurückzuführen, wie Heidegger es mit seinem Projekt des die Lichtung des Seins "aufnehmenden" Denkens tut, sondern er stellt einen komplexen Sachverhalt heraus, in den die alte, verengte Option hineingehört als eine, die sich immer wieder in der Geschichte des Denkens mit dem Anspruch auf exklusive Alleingültigkeit behauptet und das Bild ihres eigenen Ursprungs in diesem perspektivisch aufgebauten Sachverhalt verzerrt.

So wie die Seinsidee, auf die sich die alte Metaphysik laut Nietzsche stützt, das "Werden" als falschen Charakter der Welt abweist und verdrängt, so hat aus seiner Sicht "Wahrheit" "Weisheit" verdrängt: während die "Wahrheit" nur ein Aspekt der komplexen Verhaltensweise des Menschen in der Welt ist, versucht sie sich aufzudrängen und selbst die "Weisheit" im Ganzen auf einen Aspekt zu reduzieren, als bestünde Weisheit darin, "Wahres" zu wissen und zu sagen. Die Weisheit ist für Nietzsche dagegen eine Verhaltensweise, die die "Wahrheit" immer wieder neu "schafft". Bei Heidegger seinerseits läßt sich ein anderer Eingriff in die Philosophiegeschichte konstatieren: er überführt den Wahrheitsbegriff über die Grenzen des Menschlichen, d.h. jenseits der ontologischen Differenz, jedoch unter Beibehaltung desselben Denkmodells, das alle rezeptiven Erkenntnistheorien der Philosophiegeschichte seit Parmenides kennen. Die Wahrheit geschieht für Heidegger ausserhalb des ontischen Kontextes, weil sie dem Sein entstammt, während sie bei Nietzsche ihre Genese in der Welt selbst, bzw. im "physiologischen Erkenntnisprozeß" des menschlichen Leibes hat.

Es ist gerade das Thema Leib, das die Möglichkeit bietet, das tiefe^{*} Ressentiment gegenüber dem "Idiotismus" des traditionellen Wahrheitsbegriffes positiv zu wenden. Leitfaden hierfür ist das Wort "Weisheit", aber mit diesem Wort ist keineswegs das Ideal des "Wahrheit-Habens" wieder zum Ausdruck gebracht, denn ein derartig eindimensionales Verhältnis zur Welt im Ganzen gegenüber stellte aus Nietzsches Sicht eine Neutralisierung oder Verzerrung des perspektivischen Zusammenhangs dar. Das alte Erkenntnisgefüge, in dem die Wahrheit eingebettet ist, ist für Nietzsche dermaßen in sich geschlossen, daß alle unterschiedlichen Perspektiven in eine zusammenfallen müssen: nämlich die der "Re-flexion". Es sind im wesentlichen rücklaufende Linien, die aus dem gegebenen Gefüge nicht ausbrechen, sondern sich lediglich in der Weise zeigen, die der gegebene Rahmen des Denkens erlaubt. Als paradigmatisch darf wohl das Cartesianische 'Cogito ergo sum' gelten, das in eine "reflektierte" Form mit derselben Bedeutung übertragen werden kann: 'Cogito me cogitare'. Diese Formel ist für Nietzsche das Paradigma des tradierten philosophischen

Denkens schlechthin, an dem der abstrakte Charakter aller bisherigen philosophischen Weltentwürfe abgelesen werden könne, weil nämlich in dieser Formel die eine Seite des Subjekt-Objekt-Verhältnisses in der anderen aufgehoben wird, ohne daß jene, das Subjekt, dadurch konkreter würde. Dasselbe gilt aber auch, wenn das "Subjektive", das Denken als ein objektiv stattfindender Prozeß vorgestellt wird, wie es seit Platon und Aristoteles bis in die Neuzeit maßgeblich der Fall ist. In beiden Fällen besteht das Denken, sei es subjektiv konzipiert als 'cogitatio' oder objektiv als 'νοησις νοησεως', als ein "Für sich", d.h. als etwas Abstraktes. Die Bezogenheit des Denkens auf die Welt ist in Wirklichkeit eine Selbstbezogenheit, weil die Welt für ein derartiges Denken lediglich das "wahre", vom Denken selbst herausgestellte und daher allein zulässige "Bild" der Welt sein kann: εἶναι-φαντα. Charakteristisch für diese Selbstbezogenheit des Denkens ist die Tatsache, daß es aus dem als allein "wahr" und "real" vermeinten Weltbild, nicht nur die diesem Bild nicht entsprechende, äußere Welt ausschließt, sondern auch alle anderen möglichen Weltbilder zum bloßen Schein degradiert, hat sich doch das Subjekt die Identitätssetzung reserviert, wonach das "wahre" Weltbild die Welt an sich wiedergibt. Diese Identität ist aber keine eigentliche Identität, wenn sie nicht zugleich subjektiv und objektiv abgesichert ist. Dieser Identität bleibt aber auch das "individuelle" Subjekt als leibhafter Träger der Erkenntnis wesentlich äußerlich, weil die Erkenntnis nur im ideellen Medium des reinen Denkens stattfindet und mit den Prozessen des Leibes nichts mehr gemein hat. Sie "geht" ihren Träger nicht wesentlich "an", sie gehört nicht ihm an, sondern sich selbst. Das "Schaffen" des leibhaften Subjekts besteht lediglich in einer ideellen Anteilnahme an dem sich unabhängig von ihm vollziehenden Erkenntnisgeschehen zwischen "Sache" und "Denken". Diese "Anteilnahme" ist in demselben Maße abstrakt wie der Erkenntnisvollzug des reinen Denkens, der sich als ideeller erweist und weit davon entfernt ist, ein Gang, Werden der Welt, zu sein. Die von Nietzsche anvisierte "Selbstbezogenheit" des Denkens dürfte so viel wie weltliches Selbstgebären des leibhaft selbstbewußten Menschen bedeuten, und kein Abstrahieren von der Welt.

³ Diese Art der "Autoreferenz", die Erfahrung des sogenannten "Selbst", vollzieht sich in Nietzsches Augen als "Leiden" am Werden und Sterben. Das "Sein" schließt notwendig das "Nichtsein" in sich als seine immanente Grenze, weil beide nur relative Standpunkte im Zusammenspiel der Willen zur Macht seien, das Nietzsche programmatisch "Leben" nennt. Dieser Schlüsselbegriff seines Philosophierens ist gleichsam der Nabel des Nietzscheschen weltbezogenen "tragischen Denkens", das sich nicht mehr mit der Verlogenheit der großen Vernunftphilosophie abzufinden vermag²⁶. Der Ausdruck "tragisches Denken" ist nun nicht lediglich ein anderer Name für die neuverkündete Weisheit Nietzsches, sondern eher Erklärung für das Wort-Gleichnis "Weisheit", da Nietzsche darunter keineswegs den überlieferten Begriff der Weisheit versteht. Nietzsche hat nämlich nichts mehr übrig für das schon frühantike Ideal der "Lebensweisheit" und noch weniger für die individuelle, kontemplative Lebenskunst, wie sie von der stoischen Philosophie an in der westlichen geistigen Tradition lebt. Zum Verkünder seiner "Philosophie der Zukunft" wählt Nietzsche vielmehr die Figur Zarathustras, des Stifters einer "morgenländischen" Religion, weil er selbst seine "Lehre" mit derselben Verpflichtungskraft und affektiver Ladung und mit demselben universalen Anspruch einer "elementaren" Religion wie des Mazdaismus zur Geltung bringen wollte. Doch die Heraklitischen Züge Zarathustras sind unverkennbar: die königlichen Gesten, die enigmatische Rede und vor allem der Ekel des "Weisen", der sich mit der "Fingerzeige einer Philosophie der Zukunft", von der Welt zurückzieht und immer wieder zurückkommt, weil er auf die Welt wesentlich bezogen ist. Dieser "Weise" ist der "tragische Denker", der an seiner "Weisheit" leidet, weil sie nichts anderes ist als der "leibhaftige" Vollzug der Welt, bzw. ein "Mitwerden" zum höheren "Machtanspruch" in Form des "Übermenschen". Die Weisheit des Leibes "schafft" nämlich über das Menschliche hinaus, wie es in "Zarathustra" heißt (KSA 4, 41). Der Titel "das tragische Denken" erklärt aber nichts, wenn unter dem Wort "Weisheit" nicht der tragische Impetus eines Denkers verstanden wird, der geglaubt hat, die Jahrtausende alte "Lüge" bloßgestellt zu haben. Diese Position Nietzsches ist nun umso "tragischer", als er nicht versucht, die endgültige Antwort auf alle Fragen

der Philosophie zu liefern, die alle bisherigen Antworten übertreffen und ersetzen würde, sondern zur Einsicht bringen will, daß alle diese Antworten deswegen falsch sind, weil sie sich über die Welt, in die sie als Interpretationen wesentlich hineingehören, hinausheben wollen. Sie sind für ihn gerade die beste Bestätigung für seine Interpretation der Welt als einer Welt der Willen zur Macht, deren wesentliche Verfassung in der "ewigen Wiederkunft" bestehe. Nietzsches Rede von der "tragischen Weisheit" ist in Wirklichkeit seine Lehre vom "Willen zur Macht" und der "ewigen Wiederkunft", die Heidegger richtig als das "Was" und das "Wie" der Nietzscheschen Philosophie interpretiert. Für Heidegger sind dies aber zwei Seiten eines und desselben Gedankens vom "Wesen"²⁷. Wir haben jedoch gesehen, daß der Ausdruck "Wille zur Macht" für Nietzsche erklärtermaßen der Name für das Werden ist und nicht für ein "selbstidentisches Wesen" der "vergänglichen" Welt; mehr noch, die Formel "Wille zur Macht" ist eingeständenermaßen Nietzsches eigene "Interpretation" bzw. eine Wertsetzung im Hinblick auf die perspektivischen Wertprozesse der Welt und hat deswegen einen hermeneutischen Stellenwert und keinen "ontologischen", wie Heidegger behauptet, am wenigsten im Sinne eines die Welt transzendierenden "Wesens". Die "Welt" ist für Nietzsche so global, daß alle "Transzendierungsprozesse" in sie zurückfallen, nicht zuletzt diejenigen Interpretationen, die sich als "ontologisch" schlechthin verstehen.

Heidegger verbaut sich mit der "Ontologisierung" einer hermeneutischen These, auf deren ontologischen Status im klassischen Sinne Nietzsche anscheinend keinen Anspruch erhebt, die Einsicht in den panhermeneutischen Charakter von dessen Philosophie. Nietzsches "ewige Wiederkunft" erscheint unter der Lupe des ontologisch interessierten Denkens als ein "objektives Wie" eines vermeintlich objektiven "Was". Darin stimmt Heideggers Interpretation mit der bekannten "kosmologischen" Deutung der Nietzscheschen "ewigen Wiederkunft" bei Karl Löwith, der sich aber am Ende mit Schwierigkeiten ausezusetzen muß, die seine eigene Interpretation produziert. Wenn die "ewige Wiederkunft" nur oder primär als objektives, ja kosmologisches Geschehen zu verstehen sein soll, dann ist die Verwandlung des "in den

Sternen geschriebenen Fatums" in ein "eigenes Fatum", von der Löwith redet²⁸ nur als "Einstimmigkeit" in dieses "Fatum" des "Wesens" möglich, wie Heidegger impliziert. Ganz im Gegensatz zu dieser Annahme läßt sich aber zeigen, daß Nietzsches Idee der "ewigen Wiederkunft" ihren Stellenwert in dessen von innen heraus wachsenden **Panhermeneutik** hat, die die Grenze zwischen "objektiv-weltlich" und "subjektiv-menschlich" nichtig macht.

Die "ewige Wiederkunft" ist zwar "kosmologisch-antik" klingender und deshalb irreführender Name für die Idee eines "Weltgeschehens", doch dieses Geschehen ist für Nietzsche ebenso objektiv wie subjektiv, besteht es doch wesentlich aus Interpretationen, entstammt also demjenigen Wesen, das unter allen anderen Weltwesen den größten Machtanspruch vertritt: nämlich dem Menschen. Die "ewige Wiederkunft" ist somit nicht so sehr als kosmologische Abwechslung und ewige Wiederkehr derselben Naturkonstellationen zu verstehen, sondern vielleicht primär als "hermeneutisches Geschehen", nämlich als Immer neuer Anspruch, den Nietzsche "Interpretation" nennt. Die "ewige Wiederkunft" ist nicht Perpetuierung einer kosmischen Langweile, sondern das Aufkommen immer neuer und neuer "Interpretationen" als Gestalten der Selbstbehauptung neuer Willen zur Macht. Die "Interpretationen" sind für Nietzsche in Wirklichkeit Lebensformen der jeweiligen Lebewesen, die sich "zeit-weitig" dem Werden zu entziehen vermögen und gerade dadurch die Macht des Werdens bestätigen, weil ihre zeitweilige Verfestigung in einer Selbstidentität als "dieses da" nichts anderes ist als die Aufstellung einer Interpretation, und zwar relativ auf eine "andere", genauer noch: relativ auf die inharmonierende Gegeninterpretation, die jedes positiv Seiende in sich schließt - nämlich das "Ende" des in der positiven Lebensform gegebenen Machtanspruchs in Form des Todes. Die "ewige Wiederkunft" zeigt sich aus Nietzsches Sicht sodann als zeitlich strukturierte Erneuerung der Machtansprüche. Jeder Machtanspruch ist gleichsam eine Inanspruchnahme der Zeit, und zwar eine augenblickliche in doppeltem Sinne des Wortes: als eine zeitweilig beschränkte, die nur einen Augenblick hält, und als eine aus dem diesem entstehende.

Nietzsche scheint diese zweitgenannte Bedeutung des "Augenblicks" im Sinne zu haben, wenn er vom "großen Mittag" und vom "Brunnen der Ewigkeit" redet²⁹,

Die "ewige Wiederkunft", diese alte mythologische und von daher in das philosophische Denken hineinwirkende Vorstellung von einem kosmologischen Kreislauf der Zeit, die sich wie die Schlange in den eigenen Schwanz beißt, wird bei Nietzsche in einen "Augenblick" eingeholt und ihrer kosmologischen Dimension enthoben. Sie wird nämlich in die perspektivische Dimension einer "Interpretation" in Form eines Glücksgefühls verwandelt:

Oh Glück! Oh Glück! Willst du wohl singen, oh meine Seele?
Du liegst im Grase. Aber das ist die heimliche Stunde, wo
kein Hirt in seine Föte bläst...

Also sprach Zarathustra und erhob sich von seinem Lager
am Baume wie aus einer fremden Trunkenheit. Und sieh,
da stand die Sonne immer noch gerade über seinem Haupte.
Es möchte aber einer daraus mit Recht abnehmen, daß Zarat-
hustra damals nicht lange geschlafen habe.
(KSA 4, 343, 345)

Die "ewig" andauernde Stunde des vollkommenen Mittags, wo der Schatten am kürzesten ist und der Hirt nicht mehr spielt, ist die Stunde, der Schlange der Zeit den Kopf abzubeißen, d.h. die Zeit zum Stillstand zu bringen. Die Annahme, Nietzsche habe "auf der Spitze der Modernität" die antike kosmologische Lehre von der Zeit als ewigen Kreislauf und Wiederholung des Gleichen wieder zur Geltung gebracht, ist freilich nicht schlicht falsch, aber doch sehr kurz-sichtig³⁰. Nietzsche mußte diese Lehre nicht erst den antiken Mythen entnehmen, da sie innerhalb der Philosophiegeschichte seit frühester Zeit fortlebt und für ihn so zu einem philosophischen Problem geworden ist. Obwohl Nietzsche sich nun nicht ausdrücklich mit dem philosophischen Zeitbegriff auseinandersetzt, ist seine Neuprägung der Idee von der "ewigen Wiederkunft" von einem implizierten neuen Zeitverständnis motiviert. Die "ewige Wiederkunft" ist deswegen bei Nietzsche nicht der Name für die antike Vorstellung vom kosmischen Geschehen, sondern eine Metapher, derer er sich bevorzugt bedient, um der alten Vorstellung einen neuen Sinn zu verleihen.

Der hermeneutische Sinn des Gedankens von der ewigen Wiederkehr "des Gleichen", der dann einsichtig wird, wenn das kosmische Geschehen als Aufkommen neuer interpretativer Machtansprüche verstanden wird, ergibt einen eigenartigen zeitlichen Sinn des Geschehens, von dem Nietzsche als von "großen Mitteg" redet. Die sogenannte Zeit erscheint nicht mehr als physikalische Abfolge von meßbaren Zeitabschnitten oder Zeitpunkten, sondern wird selbst in einem Augenblick konzentriert als ihrem Auslösungspunkt. Dieser "Punkt" ist die Entstehungsgeschichte einer neuen Interpretation, in der sich der schaffende Wille zur Macht reproduziert und so ontisch zur Geltung kommt. Die "ewige Wiederkunft" ist dann genauer die sich immer wieder erneuernde Schaffung von Interpretationen als neuer Machtansprüche, die "den Leib konstituieren" und im Leib als Gefühl des vollkommenen Glücks sich manifestieren. Es ist deswegen irreführend zu sagen, die "ewige Wiederkehr des Gleichen" sei bei Nietzsche das "Wie" des einen "Was" ("das Gleiche"); eine solche Aussage bleibt dem Nietzscheschen Bild äußerlich. Die "ewige Wiederkehr" ist das sogenannte "Was" selbst; in diesem Ausdruck kommt die Komplexität des Gedankens vom "Willen zur Macht" als konkurrierender Vielfalt der Interpretationen zur Sprache, nicht aber ein diese Vielfalt transzendierendes "Wesen". Der "Wille zur Macht" und die "ewige Wiederkehr" sind Namen des Werdens und nicht des in dessen Hintergrund Stehenden. Der Ausdruck "ewige Wiederkehr" erscheint als ein Sammelname für eine Vielfalt, die Nietzsche nur noch mit der Pluralform "Willen zur Macht" zur Geltung bringen kann.

Heideggers interpretatorischer Fehler besteht eindeutig darin, daß er Nietzsches "Ontologeme" als Ontologeme im klassischen Sinne ausdeutet; der "Wille zur Macht" ist Heidegger zufolge als der "seiende Grund" zu verstehen, der allen anderen Themen zugrunde liegt und sie begründet³¹. Dabei entgeht Heidegger der Gleichnischarakter dieser Formel, in der Nietzsches Idee vom "Werden" dadurch konkreter zum Ausdruck kommt, daß die "abstrakte" Idee von der Welt im Ganzen einen wertsetzenden, interpretativen Charakter erhält. Wird das "Werden" dagegen nur als ein "ontologisch" verifizierbarer Prozeß der Welt im Ganzen angesehen, dann ist die Annahme des "Werdens" nur noch eine triviale philosophische Interpretation.

Daß Nietzsche aber mit seiner Idee vom "Werden" neue Denkperspektiven zu öffnen vermochte, bezeugt seine Erweiterung der hermeneutischen Grenzen durch seine vom "Leib" ausgehende "Erkenntnistheorie"³². Nietzsches "Ontologeme" zeigen sich vor dem Hintergrund seiner Philosophie des Leibes als perspektivisches Sichten, die die Brücke zwischen der internen Sphäre des Leibes und der externen Welt schlagen mit dem Ergebnis einer panhermeneutischen Einheit der divergierenden Machtansprüche, einer Einheit, die keine "ontologische Aussöhnung" darstellt, sondern das Bild einer konträren Aufeinanderbezogenheit der Sachverhalte ergibt, die ihrerseits aus dieser Kontrarietät nicht herausgelöst werden können. Das gilt bei Nietzsche für jede Interpretationsform. Demgegenüber erscheint es als eine ungeheure Reduktion von Komplexität des Nietzscheschen Weltbildes, wenn Heidegger die Lehre vom "Werden" als Lehre von einem hinter dem Werden stehenden Wesen faßt, dem die "Beständigkeit" des klassisch-metaphysischen "Seiend-seins" zukommen soll, während doch für Nietzsche das Wesen völlig im "Werden" aufgeht, so daß vom "Wesen" keine Rede mehr ist, schon gar nicht im ontologischen Sinn. Heidegger behauptet dennoch folgendes:

In Nietzsches Gedanken-Gang zum Willen zur Macht vollendet sich nicht nur die Metaphysik der Neuzeit, sondern die abendländische Metaphysik im Ganzen. Deren Frage lautet von Anfang an: Was ist das Seiende? Die Griechen bestimmten das Sein des Seienden als Beständigkeit des Anwesens. Diese Bestimmung des Seins bleibt durch die ganze Geschichte der Metaphysik hindurch unerschüttert.
(Vgl. N I, 655.)

Entgegen der seichten Annahme, die Philosophie des "Werdens" sei das Gegenteil der Philosophie des "Seins", gegen die sich Nietzsche wehrte, und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf Heraklit als den ersten Philosophen des Werdens, bestimmt Heidegger diese zwei Philosophen dahingehend, daß sie für ihn Philosophen des "Seienden" sind:

Dem gegenüber gilt es immer zu bedenken, was Wille zur Macht bedeutet: die Ermächtigung in die Erhöhung zum eigenen Wesen. Die Ermächtigung bringt die Erhöhung - das Werden - zum Stand und in die Beständigkeit (N I, 655). Gewiß will Nietzsche das Werden und das Werdende als den Charakter des Seienden im ganzen; aber er will das Werden gerade und allem zuvor als das Bleibende, als das eigentlich "Seiende"; seiend nämlich im Sinne der griechischen Denker (N I, 656).

Die Rede vom "Werden" erscheint Heidegger als nichts anderes denn als Umformulierung der Rede vom "Sein" im klassischen Sinne (nicht in seinem Sinne !) des Grundes. Er beruft sich dabei auf das berühmte Fragment Nietzsches über das Sein-Werden-Verhältnis aus dem Jahre 1888:

Rekapitulation:

Dem Werden den Charakter des Seins **aufzuprägen** - das ist der **höchste Wille zur Macht**.
(Vgl. N I, 656)

Heideggers Kommentar zu diesem Fragment, obwohl erstaunlich einseitig, darf trotzdem nicht zu sehr verwundern, redet er doch schon im voraus von einem Standpunkt aus, von dem er Nietzsche nicht mehr gerecht werden kann. Er hat nämlich von vornherein ausgeblendet, worauf es Nietzsche in Wirklichkeit ankommt: nämlich die Überwindung jener "ontologischen Differenz" zwischen "Sein" und "Seiendem", auf der Heidegger besteht. Wenn Heideggers Kritik an der traditionellen Metaphysik, die unter dem Titel "Sein" eigentlich vom "Seienden im Ganzen" rede, zutreffen soll, dann kann sie unmöglich in demselben Sinne auf Nietzsche bezogen werden, denn dieser zeigt einerseits denselben kritischen Ansatz der Prädikation gegenüber und läßt andererseits keine Rede vom "Sein", das vom "Werden" abgelöst wäre, zu. Das "Werden" ist für Nietzsche jene panhermeneutische Sicht, von der aus das "Sein" nur noch im "Seienden" ausgewiesen werden kann. Heidegger spricht dagegen vom Seienden im Ganzen, das das ursprüngliche "Sein" nicht mehr kennt, und schreibt es Nietzsche zu:

In dieser Auslegung des Seins kommt im Durchgang durch das Äußerste der neuzeitlichen metaphysischen Grundstellung das anfängliche Denken des Seins als $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ zu seiner Vollendung. Aufgehen und Erscheinen, Werden und Anwesen sind im Gedanken des **Willens zur Macht** in die Einheit des Wesens vom "Sein" nach dem erstanfänglichen Sinn zurückgedacht, nicht als Nachahmung des Griechischen, sondern als Verwandlung des neuzeitlichen Denkens des Seienden in seine ihm gepriesene Vollendung (N I, 656).

Die Vollendung der Metaphysik durch Nietzsche bedeutet für Heidegger "die Not des anderen Anfangs" (S. 657), der mit seinem, Heideggers, Denken des Seins einsetzen soll. Doch er sieht darüber hinweg, daß seine Kritik der Tradition auf Nietzsche selbst nicht zutrifft,

weil Nietzsche mit seiner Idee vom "Werden" genau die Position eingenommen hat, die Heidegger für sich beansprucht: nämlich die, von der aus eine tiefgreifende Erfassung des "Diesseits" und des "Jenseits" der von der klassischen Metaphysik gezogenen Grenze zwischen dem beständig-zeitlosen Wahren und dem nicht denkbaren Zeitlichen möglich wird. Doch Nietzsches und Heideggers kritische Intention rühren nicht von derselben Denkrichtung her und sind deswegen nicht zu vereinbaren. Heidegger blickt vom Jenseits der ontologischen Differenz, d.h. vom "sich entziehenden Sein", her, Nietzsche dagegen von einem "Diesseits", das keine Jenseitigkeit, sei sie nun auch als "ursprüngliche" gedacht, erlaubt.

Was Heidegger bei Nietzsche seiner apriorischen Interpretation wegen tatsächlich und unwiederbringlich unkenntlich macht, ist die Spannung, die zwischen "Sein" und "Werden" besteht. Der "Werdegang" vom "Werden" zum "Sein" ist für ihn lediglich ein metaphorischer Vorgang in Form des Namenwechsels. Diese Ausnahme unterscheidet sich dann nicht mehr im geringsten von der "Gedankenlosigkeit" (Heidegger) der Interpreten, die Nietzsches Philosophie des Werdens als Gegenstück zur Philosophie des Seins verstehen wollen (N I, 655), wird sie doch genauso wenig der Intention Nietzsches gerecht. Heidegger setzt voraus, diese Intention bestünde in der Herausstellung des "Werdens" als des "beständigen Wesens", das als "Wille zur Macht" sich selbst "ewig macht".

Aus Nietzsches Ausführungen ist nun eindeutig zu entnehmen, daß der "Wille zur Macht" kein einheitliches, ursprüngliches, voraussetzungsloses und transzendierendes Prinzip der phänomenalen Welt ist, sondern eine Vielfalt von dievergiierenden Machtansprüchen, die in Nietzsches Sicht den energetischen "Quanten" gleichkommen³³. Diese physikalische Ausdeutung hat Heidegger nicht sehr interessiert, und dies mit gewissem Recht, weil ja die Terminologie der neuen Physik für Nietzsche nur ein Notbehelf ist. Doch Heidegger unterschätzt diese physikalischen Bilder zu Unrecht, liegt in ihnen doch gleichsam der "materielle" Beweis dafür vor, daß Nietzsche nicht über die Grenze der konkreten, ja greifbaren Welt hinaus will. Sein erklärtes Prinzip ist bekanntlich eine "absolute Diesseitigkeit", die Heidegger in einer ontologischen Verblendung mit einem Interesse

an Seiendem verwechselt. Diese "Unterstellung" rührt eigentlich daher, daß Heidegger, vom Standpunkt der ontologischen Differenz her redend, keiner Lehre vom "Seienden" mehr gerecht werden kann, auch nicht der Nietzsches. Er identifiziert deshalb Nietzsches kritisches Interesse an der Tradition fälschlicherweise mit Nietzsches eigenem Entwurf. Dieses Mißverständnis wird besonders deutlich anhand des oben angeführten Heideggerschen Nietzsche-Zitats (NI, 656). Nietzsches These besteht nicht in der Identifikation von "Sein" und "Werden", sondern in einer inklusiv gedachten Wechselbeziehung, die dadurch entsteht, daß dem Werden als dem perspektivischen Komplex divergierender Interpretationen insgesamt der Charakter einer Interpretation aufgeprägt wird, die den Stellenwert aller anderen nicht nur relativiert, sondern völlig aufhebt. "Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen-" bedeutet dann soviel wie das Werden als Ursprungsgeschichte des Seins samt der im Sein selbst wirkenden Negation, die dessen Anspruch auf Alleingültigkeit und zeitlose Beständigkeit relativiert, negieren zu wollen. Das sogenannte "Sein" ist in Nietzsches Sicht die Verfestigung des Willens zur Macht in einer Interpretation, die die Negation des gesamten Werdekomplexes darstellt und eine Herauslösung aus diesem Werdekomplex impliziert. Das "Sein" ist deswegen "der höchste Wille zur Macht", weil von dieser Position allein die totale Negation des mit "Werden" bezeichneten Komplexes der Weltverhältnisse möglich wird, wie es die Parmenideische Seinsthese paradigmatisch bezeugt. Doch das Werden zeigt sich für Nietzsche wie die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ für Heraklit als jene "Macht der Täuschung", die die Illusion des Seins selbst zeitweilig produziert und den "falschen Charakter", der von der Position des Seins dem Werden zugeschrieben wird, endgültig am "Sein" festmacht, weil es laut Nietzsche als einzige Gegen-Interpretation das "Nichtsein" in sich schließt. Daß er dies nicht lediglich erfunden hat, davon zeugt Parmenides' ständige Auseinandersetzung mit der "Nichtseinsthese", die dem $\nu\omicron\epsilon\tau\iota$ nicht weniger entstammt als die Seinsthese selbst. Dagegen ist für Nietzsche das "Sein" selbst eine "Erdichtung" des am "Werden leidenden" Denkens, das sich kraft des Anspruchs auf die zeitlose Beständigkeit vom Werden abzulösen versucht. Diese Erhe-

bung über die Welt des Werdens hinaus bedeutet konkret die Abstraktion des Denkens als einer "Perspektive" des menschlichen Leibes und ihre Verfestigung zur alleinigen Aneignungsweise der Welt. Die Abstraktion des Denkens vom Leib geht somit einher mit der Abstraktion des Seins vom Werden; "Werden" und "Leib" sind für das "ätherische" Denken des Seins kein Thema mehr und müssen so, wie bei Parmenides, buchstäblich vor der Schwelle des Wahrheitsbereiches bleiben. Das Denken des Seins sichert sich mit dem "Sein" seine "ewige Gegenwart" und läßt seinen Ursprung in die Unkenntlichkeit des "Nichtseins" entschwinden.

Nietzsches "ewige Wiederkunft" kann schon deswegen nicht mit der ewigen Wiederholung "des Gleichen" identifiziert werden, weil sie eine Negation der Idee von der "ewigen Gegenwart" einer Interpretation, mit welchem Anspruch auch immer diese auftritt, ist. Die "ewige Wiederkunft" ist ein immer neu anzufangendes Spiel der Zeit von einem "ekstatischen Augenblick" zum anderen, der zugleich Werden und Sterben der Weltwesen bedeutet. Das Verhältnis von "Werden" und "Sein" kann deswegen nicht metaphorisch gedeutet werden als Namen- und Begriffswechsel mit gleichbleibendem Wahrheitswert. Die "wahre" Lebensform der Weltwesen besteht im Übergang vom "Werden" zum "Sein": der Wille zur Macht ist Übergang, ja "Beständigung" vom Werden ins "Sein", und zwar ein "augenblickliches" und nicht "ewiges" Sein.

Heidegger interpretiert diesen Übergang von "Werden" zum "Sein" als einen Kategorienwechsel oder als eine ontologisch geprägte Rede vom "Werden" als "Sein". Dabei verwirrt er nicht nur die Begriffsverhältnisse, die bei Nietzsche herrschen, sondern stumpft die Spitze seiner Kritik ab, die dem Seinsdenken als solchem gilt. Nietzsche redet nämlich nicht, wie Heidegger wahrhaben mochte, von einem ontologischen Geschehen, sondern eigentlich von einem hermeneutischen, in dem der Werden-Sein-Wechsel den Charakter des Willens zur Macht zeigt. Es geht ihm eindeutig darum, den interpretativen Sinn jeder positiven Selbstbehauptung des Denkens auszuweisen und sie mit anderen Interpretationen zu konfrontieren, die in der jeweiligen Interpretation nicht mehr thematisch werden.

Nietzsche entlarvt dadurch die "interpretierende" Rolle des vermeintlich rezeptiven Denkens, das das sogenannte "Sein" (bzw. das Seiende "wie es ist") "aufnimmt", als wäre dieses "Sein" selbst nicht eine Hervorbringung des Denkens, d.h. eine "Interpretation".

Diese Kritik dürfte sich nun genauso auf Heidegger beziehen, wenn auch Heidegger ausdrücklich und programmatisch klar eine andere Idee vom "Denken" vertritt als die Tradition. Die von ihm gegen die Metaphysikgeschichte behauptete "ontologische Differenz" erscheint als eine Position, die allein aufgrund desselben Denkmodells, das die Metaphysikgeschichte kennt, möglich geworden ist, so sehr Heidegger auch die Mechanismen der Entstehung dieser Position unkenntlich macht. Er kehrt nämlich das Verhältnis zwischen Denken und Sein in ein Verhältnis des Seins "zum" Denken um und neutralisiert mit der Tilgung der Rolle des Denkens das subjektiv-menschliche Gepräge des "ontologischen" Geschehens, das er bei Nietzsche ausdrücklich bestätigt findet:

"Die Welt 'vermenschlichen', d.h. immer mehr uns in ihr als Herren fühlen - " (N I, 654).

Heideggers Kommentar zu diesem Fragment lautet folgendermaßen:

Anthropomorphie gehört zum Wesen der Endgeschichte der Metaphysik und bestimmt mittelbar die Entscheidung des Überganges, sofern dieser eine "Überwindung" des animal rationale und des subjectum in einem vollzieht und zwar als Drehung in einem erst durch sie zu erreichenden Drehungs-"punkt". Die Drehung: Seiendes-Sein, der Wendungspunkt der Drehung: die Wahrheit des Seins. Die Drehung (...) ist: Eindrehen in den anderen Grund als Ab-grund. Die Grundlosigkeit der **Wahrheit des Seins** wird geschichtlich zur Seinsverlasseneheit, die darin besteht, daß die Entbergung des Seins als solche ausbleibt. (Ebd.)

Heideggers Mißfallen an Nietzsches "Anthropomorphie" hängt offensichtlich damit zusammen, daß er Nietzsche nicht die "Grundlosigkeit" der Wahrheit zugestehen will, die er für sich in Anspruch nimmt. Das "Werden" ist in Heideggers Sicht nur der "andere Name" desselben Grundes, den die alte Metaphysik kennt, geradezu die "Drehscheibe" der neuen, Nietzscheschen Metaphysik, die in der Herrschaft des Menschen eskaliert.

Das ist allerdings eine schlechte Lösung der Schwierigkeiten, die Heidegger offenkundig mit der Frage hatte, wie der schlechthin perspektivi-

vische Charakter des "vermenschlichten" Weltbildes bei Nietzsche in ein traditionell ontologisches Interpretationsschema hineinzuzwängen ist, wird durch ihn dieses Schema innerlich doch gesprengt. Heidegger hat völlig außer Acht gelassen, daß bei Nietzsche die Grundvoraussetzungen fehlen, die es rechtfertigen würden, Wahrheit, die es als solche für Nietzsche nicht gibt, als "Einstimmigkeit" in einen objektiven Sachverhalt im Sinne der $\sigma\mu\nu\omega\nu\alpha\varsigma$ bzw. $\alpha\delta\alpha\epsilon\kappa\upsilon\alpha\tau\iota\omicron$ zu interpretieren. Desgleichen ist Heideggers Interpretation von Nietzsches Idee des Menschen problematisch, weil Nietzsche sich ausdrücklich gegen den neuzeitlichen Subjektivismus wehrt. Heidegger verkürzt eigentlich Nietzsches Idee dadurch, daß er sie nur als Anspruch des Menschen auf die "Herrschaft" über die Natur nimmt, und den ganzen Hintergrund dieser Idee, Nietzsches Lehre von der "Weisheit des Leibes", in der die diffuse Quelle des perspektivischen Aufbaus der Welt zu suchen ist, übersieht. Vielleicht deswegen, weil in diesem Punkt Nietzsches "Anthropomorphie", zumindest im Ansatz, zu sehr an seine, Heideggers, Idee des "Daseins" erinnert. Das Nietzschesche "Subjekt" ist weder im erkenntnistheoretischen Sinne noch im Hinblick auf dessen "Herrschaftsanspruch" ein der Welt äußerliches Wesen, das an die Welt erst heranzutreten hätte, sei es aus theoretischen oder praktischen Gründen, sondern ein in die Welt "hineingewachsenes" Wesen, das sich nur als ein "weltliches" behaupten kann, weil es wesentlich ein "werdendes" Wesen ist, in dem sich die Perspektiven überschneiden. Der Mensch ist für Nietzsche ein Kampf der Interpretationen als divergierender Willen zur Macht, unter denen der "theoretische" Wille zur Wahrheit als einer Wahrheit des reinen erkennenden Denkens die Oberhand zu gewinnen scheint. Darin korrespondiert der Wille zur "Wahrheit" mit dem Machtanspruch über die Welt im Ganzen, der sich in der Seinsidee behauptet. Diesem Anspruch auf Macht steht Nietzsche genauso fern wie Heidegger, wenn er sich von der Metaphysik des Seienden distanziert. Heidegger stört an Nietzsche vor allem sein Aktivismus, den er fälschlicherweise mit dem Anspruch auf technische Verfügbarkeit über die "vorhandene" Welt verwechselt. Nietzsches "Mensch" ist zwar ein zum "Übermenschen" werdendes Wesen, das "über sich hinaus zu schaffen" versucht, aber andererseits läßt er sich nicht von der Welt

ablösen in der Absicht, sich ihr gegenüber oder über sie zu stellen. Nietzsches Philosophie des Leibes gibt eindeutig zu verstehen, daß der Mensch für ihn wesentlich in die Perspektivität der Weltverhältnisse hineingehört, so daß auch der Machtanspruch des Menschen, wie ausgreifend auch immer, eine Interpretation ist und insofern als relativ genommen werden muß. Zumal deswegen, weil diese "eine" menschliche Interpretation in eine Vielfalt zerfällt, die kaum noch zu bewältigen ist. Die "Wahrheit" des Menschen kann aus demselben Grund nicht eine Wahrheit sein, sondern sie wird für Nietzsche immer wieder erst aus einer Lebensform des Menschen heraus "geschaffen", die seine Position im perspektivischen Aufbau der Welt charakterisiert. Für diese "Lebensform" vermag Nietzsche nur noch das alte Wort "Weisheit" aufzubringen, das den Menschen an seinen Lebensort bindet. Das ist nun keine Rückkehr Nietzsches zur Tradition, sondern ein Kampf darum, dem alten Gleichnis vom "Lebensort" des Menschen einen radikal neuen Sinn zu geben. Doch darin findet Nietzsche seinen Vorgänger in Heraklit, so daß sich nicht genau entscheiden läßt, ob Nietzsche sich eine antike Denkweise aneignet oder ob Heraklit bereits so "modern" (oder genauer: "postmodern") denkt wie Nietzsche.

Wir haben bereits gesehen, daß für Heraklit eine Denkweise charakteristisch ist, die nicht mehr mit der schon frühgriechischen Vorstellung der σοφία als "Lebensweisheit" in der Polis identisch ist: Heraklit ist selbst nicht mehr die Figur eines "Weisen", der am besten weiß, wie zu leben sei. Heraklit ist aber genauso wenig mit der neuen Figur des "Philosophen" zu identifizieren, der mit Parmenides in die Geistesgeschichte des Abendlandes eintritt. Heraklits Interesse gilt nämlich weder der "natur-wissenschaftlichen" Forschung der ersten ionischen "Materialisten" noch dem reinen, anschauenden Denkmodell, das den Bruch mit der "alltäglichen Lebenswelt" heraufführt, aber den Philosophen, die darin ihr Genüge finden, eine eigene, ideale "Lebenswelt" in Form einer philosophischen Schule als neuer "Kommunikationsgesellschaft" verschafft. Heraklits Denk- und Lebensform ist hingegen "immer noch" die σοφία, die trotz der hohen An-

sprüche, die damit an die Zeitgenossen und Mitbürger gestellt waren, immer noch wesentlich auf die Welt, die "politische" eingeschlossen, bezogen bleibt. Trotzdem ist Heraklit, wie bekannt, ein abseits der Polis lebender Sonderling geblieben, wogegen sein Kontrahent Parmenides, trotz seiner entschiedenen Ablehnung der "lebensweltlichen" Wahrheiten der Sterblichen in ihren Wohnstätten, beauftragt worden sein soll, eine Verfassung für die neu gegründete Stadt Elea zu entwerfen. Die Ironie des Schicksals eines Philosophen wie Heraklit wird dadurch vollkommen: sein globaler Anspruch, ein "weltimmanentes" Denken zu entwerfen, scheitert an der Anspruchslosigkeit eben dieser Welt, die nicht bereit ist, "über sich hinaus zu schaffen" (Nietzsche). Heraklits Ressentiment gegenüber seinen Mitbürgern und seine mit allem und allen kollidierende Redeweise, die sich dem Vorwurf stellen muß, bloß eine private Meinung zu sein, findet nun in Nietzsche einen Epilog, der - nicht zuletzt durch Heideggers Vermittlung - in unsere Zeit hineinspielt. Nietzsche "wiederholt" nicht nur die "schräge" Perspektivität des Denkens, sondern auch das Ressentiment gegenüber seiner Lebenswelt, der umfangreicher gewordenen Lebenswelt der bürgerlich-christlichen Zivilisation, die in nicht geringerem Maße selbstgerecht war als die in Ephesos zu Heraklits Zeit vorherrschende politische Machtordnung.

Andererseits erinnert Nietzsches positiver Entwurf eines "über sich hinaus schaffenden" weisen Menschen auf dem Wege zum "Übermenschen"³⁴ im Ansatz an Marx' Ausführungen über die "Emanzipation" des Menschen als des Wesens, das sich selbst kraft einer Produktionsform reproduziert, durch die es zum Naturwesen schlechthin und durch die Natur zum menschlichen Wesen wird.³⁵ Diese vage Ähnlichkeit zwischen Marx und Nietzsche reicht natürlich nicht aus, um beide in ein direktes Verhältnis zu bringen; in Nietzsches Texten und Biographie lassen sich nicht genügend Elemente nachweisen, die das angedeutete Verhältnis plausibel erscheinen ließen. Gleichwohl ist Nietzsche, wie K.Lowith mit Recht betont, "nach Marx und Kierkegaard der einzige, der den Verfall der bürgerlich-christlichen Welt zum Thema einer ebenso grundlegenden Analyse gemacht hat"³⁶. Allerdings sei der "geschichtliche Zusammenhang von Nietzsches Kul-

turkritik mit der Kritik des Kapitalismus von Marx weniger offenkundig, weil er zunächst durch Nietzsches eigene Bürgerlichkeit und seine geringe Beachtung der sozialen und ökonomischen Fragen verdeckt ist" (ebd.). Der beste Anhaltspunkt, um den Unterschied zwischen Marx und Nietzsche zu markieren, ist laut Löwith die divergierende Stellungnahme der beiden Denker zur Arbeit. Beide gingen zwar von der negativen Diagnose der kapitalbedingten Arbeit ("dieser besten Polizei", Nietzsche) aus, aber der Gegensatz zu Marx sei Nietzsche nie dazu gekommen, dem Entfremdungscharakter der Arbeit eine historisch-gesellschaftlich konkretisierbare Idee der nicht-entfremdeten Tätigkeit des Menschen als dessen Selbsthervorbringung gegenüberzustellen. Nietzsche stelle der Arbeit, die für ihn in historischer Hinsicht keine "weltformierende und menschenbildende Kraft" sein könne, "Kontemplation" entgegen³⁷. Was Löwith aber nicht in genügendem Maße berücksichtigt, ist das - bei aller Divergenz der wichtigsten Denkansätze bei Nietzsche und Marx - ihnen beiden gemeinsame Pathos der Konkretisierung des abstrakten ("entfremdeten") philosophischen Denkens durch das Werden des Menschen zum Weltwesen schlechthin, und zwar auf dem Wege einer "Naturalisierung" und nicht unbedingt technischer Verfügung über die Welt der Nutzobjekte.

Aufgrund dieses gemeinsamen Ideals könnten vielleicht noch tiefer greifende Übereinstimmungen zwischen Marx und Nietzsche festgestellt werden, die über eine vage Ähnlichkeit zwischen zwei beliebigen Philosophen hinausgingen, doch müßten sie erst einmal interpretativ herausgestellt werden, da sie nicht unmittelbar greifbar sind. Auf eine solche Analyse können wir hier nicht eingehen.

3. Das "Werden der Wahrheit" bei Nietzsche und das Sein-Wahrheit-"Verhältnis" bei Heidegger

In der vorstehenden Analyse wurde zu zeigen versucht, daß die sog. "Wahrheit" für Nietzsche nicht durch ein als Grundlage genommenes "Werden" erklärt oder sogar aufs neue fundiert wird, wie Heidegger annimmt, sondern daß sie überhaupt erst und nur im Werden besteht: Wahrheit selbst ist für Nietzsche erklärtermaßen Werden bzw. "eine Art Werden". Als solche kann sie nur noch im relativen Sinne "Wahrheit" genannt werden, eine "Wahrheit", die der traditionellen philosophischen Wahrheit keinen Wert mehr zuerkennt, sondern dem Bereich der "Weisheit" entstammt.

Das erklärt die Tatsache, daß Nietzsche das Wort "Wahrheit" fast ausnahmslos mit Anführungszeichen gebraucht, und zwar nicht nur, wenn er den traditionellen Wahrheitsbegriff im Sinne hat, sondern auch wenn er ihm innerhalb seines Entwurfes einen relativen Stellenwert einräumt, nämlich den "einer" Interpretation bzw. "eines" Machtanspruchs. Der "Wille zur Wahrheit" ist für Nietzsche in Wirklichkeit nur eine Perspektive des komplexen menschlichen Verhaltens - nicht der Welt "gegenüber", sondern "in" der Welt - das er mit dem alten Wort "Weisheit" benennt.

Bei einem Vergleich der Nietzscheschen Position mit Heideggers Entwurf einer Wahrheit des Seins darf keineswegs übersehen werden, daß Nietzsche mit seiner Kritik des Wahrheitsbegriffes und mit seiner Idee der Weisheit den traditionellen, erkenntnisbezogenen Begriff der Wahrheit im Auge hat, und zwar in einer reinen, ja reduzierten Form, wie er sie nur Parmenides oder den Descarteschen "Meditationen" entnehmen konnte. Sieht man einmal davon ab, daß dieser Begriff der Erkenntniswahrheit schon dem deutschen Idealismus (ausgehend von Kants "Kritik der reinen Vernunft") wesentlich nicht mehr entspricht, weil er bereits dort kritisch verarbeitet wird, so ist Nietzsches pauschale Beurteilung und Reduktion des Wahrheitsbegriffes doch wohl verständlich im Hinblick auf seinen polemischen Anspruch, die metaphysische Philosophie in ihrer gesamten Geschichte von

Grund auf in Frage zu stellen. Von diesem Ansatz her ist für ihn auch der deutsche Idealismus nichts anderes als nur eine weiter geführte Form der neuzeitlichen, von Descartes ausgelösten Metaphysik. Insofern dient ihm der auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis reduzierte Wahrheitsbegriff als Modell einer insgesamt zu destrukturierenden Philosophie. Dieses Modell entspricht nun nicht der Wahrheitsauffassung Heideggers, so sehr Heidegger zumindest ansatzweise dieselbe kritische Einstellung der Tradition gegenüber einnimmt wie Nietzsche und, wie bereits gezeigt, Nietzsche selbst in diese Tradition einordnet. Diese Verwicklung von Interpretationsperspektiven beruht auf einem prinzipiellen Mißverständnis, das Heidegger zuzuschreiben ist.

Heidegger hat bekanntlich ungeheure Kraft darauf verwendet, ein neues Verständnis von "Wahrheit" herbeizuführen, und doch ist dieses Verständnis trotz immer wiederholter Anläufe nicht einsichtiger oder plausibler geworden, als es im ersten Ansatz war. Die Rätselhaftigkeit von Heideggers "Wahrheit" ruht nämlich von ihrem Verhältnis zum "Sein" her, das sie einsichtig machen sollte. Die Frage, was Wahrheit sei, erfordert eine Antwort darauf, was denn "Sein" sei, ohne daß aber eine Möglichkeit für die Beantwortung dieser Frage bestünde. Es wäre nicht nur besonders erhellend, diese Sachlage bei Heidegger bloß als einen klassischen logischen Fehler im Sinne von "obscurum per obscurius" abzutun, denn niemand kann eine "logisch kohärente" Antwort auf die Frage nach dem "Sein" - oder was immer mit diesem Wort benannt oder, genauer, "angedeutet" wird - verlangen. Heideggers Fehler besteht eher darin, daß er eine Antwort auf die Frage, was "Sein" sei, zu geben versucht, obwohl unter dem Titel "Sein" nicht das Sein der herkömmlichen Philosophie meint, sondern vielmehr eine Konzeption im Auge hat, die denjenigen Philosophen nahesteht, die dieses Sein entschieden ablehnen, wie Heraklit und Nietzsche. Heidegger merkt mit anderen Worten nicht, daß er in die von ihm selbst gestellte Falle der Sprache geht: das Wort "Sein" ist nicht inhaltlich mit dem klassisch-philosophischen Seinsbegriff identisch, es nimmt aber in seinem Entwurf dieselbe Position ein wie der traditionelle Seinsbegriff in früheren ontologischen Systementwürfen:

nämlich die eines transzendenten Voraussetzungslosen, das nicht mehr "prädzierbar" ist, sondern selbst die Prädikation als solche ermöglicht. Obwohl nun Heidegger die "Prädikation" nicht im logischen Sinne versteht, sondern sie in ein "Zur-Sprache-Kommen" des Seins selbst umdeutet, ist die von ihm hergestellte Sachlage nicht wesentlich anders gedacht als die klassisch-philosophische. Das "Sein" ist nämlich zwar kein "Prädizierbares", aber es ist ein "Sich-versprachlichendes". Die "Wahrheit" ist somit ein eminent "sprachliches Geschehen", auch wenn es nicht vom Menschen ausgeht. Das "Sein-Sagen" heißt soviel wie "Sich-Sagen-Lassen" des Seins.

Einen Aufschluß hierüber geben gerade die "tautologischen" Antworten, die Heidegger auf die Frage nach dem "Sein" einzig zuläßt: "Das Sein ist es selbst" ³⁸. Dieser Satz hat für Heidegger denselben Sinn wie der von ihm bevorzugte und immer wieder zitierte Satz des Angelus Silesius "Die Rose blüht, weil sie blüht". Die Antwort auf das "Warum" ist ~~"eindeutig"~~ nur das "Weil". So zitiert Heidegger auch Goethe: "Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum" ³⁹.

Dabei zeigt sich ein eigentümliches Paradoxon. Die für Heidegger unzulässige Frage, "was" das Sein ist, veranlaßt ihn zu einer Antwort, die er immer wieder gerne zum Ausdruck bringt: "Das Sein ist es selbst". Diese "Antwort" kann nur dann einen "nichtmetaphysischen" oder kritischen Sinn ergeben, wenn sie negativ verstanden wird, weil sie sonst unausweichlich in die Metaphysik zurückführt. Heidegger kam es bekanntlich darauf an, die "Grundlosigkeit" der Seinswahrheit aufzuzeigen, was impliziert, daß das "Sein" als "Nicht-Grund" verstanden werden muß. Die "ungründige" Wahrheit beruht somit auf einem "Nichtgründigen", das aber notwendig zu einem selbst "Unergründlichen" werden muß, weil es zu seinem wesentlichen Zug gehört, sich zu entziehen. Heidegger kompensiert diese vom Standpunkt des Seienden (des Menschen) sich zeigende "Defizienz" dadurch, daß er das "Sein" als "geschichtliches" versteht, und nicht lediglich als ein neutrales, erkenntnistheoretisches. Doch das erkenntnistheoretische Schema macht sich bei Heidegger darin bemerkbar, daß das Sein

zum (apriorischen) "Schicklichen des Geschicks" wird, d.h. zum "nicht-gründigen" Ursprung einer "Geschichte" (des Seienden), der es selbst nicht anheimfällt. Das ist die Grundlage, auf der seine Rede von der "Geschichtlichkeit des Seins" aufbaut und eine Geschichte des "Nihilismus" entwirft ⁴⁰.

Das "Geschick des Seins" und seine "Geschichtlichkeit" müssen zwar keineswegs dasselbe sein, aber Heidegger gibt ziemlich eindeutig zu verstehen, daß er unter dem Titel "Geschichtlichkeit" den spezifischen Sinn von "Geschichtlichkeit" meint. Damit lehnt er unmißverständlich den Gedanken von einem "geschichtlichen Ursprung" des Seins als solchen ab und schreibt umgekehrt dem Sein den Ursprungscharakter ("Ursprünglichkeit") zu. Dabei zeigt sich endgültig die Ambivalenz des Heideggerschen Eingriffs in die Geschichte des Seinsbegriffs: das "Sein" wird bei Heidegger von einem geschichts- und zeitlosen Transzendenten zu einem "transzendent Schicklichen" unter Beibehaltung des Schemas der Transzendenz. Das "Sein" ist somit nicht mehr "geschichtlich", sondern "schicklich", d.h. es selbst ist die Schickung der Geschichte, die dadurch zum "Geschick" umgedeutet wird.

Heidegger vernichtet dadurch tatsächlich das traditionelle philosophische Motiv vom "Sein" als letztem Grund jeder, wie auch immer gedachten, Bezugnahme auf Transzendentes, doch die schlechthinnige Unprädizierbarkeit des klassischen "Seins", die seit Platon und Aristoteles epistemologisch begründet wird als unhinterfragbare Voraussetzung jeder Prädikationsmöglichkeit, schlägt bei Heidegger um in ein ontologisch gedachtes "Geschehen", das allein dem "Sein" zukommt bzw. ihm entstammt. Heidegger überschreitet somit die Grenze des Seienden und begibt sich in die Einode des "Seins", die von keinem Metaphysiker je in Anspruch genommen worden ist, und auch nicht von den sogenannten "anfanglichen Denkern" wie Heraklit, Anaximander oder Parmenides. Das "Sein" der bisherigen Philosophen ist immer schon auf das Seiende hin gedacht worden, unabhängig davon, wie die Beziehung zwischen dem "ontologischen" Bereich des Seins und dem "ontischen" Bereich des Seienden jeweils entworfen wurde. Heideggers "ontologische Differenz" ist eine Vertiefung in umgekehrter Richtung, vom "voraussetzungslosen" Grund aller "Ontizität" zurück in einen Be-

reich schlechthinniger Unergründlichkeit, aus dem heraus ein für die "ontische" Sphäre des Seienden im Ganzen "verhängnisvoller" Sinn "ankommen" soll. Die "Schickung" des Geschicks verspricht die Ankunft des Seins, ohne daß Heidegger die utopischen Züge seiner Rede vom "Sein" zugestehen will, vielleicht deshalb, weil seine Ankunft eines "sich wesentlich entziehenden" Seins eigentlich nie stattfinden kann. Auch das hat Heidegger nicht "verantworten" wollen, obwohl doch er gerade der Urheber dieser Idee vom Sein ist. Er schiebt diese Verantwortung dadurch von sich weg, daß er die Verfügung über einen Sinn des "geschicklichen Seins", auch nur über einen für den Menschen möglichen, allein dem Sein als solchen zukommen läßt.

Von einer "Geschichte" des Seins spricht Heidegger hingegen nur noch im "metaphorischen" Sinne, und zwar als von einer "Geschichte der Metaphysik". Denn auch wenn er es nicht ausdrücklich sagt, kann die "Metaphysikgeschichte", die eigentlich die gesamte Philosophiegeschichte ausmacht, nichts anderes als eine "Fabel" vom "Sein" sein, da das "eigentliche Sein" außerhalb dieser Geschichte geblieben, oder, wie er es formuliert, in Vergessenheit geraten sei. Die eigentliche Wahrheit, nämlich die des Seins, gehört für Heidegger zu einer unerzählten "Geschichte", während die erzählte Geschichte, nämlich die tradierte Seinsidee, einer während des Erzählens ihres Seins verlustig gegangenen Erzählung gleichkommt. Die Metaphysikgeschichte erscheint, umgekehrt gesagt, als eine sich selbst erzählende, aber dabei - wie dies der Platon der "ungeschriebenen Lehre" erkennen läßt - um sich selbst wissende "Vergessenheit" des Seins. Heidegger, dem dies bei seiner Verurteilung der "Metaphysik" völlig entgeht, läßt die "eigentliche Geschichte" dem Sein zukommen und benennt sie in "Geschick" bzw. "Schickung" des Seins um.

Daß dies in Wirklichkeit nur eine Verschiebung von Metaphern ist, läßt sich nur schwer erkennen, wie denn Heidegger auch selbst nicht bereit war, eine solche Startegie zuzugeben. Er versucht vielmehr, eine Geschichte "des Seins", die bei ihm selbst zur Metapher wird, dadurch konkret zu machen, daß er das "Sein" der Metaphysikgeschichte in ein "ursprünglicheres" Sein, das sich dieser "Geschichte" ent-

zieht, uninterpretiert. Eine "literarische" Metapher, das Sein der philosophischen Texte, wird dadurch zu einem "Ontologem". Dies ist natürlich ebenso metaphorisch, denn Heidegger "ontologisiert" im Grunde nur eine ungeklärte Metapher, während er in der frühen Phase noch versucht hatte, eine Antwort auf die Frage nach ihrem Sinn zu finden. Die genannte Ontologisierung beruht eigentlich auf einer Umkehrung des Verhältnisses zwischen "Sein" und "Dasein", wie es Heidegger in "Sein und Zeit" entworfen hatte. Mit der Kehre, deren Ansatz eigentlich schon in SuZ, in der hermeneutischen Apriorität des Seins festzustellen ist, hört der Mensch schließlich auf, ein "fragendes Dasein" zu sein und wird zum "Hirten" des Seins (erstmalig explizit im "Humanismusbrief"). Das heißt: das Verhältnis des Daseins zu "seinem" Sein, das in SuZ noch vom Dasein her ausgelegt wurde, kippt nun in ein Verhältnis, das kaum noch mit dem Wort "Verhältnis" benannt werden dürfte. Der Mensch (nach der Kehre nicht mehr "Dasein" genannt) "verhält sich" zu "seinem" Sein, indem er dessen Ankunft erwartet, die als eine Art "Noch-nicht-Sein" anmutet. In Wirklichkeit handelt es sich um ein "Nicht-mehr-Sein", da Heidegger das Sein der Metaphysik, das noch als transzendenter Grund des Seienden im Ganzen galt, ins Jenseits der "ontologischen Differenz" entrückt sein läßt, so daß es schließlich dem Seienden gegenüber völlig "indifferent" wird. Heideggers Eintritt in den Bereich der Seinsvergessenheit, die gleichbedeutend sein soll mit der "Vorgeschichte" der Metaphysik, wirkt sich zugleich als ein "Vergessen" des Seienden aus, denn Heidegger kann von der Position der radikalen ontologischen Differenz her das "Seiende" als solches nicht mehr als "Träger" der "Eigentlichkeit" thematisieren. Dessen Eigentlichkeit fällt auf die andere Seite der ontologischen Differenz, auf das Sein, und kommt dem Seienden nur insofern zu(rück), als "Sein" sich "in ihm" entbirgt. Die einzige Weise der "Seinsentbergung" ist die sogenannte "Ankunft des Seins", die jeglichen menschlichen "Zutuns" entbehrt.

Diese "ontologische" Lösung der philosophischen Frage nach dem Menschen, ist gleichbedeutend mit der bewußten oder unbewußten Unterlassung, diese Frage radikal zu stellen. Das macht sich darin

bemerkbar, daß Heidegger mit der Kehre das Wort "Dasein" als mögliche Antwort auf die Frage nach dem Menschen fallen läßt und wieder das mißverständliche, ja "anthropologische" Wort "Mensch" ergreift. Er kehrt damit aber nicht zu verschiedenen anthropologischen Theorien vom Stellenwert des Menschen in der Welt zurück. Eine Antwort auf die Frage nach dem Menschen soll sich erübrigen, da sie sich aus der "Sage des Seins" ergibt. Die Frage selbst, sofern sie überhaupt noch artikuliert wird, bleibt eigentlich ungefragt, weil nicht mehr angeschnitten werden sollte, als was die "Antwort" ("Das Sein ist es selbst") schon bietet. Die Frage wird dadurch zwar "grundlos", sie markiert aber unmißverständlich den Bereich des "éiudê" (Derrida).

Dieser Bereich ist gerade derjenige, in dem der "Status" des Menschen entschieden wird. Heideggers Kritik des neuzeitlichen Subjektivismus, entscheidend bestimmt wie sie ist von der Idee eines Machtanspruchs des auf Erkenntnissubjekt reduzierten Menschen, erweist sich nun ihrerseits als dem Subjektmodell verhaftet. Seine Thematisierung des Menschen ist nämlich im Wesentlichen bedingt durch die Kritik und Neutralisierung dieses Subjektmodells; sie führt zu keiner Streuung der vom Subjekt beanspruchten Verfügungsgewalt über die Welt, sondern betreibt eine Übertragung des Macht- und Verfügungsanspruchs auf das Sein. Der Mensch muß in Heideggers Entwurf seinen Fall "verwinden", doch die Machtverhältnisse in der Welt sind dieselben geblieben. Heidegger bestätigt dies geradezu unbewußt dadurch, daß er "Wahrheit" als solche in ein "Wahrheitsgeschehen" umdenkt, und es konsequent "Lichtung des Seins" nennt. Dieses ätherisch-poetisierende Wort bezeichnet die Selbstankündigung des Seins in ungreifbaren Spuren seiner "Anwesenheit". Es selbst bleibt ein unbestimmter "Ursprung" und als solcher eine "leere Stelle", die seit der Antike unter dem Titel ἀρχή bekannt ist.

Bei dieser Sachlage verliert die Rede von einem "Verhältnis" zwischen Mensch und Sein jeden Gehalt. So wie das Sein eine "leere Stelle" ist (die ἀρχή als "ungründiger Grund"), die Heidegger eine Zeitlang durch seine eigentümliche Schreibweise ~~Sein~~ adäquater zum Ausdruck bringen wollte, stellt auch das Wort "Verhältnis" ein leeres Wortsche-

ma dar, in dem sich die "interessierten" Parteien zueinander gar nicht verhalten, weil sie entweder überhaupt nicht oder füreinander nicht bestehen oder aneinander nicht interessiert sind. Das "Sein" waltet im Entzug, der Mensch west so an, daß er durch die Erwartung der Ankunft des Seins, die nicht stattfindet, ebenso zu einem leeren Zeichen, zum Symbol "Mensch" wird. Die "Ansprache" des Seins und die "Entsprechung" des Menschen bilden somit ein nicht stattfindendes "Gespräch". Es ist lediglich ein leeres Verhältnisschema, aus dem sich das eigentlich stiftende Moment des Verhältnisses, das Sein, seit jeher zurückgezogen hat und kraft seiner Verfügungsmacht die andere Seite, den Menschen, trügerisch "denken heißt"⁴¹.

Der Entwurf eines "denkenden Horchens" auf das "Heißen" des (nie) ankommenden Seins bringt in Wirklichkeit wieder den rezeptiven Charakter des Denkens mit sich, und so mißlingt Heideggers Absicht einer Destruktion der neuzeitlich-metaphysisch gefaßten Erkenntnis als des Machtbereichs des Subjekts. Die Übertragung der Macht auf ein über den Sinn verfügendes Sein bewirkt bei Heidegger nicht zufällig eine Annäherung an die Lyrik als "entsprechendere" Weise des "Selbstaussagens" des "Subjekts", ohne daß Heidegger diesen Prozeß selbst so nennt. Doch die Überwindung des Subjektivismus schlägt in eine "verwindende" Verwandlung des erkennend-beherrschenden Subjekts in ein "lyrisches" Subjekt um. Dieser Prozeß geht einher mit der Verwandlung des metaphysischen Seinsbegriffs in ein "ungründiges", "sich entziehendes" Sein; Sein und Mensch erscheinen dann nur noch als Zeichen eines Abwesenden in einer uneigentlichen Anwesenheit⁴².

Heideggers Diskurs des Seins erscheint als Antwort auf die zunehmende "Anthropomorphisierung" des Subjekt Denkens durch Nietzsche, und zwar in Form einer "Verwindung" des Menschen angesichts seines gescheiterten Machtanspruchs. Doch die Konzentration der Verfügungsmacht über den Sinn der Geschichte im Sein ist im Hinblick auf Nietzsches Perspektivität ein Rückfall hinter dessen Projekt der Kritik des neuzeitlichen und zumal des Hegelschen "Subjektivismus", behält Heidegger doch dieselben Machtverhältnisse bei, wie sie auch in der Metaphysikgeschichte galten, mit dem Unterschied, daß er sie dem Menschen als solchen vorenthält. Für Nietzsche ist aber ein Diskurs "des Seins" um nichts weniger perspektivisch konstituiert wie

ein Diskurs "des Menschen", denn es handelt sich nur um Perspektiven unter Perspektiven, jeweils mit der Chance, Ausdruck des "höchsten Willens" zur Macht zu sein. Wie Nietzsches "Biologismus" bezeugt, nimmt die Perspektivität der Weltverhältnisse schon in den "physiologischen" Funktionen des Leibes ihren Anfang: der "Interpretation" des Intellekts widersetzt sich die "Interpretation" des Leibes. Diese zwei "Interpretationen" schließen sich gleichwohl nicht aus, weil sie letzten Endes zwei konkurrierende Perspektiven sind; sie gehören der globalen Perspektivität der Weltverhältnisse an und behaupten sich nur darin als Willen. Die "globale Einheit", die sie "aufhebt", ist keine "höhere" Aussöhnung und keine Abstraktion von Gegensätzen, sondern ihre gegenseitige und verwickelte Aufeinanderbezogenheit.

Die Auflösung des "einsinnigen" Seinsdiskurses in der Perspektivität der "Interpretation" ist nun keine unreflektierte Abstraktion von "Sein" - Nietzsche spricht dem "Sein" den "höchsten Willen zur Macht" zu. Es handelt sich vielmehr um eine Ausweisung seiner Ursprungsgeschichte und in eins damit seiner Relativität. Dasselbe gilt auch vom Diskurs des Menschen als "Subjekt"; doch im Gegensatz zu Heidegger, dessen Relativierung des Subjekt-Status des Menschen allen Entwurfscharakter im "Menschen" widerruft und nur noch rezeptiv-aufnehmendes Denken thematisiert (auch wenn es um "Bauen" und "Wohnen" geht), ergreift Nietzsche all jenes "Menschliche", auf dessen Verdrängung die metaphysische Erkenntnistheorie des Subjekts aufgebaut war: nämlich all das, was Nietzsche in der Kategorie "Leib" unterbringt.

Es stellt sich deswegen die Frage, ob die Kritik des neuzeitlichen Subjektivismus zu einer "Sinnentleerung" des Menschen führen muß, wie sie sich bei Heidegger findet, zumal bei Nietzsche derselbe kritische Impetus einen ganz anderen "Menschen" ergeben hat. Wie bereits gezeigt, hat Heidegger in Nietzsches "Anthropomorphie" nur die Zuspitzung des neuzeitlichen Subjektivismus zu sehen vermocht, die im Machtanspruch des "Übermenschen", "Herr über die Welt zu werden", geradezu eskaliere. Nietzsches Rede vom "Übermenschen", in der tatsächlich sein Projekt für den "Menschen" zu suchen ist, und zwar in kritischer Abgrenzung vom "Allzumenschlichen", muß hingegen auf die Grundlage der perspektivischen Verhältnisse

zurückbezogen werden; nur so läßt sich einsehen, wie anspruchslos das Projekt des neuen Menschen in der Tat ist. In der Perspektivität der "Interpretationen" ist die des "Übermenschen" eine erst zu begründende und zu bewährende, und zwar vor allem im Gegensatz zu der etablierten Interpretation - nicht so sehr der sogenannten Welt im Ganzen ("Natur") als vielmehr des "Menschlichen". Der "Übermensch" erwächst aus einem moralisch -kritischen Ansatz Nietzsches und nicht aus dem Anspruch auf eine wissenschaftlich-technische Verfügungsmacht über die Welt des Vorhandenen, was Heidegger völlig außer Acht läßt. Nietzsches Verkündung "Gott ist tot" bedeutet bei weitem nicht, wie Heidegger impliziert⁴³, daß Nietzsche Platz für den Machtanspruch des Menschen schaffen will; sie ist vielmehr die Parole, unter der der "Platz" des Menschen erst einmal radikal überprüft wird. Nietzsches Kritik des Subjektbegriffes zeigt klar, daß es die Position des Subjekts gewesen ist, die die Annahme des "Seins" ermöglicht und eigentlich bedingt hat. Die "Position" des nicht subjektmäßig aufgefaßten Menschen ist dagegen völlig "azentrisch". Seine "Interpretation", mit welchem Anspruch auch immer sie auftreten mag, ist nicht nur eine "relative" im Hinblick auf die Vielfalt der Weltperspektiven, sondern eine "relative" in sich, ist doch der "Mensch" für Nietzsche nichts Einheitliches, und zwar weder "körperlich" noch "gesellschaftlich". Seine Konstitution als "Individuum" und "soziales Wesen" ist mehrfach "gebrochen" durch die divergierenden Perspektiven ("Willen") seines Leibes und seiner "menschlichen" Verhältnisse.

Nietzsche zeigt, ohne dies ausdrücklich zu reflektieren, daß der "Mensch" als Thema nicht etwa ausfällt. Er ist insofern noch thematisierbar, als seine "Ecken", aus denen seine "Machtansprüche" hervorgehen, über die Welt gestreut und deswegen nicht mehr zu vereinheitlichen sind. Der "Mensch" ist folglich selbst ein "gestreutes" Wesen und als solches ohne definitive Identität gegenüber der "umliegenden" Welt. Mit anderen Worten, der "Mensch" der Erde ist nicht ein und derselbe, was aber keineswegs heißt, daß seine Spuren aus der Welt zu verwischen sind. Im Gegenteil, die Züge, die die Welt trägt, sind Spuren seiner "Interpretationen", die er, und nicht ein "Gott" oder ein

"Sein", zu "verantworten" hat. "Gott" und "Sein" sind für Nietzsche erklärtermaßen Ausdrucksformen des Willens des Menschen, das Werden zu "prägen", und gehören deshalb zur Perspektivität der Welt, die Nietzsche "Werden" nennt. Jeder Machtanspruch fällt somit der Welt anheim, auf die er sich - von einer vermeintlich "unabhängigen", und das heißt für Nietzsche : "abgelösten" oder "abstrakten" Position aus - zu beziehen und über die er zu verfügen sucht. Doch der Machtanspruch des Menschen, der profilierteste von allen, ist in Nietzsches Sicht uneinheitlich: der Gott der Menschen ist nicht ein und derselbe, das "Sein" noch weniger, weil der Mensch ein in sich und in die Welt "gestreutes" Wesen sei. Davon zeugt die Diversität der Weltentwürfe als sich unterscheidender Interpretationen, die einander aufheben und gerade dadurch die "globale" Perspektivität stiften. Die "Synthese" der Gegensätze ist eine "Zusammenfügung" im Sinne kontrastiver gegenseitiger Bezogenheit; von einer "Aufhebung" im klassisch-idealistischen Verständnis kann keine Rede mehr sein, aber auch nicht von einer totalen "Inkommensurabilität" der Differenzen. Die perspektivische Welt ist bei Nietzsche ein "schräg" aufgebautes Verhältnisgefüge, eine "Falle" für jeden interpretativen Machtanspruch, der Nietzschesche inbegriffen.

Hieran wird klar, daß Nietzsche keine "ontologische" Lehre von der Verfassung der Welt im Ganzen anstrebt; nur ist seine interpretative Sicht so tiefgreifend, daß selbst seine Interpretation in ein "ontologisches" Bild eingefangen wird und sich dadurch als "autoreferentiell" herausstellt. Darin liegt ein in der Philosophiegeschichte sonst nicht bekanntes Eingeständnis der dem Denken eigenen Ohnmacht, über die Komplexität der Weltverhältnisse auch nur kognitiv verfügen zu können; das Denken wird als ein von dieser Komplexität nicht Ablösbares vorgestellt, ja als etwas, das als eine Perspektive dieser Komplexität fungiert.

Dieselbe "Ohnmacht" kennt nun aber auch Heraklit, der geheimnisvolle Lehrer Nietzsches, dessen Stellenwert in der Denkgeschichte umgedacht werden mußte. Heraklit ist unter den Philosophen wie Kassandra unter den "Wahrsagern" in seine eigene "Lehre" so eingefangen, daß er diese Situation anscheinend erst dann erkannte, als er selbst von seiner

Rede nicht mehr zu unterscheiden war; ein unerwünschtes Resultat der Bemühung, das "Weise selbst" zu reden. Dies zeigt sich in den Augen der wahrheitsbedürftigen Uneinsichtigen allerdings als ein Nachteil, da sie klare und ein-deutige Belehrung "über" den Weltsachverhalt verlangen, als ob sie selbst nicht darin stünden. Darin liegt für Heraklit und nicht weniger nun für Nietzsche die größte Schwierigkeit: jede Rede über den Sachverhalt ist eine Perspektive des Sachverhalts und fällt in diesen zurück, gerade wenn sie sich von ihm als dessen "Erfassung" und "Explication" abzuheben versucht. Der "gemeinsame Logos" ist wesentlich auch "dieser Logos da". Heraklit kann nicht umhin, von seiner "Ecke" her zu blicken, so wenig wie Nietzsche, aber er versucht umso emphatischer gerade dies, diese "Hineingehörigkeit" (ἐπίσταν) als das "Gemeinsame" zu vermitteln; er kann dies aber nur durch seine "private" Rede. In dem Versuch, sich von dieser auch nur für einen Augenblick abzusetzen (Frgm. B 50), liegt nicht so sehr der Anspruch auf eine "Neutralität" der eigenen Rede, sondern ein nahezu ausdrücklicher Verzicht auf die Verfügbarkeit über die Wahrheit als solche. Für Heraklit gehört das "Sagen des Wahren" ausdrücklich (B 112) in einen Kontext mit dem "Schaffen des Wahren" (Nietzsche); die "Wahrheit", der "Sinn", die "Sinn Ganzheit" muß also immer erst mitvollzogen werden, denn sie ist nicht gegeben - weder ontisch, noch ontologisch. Wie auch immer nun Heraklits und Nietzsches Topoi weiter ausgelegt werden könnten, es bleibt im Hinblick auf Heideggers Interpretation dieser zwei "wesentlichen" Denker festzuhalten, daß das "Geschehen der Wahrheit" für sie im Gegensatz zu Heidegger in die Welt des "Seienden" fällt und nicht in den Bereich eines "schickenden", "fügenden" und "verfügenden" Seins. Dieses Problem wollen wir im folgenden Teil anhand von Heideggers Auffassung des "Geschichtlichen" auf der Grundlage der aufgedeckten "Ontologisierung" der Geschichte näher in Betracht ziehen.

V. DAS URSPRÜNGLICHE SEIN ALS "GESCHEHEN"

Unsere bisherigen Analysen handelten von mehreren Versuchen Heideggers, die Idee von "Wahrheit" als eine "Seinswahrheit" zur Geltung zu bringen, die er bekanntlich nicht im traditionellen Sinne einer subjektiven, bzw. sprachbezogenen Wahrheit versteht, sondern als ein sich als "Lichtung" der Wahrheit erweisendes Geschehen. Die Begriffe "Sein" und "Wahrheit" fallen somit in dem von Heidegger herausgestellten Verständnis des Ausdrucks "Lichtung" zusammen. Die "Wahrheit" ist für Heidegger wesentlich das Geschehen des Seins selbst, in dem das "Sein" überhaupt besteht, und Heidegger findet dies im Wesentlichen bestätigt bei den frühgriechischen Philosophen Anaximander, Heraklit und Parmenides, bei denen sich Heidegger zufolge die "anfängliche" Geschichte des Seins ereignet, wenn auch nicht primär im Sinne des Anfangs einer Entwicklung des Denkens, die "Philosophiegeschichte" genannt wird. Heidegger nennt die von ihm bevorzugten Vorsokratiker "anfängliche Denker" deswegen, weil sie noch Denker "des Seins" seien. Die von ihnen ausgehende Geschichte des philosophischen Denkens sei dagegen - gerade weil sie sich als Geschichte des Denkens verstehe - "Vergessenheit" des Seins. Das "Sein" ist somit für Heidegger keine beliebige Idee, sondern dasjenige, das sich vom ursprünglichen Denken "ansprechen" lasse, indem es das Denken "zu denken heiße". Es ist für Heidegger das "Selbe" der drei frühen philosophischen Entwürfe, die dessen "Geheiß" jeweils unterschiedlich zur Sprache bringen: als "Gebrauch" (Anaximander), als "Aufgehen" in die Offenheit des Seienden (Heraklit) und als "Lichtung" des "Seins des Seienden" als solchen (Parmenides). Das "Sein" ist ursprünglich ein als etwas" auslegbares Geschehen, bzw. das "Selbe" der jeweiligen unterschiedlichen Auslegung, so daß keine Auslegung etwas beliebig oder subjektiv Hermeneutisches ist, sondern das jeweilige "Zur-Sprache-Kommen" des Seins selbst. Das "Auslegen" von "Sein" ist aus Heideggers Position und im Einklang mit seinem Verständnis des Heraklitischen Logos ein "Selbstlegen" des Seins. Darin besteht nun die Geschichte des Seins für Heidegger,

die nicht mit der "Geschichte" des Denkens zu verwechseln sei, die man als Philosophie- bzw. Metaphysikgeschichte kennt. Diese ist für ihn in Wirklichkeit eine "Geschichte" der "Selbstvergessenheit" des Denkens im "Seienden".

Heideggers Rede von der "Geschichte des Seins" beruht auf der von ihm hingenommenen und vorausgesetzten ontologischen Differenz, die nun angesichts der Heideggerschen Ausführungen zum "ungründigen" Charakter des "Seins" einen höchst befremdlichen Eindruck hervorruft: das gleichsam jenseits der "ontologischen Differenz" verweilende, d.h. sich "entziehende" Sein kommt nicht einem transzendenten Grund der Welt des Seienden gleich, im Sinne von Prinzip und Prinzipiat, es ist vielmehr ein "jenseits" der ontologischen Differenz einsetzendes Geschehen, das "diesseits" der ontologischen Differenz als Unverborgenheit des Seienden stattfindet. Die Unverborgenheit des Seienden ist aber keineswegs eine "Transparenz" des Seins. Im Gegenteil, sie ist für Heidegger dessen "Verbergung" bzw. "Selbstverbergung". Die Rede von der "ontologischen Differenz" verbirgt deswegen selbst den hermeneutischen (ja "interpretativen", wie Nietzsche sagen würde) Charakter des als ontologisch dargestellten "Geschehens": sie ist die ungreifbare Trennungslinie zwischen der "Geschichte" des Seienden, die Heidegger im Wesentlichen als Historie versteht, und dem "Sinn" dieser Geschichte. Dieser "Sinn" ist nun beim späten Heidegger nicht mehr ein "Interpretandum", sondern ein "Ontologem", das nicht mehr im klassisch-ontologischen Sinne verstanden werden soll, obwohl es dessen Form beibehält. Es ist das "Verfügende" und "Anfänglich-Voraussetzende" wie die altgriechische *αρχή*.

Doch im Übergang vom "Interpretandum" zum "Ontologem" liegt in Heideggers Denken die Geschichte "des Seins" als dessen Interpretationsgeschichte, so sehr er auch diese Geschichte nach der Kehre als mit Notwendigkeit geschehene Ansprache des Seins verstanden wissen will, und nicht als seine Interpretation. Darin zeigt sich ein impliziter Verzicht auf die Deutung der "ontologischen Differenz", die sich selbst als ursprüngliche "Ortschaft" des Seinsgeschehens zur Sprache bringen soll. Der entscheidende Zug der "Ontologisierung"

der Frage nach dem Sinn kommt bei Heidegger in der Benennung dieses Geschehens als "Schickung des Seins" zum Ausdruck. Die durch die "ontologische Differenz" unüberbrückbar gewordene hermeneutische Lücke zwischen dem Seienden und dem transzendenten Sinn seiner Geschichte als einer Geschichte des Seins wird hiermit im Gegenzug durch die These kompensiert, daß der vom Jenseits der ontologischen Differenz herrührende Sinn der ontischen Geschichte einem sich zwar entziehenden, aber nicht ohne das Seiende seienden Sein entstamme. Das Sein "ist" für Heidegger wesentlich so, daß es sich in die Geschichte des Seienden "schicke". Auf diese Weise wird in Wirklichkeit eine hermeneutische Defizienz des "Seienden" (des Menschen), die Heidegger selbst mit dem Widerruf der entdeckenden Rolle des Daseins herbeigeführt hat, ontologisch ersetzt und zugedeckt, und zwar so, daß das "ontologische" Geschehen, die Selbstlichtung des Seins, selbst hermeneutischen Charakter hat: das Sein ist im eigentlichen Sinne ein Zur-Sprache-Kommen eines "unergründlichen" Ungründigen, dessen "Sich-Schicken" in ein jeweiliges "Als".

Die Hermeneutik wird dadurch "ontologisch", jedoch nicht mehr im Sinne von "Sein und Zeit" als ein "Zusein" des Daseins auf sein Sein, sondern im Sinne der ursprungsartigen Vorrangigkeit des Seins, die Heidegger im Ausdruck "Ursprünglichkeit" fixiert. Diese "Ursprünglichkeit" zeigt sich nun immer eindeutiger als Leugnung jeglicher Vermittlung von "Sein", das für Heidegger als unhinterfragbar gilt.

Wir wollen nun abschließend in einer zusammenfassenden Rekapitulation des Heideggerschen Verständnisses der vorsokratischen Schlüsselbegriffe unter dem Aspekt des Geschichtlichen auf das Problem der schlechthinnigen Vermittlungslosigkeit von "Seinsgeschichte" bei Heidegger eingehen. Dazu ist es nötig, das jeweils leitende "Als" dieser Geschichte zu berücksichtigen: nämlich das Sein als **Wahrheit**, als **Zeit** (1962) und als **Geschick**. Dies sind in Heideggers Sicht die Wesensgestalten der Schickung des Seins, aber zugleich auch Figuren der nicht stattfindenden Vermittlung des Seins durch den "Menschen".

1. Sein als "Schickung" der Wahrheit

Es ist in der Heidegger-Literatur bereits erkannt worden, daß Heideggers doppeldeutige Auffassung von Wahrheit als "Un-Verborgenheit", die für ihn immer schon eine Sinneinheit bildete, der Hintergrund seiner Rede vom Verständnisvermögen, aber auch von der "Irre" des Menschen war, und zwar schon von "Sein und Zeit" an. Es wird aber immer noch wenig beachtet, daß dieser "Hintergrund" seinen eigenen "Hintergrund" hat, auf den Heidegger, ohne es fragwürdig zu finden, zurückgreift. Wir meinen die bereits genannte Idee Heideggers vom Sein als "ungründigem Grund", der das phänomenale "Vordergründige" begründet. Im Gegensatz zu SuZ, wo dieses "Begründen" die Form einer Herausstellung des transzendentalen Sinns durch das wahrheitsstiftende Dasein hatte, hat die Begründung nach der Kehre den Charakter eines "Sich-Gebens" des Seins in das "Vordergründige" unter Entzug seines Sinns. Dadurch wird Heideggers Neutralisierung des "spezifischen Wahrheitsbegriffes" (Tugendhat) noch tiefgreifender: die "Wahrheit" ist nur noch "Lichtung" des Seins, d.h. das "ontologische" Bild seiner verborgenen Anwesenheit.

Doch schon Heideggers Ausführungen zum Begriff der Phänomenologie in SuZ, wo Heidegger die Wahrheit neu ergründen will, und zwar als eine schlechthin stattfindende oder gar nicht stattfindende Entbergung, die nicht auf die Wahrheit der Aussage reduziert werden dürfe, lassen erkennen, daß er mit seinem bereits vorentschiedenen Wahrheitsbegriff in die "Kehre" geht. Dieses Verständnis ist durch Husserl und die Aristotelische Noesis-Lehre bestimmt. Es wird sich dann noch zeigen, daß die methodischen Grundlagen seiner Philosophie insgesamt im phänomenologisch-aristotelischen Erbe des frühen Heidegger liegen. So wird es auch etwa verständlich, daß Adorno in seiner bedeutenden Kritik nicht nur den frühen, sondern auch den Heidegger der Kehre mit der Figur eines Philosophen "der Sachen selbst" identifizieren konnte.

Die Analysen des Phänomenalen in SuZ, dessen Sinn hermeneutisch "an ihm selbst" herausgestellt werden kann, finden ihr späteres Pendant in

der Analyse des "Wahren" und des ihm wesentlich zugehörigen "Falschen" im Vorlesungsband unter dem Titel "Parmenides"¹, doch jetzt eindeutig von dem geänderten Standpunkt her: das "Wahre" und das "Falsche" sind dies nicht mehr "an sich", sondern werden als solche "geschickt", weil die Lichtung nicht mehr der Horizont der Entborgenheit ist. Sie ist jetzt "Lichtung" im Sinne von "Räumung" eines ontischen Seinsbereichs, in den das Sein sich "schickt". Das "Wahre" und das "Falsche" sind "Schickungen" des Seins, sie verweisen nicht auf sich selbst, sondern auf Sein als ihre Ursprungsstätte.

Das zeigt sich konkret daran, daß das *ψεῦδος* so wenig wie das *ἀληθές* für Heidegger der Aussage angehört und sich deswegen eigentlich nicht als "falsch" bzw. als "wahr" übersetzen läßt. Der Sinn des *ψεῦδος* ist Heidegger zufolge nur aus dem richtig verstandenen *ἀληθές* zu rekonstruieren, weil dieses nicht wie das lateinisch-deutsche "Wahr" dem aussagemäßigen Reden, sondern einer ursprünglichen "Geste" entstamme: der Zeus der *Ilias* (B 348 ff.) lügt die Achäer nicht an, er verleitet sie aber auf einen Irrweg, indem er ihnen das "Wahre" - es auf seine Weise entbergend - in der Tat vorenthält. Es bleibt ihnen verborgen, obwohl es "an-gezeigt" wird. Das Verborgene des "Wahren" ist somit der Sinn der Wahrheit und nicht die ange-deutete Geste selbst (GA 54, S.34). Damit ist bei Heidegger die Grundkonstellation gegeben: das "Wahre" und das "Falsche" sind nicht zwei parallele und alternative Momente der Prädikation, sie sind vielmehr zwei ineinander fallende Aspekte desselben Geschehens: das "Wahre" ist die verbergende Geste, das *ψεῦδος* des "Wahrheitschickenden" Seins.

Dieses Homerische Bild erscheint Heidegger geradezu als das willkommene Gleichnis für den Sinn und für die Konstitution der Wahrheit des Seins als Verborgenheit, die er aus dem altgriechischen Wort *ἀληθεια* vorzugsweise herauslesen will, gilt doch sein Interesse nicht der Unverborgenheit des Seinenden. Deshalb ist die Heidegger-sche Deutung dieses Gleichnisses selbst eine Art "Gleichnis" seiner eigenen Position: er bedient sich nämlich des Homerischen Bildes so, als wäre Zeus, dieser Vermittler und Deuter der Wahrheit, der keineswegs über die Wahrheit und noch weniger über das "Sein" selbst

verfügt, das "Wahrheit-schickende" Sein selbst. Heidegger unterschlägt dadurch die im Homerischen Bild klar einsichtigen Mechanismen der Vermittlung von Wahrheit durch einen Deuter, der sie - weil er sie umdeutet - auch verfälschen kann. Die Wahrheit liegt nach diesem Bild eindeutig im Verhältnis des Zeus und der Achäer und nicht in einem dieses Verhältnis transzendierenden "Schickenden", das das "Wahre" an sich durch eine "verstellende" Geste verborgen hielte. Es gibt nämlich keine Wahrheit, die außerhalb dieser Vermittlung bestünde, weil der Sinn der "andeutenden" Geste in der Geste selbst besteht, sonst wären die Achäer ihr nicht gefolgt. Die Kollision zwischen ihnen und Zeus wird dann offenbar, wenn der der Geste entnommene Sinn sich als ein ihrer Erwartung nicht entsprechender "Sinn" erweist und als "Betrug" identifiziert wird. Das von ihnen erwartete "Wahre" war nämlich nicht ein "Wahres" als solches, sondern ein "Wahres" für sie. Die sogenannte Deutung des "Wahren" ist deswegen schon in diesem Bild bei Homer als Herausstellung eines Sachverhalts als "Wahren" zu verstehen, und nicht als bloßes Entgegennehmen (durch "Achaer") der durch das Sein selbst verstellten Zeichen einer Selbstschickung ("Zeus").

Dieselbe Identifikation zwischen einem göttlichen Vermittler der Wahrheit und dem Wahrheit-schickenden Sein vollzieht Heidegger in seiner Interpretation der Göttin Dike, die keine Göttin "der" Wahrheit sei, sondern die Wahrheit selbst (GA 54, 7 f.). Doch diese Identifikationen sind im Grunde nur eine Simplifizierung eines anfänglichen Sachkomplexes, den Heidegger noch archaischer darzustellen versucht, als er es ist. Genauer gesagt: Durch die direkte Ineinsetzung des Zeus mit dem Sein als dem Schickenden der Wahrheit und der Dike mit der Wahrheit selbst löst Heidegger das in epischen Bildern gegebene Gefüge der Wahrheitsvermittlung auf; er verlegt die in dieser Vermittlung stattfindende Wahrheit weiter zurück in einen ungründigen Hintergrund. Das Wahrheitsgeschehen, das sich zwischen beteiligten ("interessierten") Parteien abspielt, wird so einem "Ursprung" zugeordnet, dem es "entspringt". Die "Wahrheit" ist somit nicht ein "Streit" der Götter und der Menschen, sondern die sich selbst verstellende Schickung des Seins, dessen Sinn immer hinter der

Grenze der "ontologischen Differenz" bleibt. Die Homerischen Bilder sind für Heidegger geradezu Gleichnisse dieses Wahrheitsgeschehens, während sie für uns gleichsam der Hintergrund sind, vor dem Heideggers Eingriffe transparent werden: Heidegger versucht nämlich den Metaphern einen konkreten, ja "ontologischen" Sinn zu verleihen und schafft dadurch, entgegen seiner eigentlichen Absicht, neue, klärungsbedürftige Metaphern, die umso verschlüsselter erscheinen, je unmittelbarer sie "sprechen" sollen. Heideggers Metaphern sind zu "konkreten" Bildern gewordene "Interpretanda" der Philosophiegeschichte, die bei Heidegger aber keineswegs ihre Endgestalt gefunden haben, Philosophiegeschichtlich sind sie ontologische Metaphern geworden, so wenig sie ihren hermeneutischen Ursprung leugnen können².

Das Gefüge der Homerischen "Gleichnisse" deutet indessen an, daß die "Wahrheit" ein erst in diesem Gefüge Lozierbares ist. Sie besteht in der Entgegnung des in der deutenden Geste vermittelten Sinns und ereignet sich wesentlich innerhalb der interessierten Parteien, der vermittelnden und der "entgegennehmenden", die ihre jeweiligen Zwecke verfolgen. Die philologische Analyse bestätigt diesen Befund durch den Nachweis eines inhärenten Interesses an der herauszustellenden "Wahrheit" im Homerischen vorw., das noch ein stärker "emotives" Engagement der interessierten Partei spüren lasse³.

Heidegger schreibt den "strittigen" Charakter der Wahrheit dem Sein selbst zu, wenn er auch nirgends behauptet hat, daß die "Wahrheit" des Seins den Menschen als "interessiertes" Wesen nicht wesentlich angeht. Im Gegenteil, das Sein und die von ihm herrührende Wahrheit seien als Sein "des" Seienden zu verstehen. Diese mißverständliche und unbefriedigende Erklärung bekommt man vielleicht besser in den Griff, wenn man sie umgekehrt formuliert: das Seiende ist für Heidegger nach wie vor der "Kehre" das Seiende "des" Seins. Darin zeigt sich gerade die von Heidegger vollzogene Umkehrung des Verhältnisses von "Sein" und "Seiendem", in dem dieses jenem "entspringt" und nicht mehr jenes von diesem hermeneutisch erkämpft wird. Mit dieser Umkehrung versucht Heidegger die Perspektive seiner abgewandelten Wahrheitsauffassung mit Ausblicken auf die

archaische Denksituation zu legitimieren, doch diese Legitimation vollzieht sich in Wirklichkeit als Archaisierung seiner eigenen Denkweise, die in archaischen Verhältnissen nicht eindeutig bestätigt werden kann. Wir haben oben zu zeigen versucht, daß Heideggers Eingriff in die Frühgeschichte des abendländischen Denkens über die Voraussetzungen der Anfangsphilosophen hinausgeht. Die "ontologische Differenz" zwischen Sein und Seiendem läßt sich weder bei Parmenides noch bei Heraklit in dem Sinne finden, wie ihn Heidegger gemeint hat. Bei Parmenides ist sie lediglich noetisch ausweisbar, während bei Heraklit das "Verbergen" der Physis, in dem Heidegger das Hauptargument für die "ontologische Differenz" sucht, als ein Hinweis zu verstehen ist, daß die "Physis" nirgendwo anders als im "Seienden" zu suchen ist.

Heidegger schöpft die Potentiale der Heraklitischen Philosophie eigentlich nur insofern aus, als sie seine Idee von einem "sich entziehenden" Sein fördern, wobei er das von Heraklit gedachte Verhältnis zwischen "Physis" und "Mensch" nur auf einen Aspekt zurückführt ("Wahr-Sagen") und es so dem von Parmenides entworfenen Modell des rezeptiven ("aufnehmenden") Denkens angleicht. Heraklits Lehre von der "Physis" war für Heidegger die einzige Möglichkeit, die bloß noetisch konstituierte und durchgeführte Unterscheidung zwischen "Sein" und "Seiendem" als eine **ontologische** darzustellen, allerdings unter Ausschluß der nicht rezeptiven Aneignungsweise des "Seins" durch den Menschen. Die von der Idee der ἀληθεια bedingte Option Heideggers hat bewirkt, daß er mit seiner Heraklit-Interpretation auf halbem Wege stehen geblieben ist, ganz so wie er Parmenides archaischer dargestellt hat, als er es ist. Dadurch ist ein Teil der Heidegger-Interpreten auf Irrwege geraten. So hat Werner Marx versucht, in der Heraklitischen Physis "schöpferische Grundzüge" des "erstantänglichen" Seins aufzuweisen, die Heidegger dann in seinem "andersanfänglichen" Seinsdenken wieder aufgenommen habe⁴. Diese Interpretation ist in einem entscheidenden Moment fragwürdig. W.Marx weist zwar mit allem Recht darauf, daß das primäre Anliegen der Seinsidee Heideggers das Unterminieren des traditionellen Substanz- und Grundbegriffes war, doch er mißachtet die Tatsache, daß sich diese Heideggersche Kritik auf den klassischen Seinsbegriff im Sinne ei-

ner "statischen" Substanz und auch auf "energistische" Substanzbegriffe bezieht, zumal auf die neuzeitlich-subjektivistischen. Heideggers Idee des "ontologischen Geschehens" entstammt dagegen einem nicht substanzgebundenen und vermeintlich "wertneutralen" Begriff des "Seins". Hatte er "schöpferische Grundzüge" eines Seins herausstellen wollen, so hätte er sich entweder für einen naturalistisch-"objektiven" Seinsbegriff im Sinne einer "natura naturans" oder für einen subjektiv-"anthropomorphisch" gedachten "Schöpfer" entscheiden müssen. Aber daß dies Heidegger gerade nicht interessiert hat, bestätigen nicht nur die fehlenden Belege seiner Interpretation der Vorsokratiker, sondern auch seine Abstandnahme von Nietzsche, bei dem er die Idee des "Werdens" nur objektivistisch interpretiert und als solche verwirft. Deswegen versteht Heidegger unter dem Wort "Physis" keine "evolution créatrice", wie sie sein älterer Zeitgenosse Bergson vertreten hat, sondern ein "Sein" als "Aufgehen in die Entborgenheit". Die Heraklitische Physis wird Heidegger wohl als "tiefer" erschienen sein denn Parmenides' Idee von "Seiend-Sein", weil sie nicht die schlechthinnige Entborgenheit ist, sondern diese erst ermöglicht. Die Physis ist der für Heidegger eigentlich nötige Begriff, der ihm die Annahme der "Verborgtheit" des Seins gestattet. Darin liegt aber, wie bereits gezeigt, eine Übertreibung vor, die allerdings den Vorteil hat, Heideggers interpretatorisches Interesse klar zum Vorschein kommen zu lassen. Anstelle von "schöpferischen Grundzügen" des Seins, an denen die "mitschaffende" Rolle des Menschen erkannt werden sollte (W.Marx), stellt Heidegger das Wahrheitsgeschehen als den wesentlichsten Grundzug des Seins heraus. Oder präziser noch: dieses "Geschehen" ist für Heidegger das einzige Moment, in dem sich der Sinngehalt seines Seinsbegriffs erschöpft. Das "Sein" ist nicht "Schöpfung", sondern auf keinen Begriff des Grundes zu reduzierende "Schickung" von Weltereignissen, in denen sich der wesentlich undurchschaubare, weil "verborgene" Sinn des jeweiligen "Ist" gleichsam als Topos des Seins "lichtet". Das "Sein" ist für Heidegger das eine "bestimmte" "Sich-Lichtende", das wesentlich unennbar bleibt. Die "Wahrheit" ist dessen "Lichtung", die jegliches Sagen ermöglicht, aber nicht selbst unter dieses fällt, weil sie erst ein "Zur-Sprache-Kommen" des Seins in die Entborgenheit des nennbaren Seienden ist.

Die Sprache gehört zum wesentlichen Bestandteil der Heideggerschen Seinsphilosophie, und zwar in Form jenes "innerlich-äusserlichen" Mediums, das sich sowohl subjektiv als auch objektiv betrachten läßt. Sie erscheint als "mediale" bzw. als vermittelnde Auslegungsebene zwischen "Sein" und "Denken", in der das Denken die "Ansprache" des Seins "entsprechend" entgegennimmt. Die Sprache ist für Heidegger bekanntlich das "Haus des Seins" ⁵. Dieser Gemeinplatz der Heideggerschen Philosophie hat seinen systematischen Stellenwert darin, daß der vermeintliche "schöpferische Grundzug" des Seins eigentlich in einem eigentümlich gedachten Vollzug der Sprache besteht und darin endet. Die "mitschaffende Rolle" des Menschen kann folglich in einem entsprechenden Nachvollzug bestehen, und sie bewährt sich für Heidegger im Hüten des durch die Lichtung des Seins "Zur-Sprache-Gekommenen" als einer Art sprachlich-ontologischen "Guts", das dem Menschen gleichsam "ausgehändigt" werde. Im Hirten-Charakter des Menschen liegt zwar die "Stärke" der Heideggerschen Dekonstruktion einer Metaphysik des "starken" erobernden und verfügenden Subjekts, doch der nicht anerkannte utopische Charakter dieser Rede vom Hirten-Menschen ist eine selbstgestellte und nicht erkannte Falle Heideggers: Das auf den Menschen hin ausgerichtete "Zur-Sprache-Kommen" des Seins kann nämlich geschichtlich nie wirklich werden, weil der Mensch, obwohl zum "Da" bzw. zum "Offenen" des Zu-sich-Kommens des Seins in der Sprache erklärt, die Zeichen des "Seins" nicht zu deuten vermag. Heidegger hat nämlich den Menschen nicht nur der Macht über das Sein, d.h. über sein eigenes "bin" , enthoben, sondern auch des Vermögens, den Sinn der Seinszeichen auch nur epochal für sich zu bestimmen. Die Ankunft des Seins, reserviert für die Deutung der Sprachzeichen des Seins, muß im voraus ausbleiben, weil die Zeichen undeutbar sind.

Was Heidegger dadurch wirklich erreicht, ist nicht eine radikale Destruktion der metaphysischen Denkweise oder ein Durchbruch im Geschichtsdenken, sondern eine Position im modernen Denken, die auf ihren radikalen antimetaphysischen Ansatz hin erst geprüft werden muß. Heideggers Antwort auf den neuzeitlichen Subjekt-Aktivismus ist

eine totale Versprachlichung des vom Menschen ausgehenden Verhältnisses zur Welt. Dieses Verhältnis geht in eine hermeneutisch ausweisbare, ideale Sprachdimension über, wobei der Mensch, seines Status des "aktiven Subjekts" enthoben, gleich dem "Denker" De Chiricos, als eine eigenartige, den "Menschen" symbolisierende Figur vor dem Hintergrund der bereits entworfenen Welt Modell steht.

Diese Situation wiederholt sich paradigmatisch in Heideggers Betrachtungen über Kunst, die er bekanntlich unter dem Aspekt des Kunstwerks auslegt, und nicht unter dem der künstlerischen "Produktion" oder Kunstrezeption. Das Kunstwerk ist das "Sich-ins-Werk-Setzen-der-Wahrheit", wobei unter "Setzen" die Selbstschickung des Seins verstanden wird⁶. Das Kunstwerk gewinnt bei Heidegger dadurch an Vorrang, daß es sich als vom Geschehen der Wahrheit des Seins "bewirkt" zeige und dadurch die Sprache des Seins spreche.

Heideggers Kunstauffassung, die wir hier nicht systematisch auslegen wollen, ist selbst nicht systematisch durchgeführt, sondern wesentlich am Motiv des "Ursprungs" des Kunstwerks orientiert und deswegen nicht im engeren Sinne kunstphilosophisch oder gar "ästhetisch" konstituiert. Das Kunstwerk gehört für Heidegger in das Geschehen der "Versprachlichung" der Welt in dem Sinne, in dem er von der Lichtung des Seins als vom "Zur-Sprache-Kommen" des Seins redet. Die "Sprache" ist der Inbegriff von Zeichen seiner verborgenen Anwesenheit, zu denen nicht nur Sprach- sondern auch Bauwerke ("Bauen Wohnen Denken") zählen. Die ontologisch gedachte Lichtung des Seins ist sodann ein hermeneutisch konstituiertes Geschehen, an dem es zum Anteil des Menschen wird, am Sprachwerk des "schöpferischen" Seins das ihm "Ausgehändigte" als Ins-Werk-Setzen des Seins zu identifizieren und entgegenzunehmen.

Es ist dann nur noch eine literarische Metapher zu sagen, das Sein sei "schöpferisch", und zwar aus zweierlei Gründen. Einerseits ist das ontologische Seinsgeschehen, das Heidegger "Lichtung" nennt, dermaßen hermeneutisch geprägt, daß das "Sein" nicht anders denn als ein Aufgehen in das Sprachliche bzw. als ein "Sich-Geben" des Seins in die deutende Entgegennahme durch den Menschen zu verstehen ist. Die "Ankunft" des Seins, die Heidegger als ein ontologisches Ereignis darstellt, verrät darin ihren hermeneutischen Charakter und Ursprung.

Andererseits zeigt sich Heideggers Rede von der "Lichtung" des Seins als Übertragung eines sprachlich gedachten Vollzugs des Verhältnisses zwischen Mensch und Welt in ein ontologisches Geschehen, das dann im nachhinein eine Erweiterung des spezifischen Sprachbegriffs ermöglicht, so daß Heidegger unter "Sprache" nicht lediglich die lautliche Kommunikation des Menschen, sondern jede Sprechgeste als Sinnäußerung versteht. Die genannte Übertragung des Sprachlichen ins Ontologische zeigt sich als Übertragung darin, daß nun das Ontologische selbst versprachlicht wird. Die "Lichtung" des Seins ist dessen "Aufkommen" für eine sprachlich gedachte "Entsprechung" des aufnehmenden Denkens. Diese total versprachlichte Sicht Heideggers prägt seinen ontologischen Seinsentwurf dermaßen, daß die Sprache - die bei Heidegger nicht mit einem lautlichen, morphologischen und syntaktischen System zu identifizieren, sondern als Eröffnung eines "ursprünglichen" Sprachbereiches zu denken ist - als Zweck des von Heidegger gemeinten "Seinsgeschehens" erscheint. Heidegger bewegt sich hier unversehens in demselben Bereich, den auch Aristoteles im Sinne hat, wenn er sagt, οὐσία sei τέλος der als "Genesis" verstandenen φύσις . (Vgl. oben Kap. 2.3.3, S.106 ff.). Die οὐσία ist die Gestalt (εἶδος), in der die φύσις erkenntnis- und aussagetauglich wird.

Heidegger versucht sich allerdings in einem "ursprünglicheren" Seinsbereich zu halten und betrachtet das "Sein" nicht unter dem Aspekt eines "ontischen" Zwecks wie Erkenntnis oder Aussage, weil die Verfügungsmacht über das "Sein" einzig und allein dem Sein als solchen zukomme und nicht dem Seienden. Die Möglichkeit, dieses ursprüngliche Machtverhältnis auch historisch auszuweisen, hat Heidegger bei Anaximander gefunden, und zwar eindeutiger als bei Heraklit und Parmenides. Anaximander erscheint nun nicht nur als vermittelnde Figur zwischen Heraklit und Parmenides, sondern in mancher Hinsicht als der interessanteste unter den anfänglichen Denckern, da seine archaische Rede vom "Sein" als τὸ ἄρχειν das Verhältnis von "Sein" und "Seiendem" für Heideggers Zwecke am besten dokumentiert.

Zu der Verbindung zwischen Heraklit und Parmenides kommt Heidegger auf dem Umweg über Anaximander, und zwar, wie der Zeitpunkt seiner Beschäftigung mit Anaximander zeigt, erst viel später (1946)⁷. Ohne Anaximander hätte Heidegger sein Verständnis von "Seiendem" als einem "Je-weiligen", das sich in "jäher Weile" aufrechterhält und zu "beständigen" neigt, solange es als "seiend" da ist, wahrscheinlich nicht legitimieren können, denn dieser zeitliche Sinn von "seiend" konnte dem Parmenideischen $\epsilon\omega\upsilon$ unter keinen Umständen entnommen werden, und bei Heraklit hatte Heidegger den Zeitsinn von $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ wegen der $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ -bedingten Option des "Seinsgeschehens" nicht mehr zu erkennen vermocht. Erst in den Jahren, in denen die abendländische Geschichte des Nihilismus das Ende ihrer Eskalation erreichte, hat sich Heidegger erneut, aber jetzt unter den Voraussetzungen der "Kehre" mit dem Thema der "Geschichte" befaßt. Das bezeugen namentlich die Vorlesungen über die "Geschichte der Wahrheit" unter dem Titel "Parmenides" (GA 54) sowie die in der Zeitspanne von 1936-46 wiederholten und erweiterten Vorlesungen über Nietzsche und den europäischen "Nihilismus". Der Anaximander-Aufsatz erscheint in diesem Kontext als eine Reminiszenz an den vergessenen Ursprung. Wir werden an dieser Stelle Heideggers Gedankengang in diesem Aufsatz nur noch kurz wiedergeben, um einen Ausblick auf den "geschichtlichen" Charakter des unter der "Seinslichtung" gedachten Wahrheitsgeschehens zu gewinnen.

Heidegger zerlegt das berühmte erste Fragment des Anaximander in einem ersten Zugang in zwei unabhängige Sätze und diese wiederum weiter in zusammenhängende Wortgruppen: $\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\iota\varsigma-\phi\theta\omicron\rho\alpha$, $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\omicron\chi\rho\epsilon\omega\nu,\delta\iota\kappa\eta-\tau\iota\omicron\iota\varsigma-\alpha\delta\iota\kappa\alpha$ ⁸. Die darauf folgenden sehr aufschlußreichen und interessanten Deutungen des historischen Materials enden bei Heidegger in befremdlichen Übersetzungen, die trotz des Anspruchs auf die etymologische Durchsichtigkeit nicht ohne Rückbeziehung auf Heideggers interpretative Voraussetzungen, d.h. auf den ganzen Kontext seines Philosophierens verstanden werden können. Seine Übersetzungen sind nicht so sehr philologisch problematisch, schneiden sie doch unter philologischem Aspekt nicht schlechter ab als die anerkannten historisch-philologischen Interpretationen. Aber Heideggers

Interesse ragt über das philosophisch-kritische Maß der Interpretation hinaus; die Pointe seiner Deutung ist in der "Metaebene" zu suchen, von der aus er auf das historische Material zurückgreift⁹.

Der Zeitcharakter des "Seienden" ergibt sich für Heidegger schon im ersten Schritt der Interpretation aus der kontrastiven Spannung zwischen γενεσις und φθορα die die meisten Philologen als nicht originären Wortlaut verwerfen, da diese Wörter erst viel später zum festen Begriffspaar geworden seien. Diese Meinung zeigt sich aber angesichts der Tatsache, daß die Wörter γενεσις und φθορα schon bei Homer in engem Zusammenhang vorkommen, als ein philologischer Hyperkritizismus, und Heidegger sieht in diesen zwei Ausdrücken mit Recht eine kontrastive Explikation des dem archaischen Denken wohl bekannten Gedankens von der Zusammenfügung des positiven und negativen Aspekts eines Sachverhalts, der eigentlich nur noch selten mit einem synthetisierenden Ausdruck bezeichnet werde: οὖσις. Heideggers Voraussetzung, daß der Bedeutungszerfall von φυσίς in γενεσις und φθορα erst später aufgetreten sei und sich in eine philosophische Formel verfestigt habe, ist nicht nur sprachhistorisch legitimiert, sondern läßt sich auch anhand des Anaximanderschen Fragments bestätigen, selbst wenn die betreffenden Ausdrücke nicht zum originären Wortlaut gehören. Sie sind nämlich in diesem Fall eine viel spätere Paraphrase des möglicherweise mit einem synthetisierenden Ausdruck verlautbaren Gedankens, den man nur noch mit gegensätzlichen Ausdrücken wie γενεσις-φθορα oder γίγνεσθαι-αλλυθαι vergegenwärtigen konnte. Dieses "später" setzt bekanntlich schon mit Parmenides ein.

Heidegger scheint deswegen mit seiner Annahme, das Begriffspaar γενεσις-φθορα bezeichne für Anaximander die "Weisen des sich lichternden Auf- und Untergehens" bzw. die "Weisen des Seins" (Hw. 315) als "jähre Weile" zwischen Entstehen und Vergehen, der historischen Wahrheit näher zu sein als seine philologischen Kritiker. Heidegger lag es nicht so sehr daran, die "Zeitlichkeit" als Hauptgedanken des berühmten Anaximander-Fragments herauszustellen. Ihm kommt es vielmehr darauf an, in dem "Jeweiligkeits"-Charakter des Ontischen, seiner "Zeit" als "jähre Weile", die verborgene Anwesenheit des Seins einsichtig zu machen. Er sieht deswegen in Anaximan-

ders Rede vom Vergehen und Entstehen des Seienden eine Art indirekte Rede vom "Sein". Diese seine Fixierung auf das hintergründige "Sein" ermöglicht ihm zwar den angestrebten Durchbruch aus dem ontischen Bereich in die "ontologische Differenz" des Seins, aber diese Stellen seines Anaximander-Aufsatzes zeigen exemplarisch, wie er über das "Ontologische" hinweggeht, und sich selbst die Möglichkeit verbaut, von der "ontologischen Differenz" her eine Brücke zwischen "Sein" und "Seiendem" zu schlagen oder überhaupt das Seiende als solches eigens zu thematisieren. So bleibt das Moment der Zeit im Ontischen völlig "vergessen" oder insofern nur angeschnitten, als es in die jähle Weile des Seins im Seienden gehört. Heideggers Interesse gilt eindeutig der "Vergessenheit" des Seins, das sich in die jähle Weile des Seienden als dessen "Geschichte" "schickt", indem es sich selbst entzieht. Die "Vergessenheit" des Seins ist deswegen in Heideggers Sicht kein "Machwerk" und keine Folge einer "Vergeßlichkeit" des menschlichen Denkens, sondern umgekehrt: "Das Denken ist, insofern Sein west" (Hw, 325). Das Vergessen von Sein in der abendländischen Menschheit beruht somit auf der Selbstverbergung und dem Selbstentzug des Seins. Heidegger meint ausdrücklich:

Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt (Hw, 310) .

Das frühe Zeichen des Ansichhaltens ist die ἀ-κρίβεια, indem sie die Un-Verborgeneheit des Seienden birgt, stiftet sie erst die Verborgenheit des Seins (Hw, 311).

Heideggers Tendenz, über das Ontische hinwegzusehen, wird im zweiten Schritt seiner Anaximander-Interpretation bestätigt, wo er in der Wendung 'κατὰ τὸ χρῆμα' die Spur entdeckt, in der die Idee vom "Sein" als der eigentliche Leitfaden des Denkens zum Ausdruck kommt.

Heideggers auf das etymologische Bild zurückgreifende Übersetzung des Ausdrucks τὸ χρῆμα durch das Wort "Brauch" ist nun kein gewalttätigerer Mißbrauch der etymologisierenden Interpretationsmethode als die herkömmlichen Übersetzungen desselben Ausdrucks mit "Notwendigkeit", die sich auf den späteren philosophischen Wortgebrauch stützen¹⁰. Heidegger versucht seinerseits mit gewissem Recht

eine "ursprünglichere" Bedeutung von $\tau\omicron\ \chi\rho\epsilon\omega\nu$ aus der Ganzheit des Fragments, aus ihrem Wortlaut herauszulesen. Zu der Bedeutung "Brauch" kommt er dann schrittweise über solche Ausdrücke wie "Aus"- und "Einhändigen", "Fügen", "Verfügen" und "Zufügen" des Seienden in dessen jeweilige "Fuge" ($\delta\iota\kappa\eta$) ¹¹. Im Wort $\tau\omicron\ \chi\rho\epsilon\omega\nu$ kommt für Heidegger der "Fug" als das Gefüge der Welt zum Ausdruck, das er als "Geschick" bzw. "Schickung" des Seins verstanden wissen will. Das "Seiende" sei in das Weltgefüge "gefügt" als ein "Je-weiliges", weil es seine "jähle Weile" zwischen Hervorkommen und Hinweggehen weile (Hw, 327). "Weile west in der Fuge" (ebd.). Doch gerade darin soll man bei Anaximander das Moment der Gegenstreben des Seienden, aus der Fuge zu geraten oder der jähle Weile zu entkommen, herauslesen, die ihr Ziel in der "Vergessenheit" des Seins habe. Heidegger führt an:

Doch als das Anwesende kann das Je-Weilige, gerade es und nur es, zugleich in seiner Weile sich verweilen. Das Angekommene kann gar auf seiner Weile bestehen, einzig und dadurch anwesender zu bleiben im Sinne des Beständigen. Das Je-Weilige besteht auf seinem Anwesen ... Es versteift sich, als sei dies das Verweilen, auf die Beständigkeit des Fortlebens ... Zum Anwesen des Anwesenden, zum $\epsilon\omicron\nu$ der $\epsilon\omicron\nu\tau\alpha$, gehört die $\alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha$. (Hw, 327 f.)

In diesen Worten darf nicht überhört werden, daß Heidegger sich der Nietzsche'schen "Ontologie", die er zuvor als Vollendung der Metaphysik abgelehnt hatte, bedient, ohne auf Nietzsche ausdrücklich zu rekurrieren ¹². Diese Beschreibung der "ontischen" Sachlage, die Nietzsche mit dem modernen Vokabular der Biologie als "Trieb zur Selbsterhaltung" erfaßt, ist in Heideggers Händen ein Notbehelf, ohne eigentliche Erklärung der ontischen Sphäre in eine "ontologische" Dimension zu gelangen. Es ist nämlich von Heideggers Position aus überhaupt nicht einleuchtend, wie und warum das vom Sein verfügte Seiende gegen das Sein verstoßen konnte, solange keine ontologischen Mechanismen hierzu vorliegen: die Brücke zwischen Sein und Seiendem ist ja mit der Aufstellung der "ontologischen Differenz" eingestürzt. Es kann daher im Gegenzug behauptet werden, daß es Heidegger ist, der dem Seienden nicht mehr gerecht wird, wenn er die "indirekte" Rede des Anaximander-Fragments über die Verfassung des Seienden in eine "direkte" Rede des Seins umwandelt. Das wird daraus er-

sichtlich, daß Heidegger für die oblique Kasusform, in der das Wort $\tau\omicron\ \chi\rho\epsilon\omega\nu$ vorkommt ($\kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\ \chi\rho\epsilon\omega\nu$) und die sich als indirekte Bezeichnung auf den Inhalt des ganzen Fragments bezieht, ein Wort als Entsprechung findet. Damit überspringt er gleichsam die ontische **Verfassung der Welt** und greift über sie in ein transzendierendes und "fügendes" Sein hinaus, obwohl in Anaximanders $\tau\omicron\ \chi\rho\epsilon\omega\nu$ kaum noch Raum ist für eine Rede von einem "Sein". Dieser Ausdruck ist eine indirekte und "schräge" Bezeichnung der im Seienden sich ereignenden Fügung der ontischen Verhältnisse und keine direkte Nennung eines ontologisch "differenten" Seins. Wenn Heidegger dann in diesem $\chi\rho\epsilon\omega\nu$ jenes "Selbe" erkennt, das er bei Heraklit als $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ und bei Parmenides als $\mu\omicron\iota\rho\alpha$ bzw. $\Delta\iota\kappa\eta$ identifiziert hatte, dann redet er an Anaximander vorbei, so wie er auch den "ontischen" Charakter des Heraklitischen $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ins "Ontologische" überzieht. Heidegger rundet seine Interpretation des archaischen Befundes vom "Sein" des Seienden ($\epsilon\omicron\nu$ der $\epsilon\omicron\nu\tau\alpha$) folgendermaßen ab:

Aus der denkenden Erfahrung des begriffsfrei gesprochenen $\epsilon\omicron\nu$ der $\epsilon\omicron\nu\tau\alpha$ sind die Grundworte des frühen Denkens gesagt: $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, $\mu\omicron\iota\rho\alpha$ und $\epsilon\pi\iota\varsigma$, $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ und $\epsilon\nu$. (Hw. 324)

$\tau\omicron\ \chi\rho\epsilon\omega\nu$ birgt in sich das noch ungehobene Wesen des lichtend-bergenden Versammelns. Der Brauch ist die Versammlung: $\omicron\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. Aus dem gedachten Wesen des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ bestimmt sich das Wesen des Seins als des einenden Einen: $\epsilon\nu$. Das selbe $\epsilon\nu$ denkt Parmenides. Er nennt die Einheit dieses Einenden ausdrücklich als die $\mu\omicron\iota\rho\alpha$ (Frg. VIII, 37). Die aus der Wesenserfahrung des Seins gedachte $\mu\omicron\iota\rho\alpha$ entspricht dem $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ des Heraklit. Das Wesen von $\mu\omicron\iota\rho\alpha$ und $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ist vorgedacht im $\chi\rho\epsilon\omega\nu$ des Anaximander. (Hw. 340f.)

Diese Erklärung schließt Heideggers Interpretation zu einem Kreis zusammen; er versperrt sich selbst die Einsicht in die Sachlage bei den Vorsokratikern, obwohl gerade er den größten Beitrag zu ihrer Klärung geleistet hat. Indem Heidegger die Begriffe der vorsokratischen Philosophie wie $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, $\epsilon\omicron\nu$, $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\varsigma$ und $\chi\rho\epsilon\omega\nu$ auf einen Nenner bringt (auf das vermeintlich gemeinsame "einende Eine", von dem Anaximander beispielsweise nicht ausdrücklich redet, Heraklit und Parmenides in jeweils unterschiedlichem Sinne), mißachtet er den grundlegenden Unterschied zwischen Anaximander und Heraklit auf der einen Seite und Parmenides auf der anderen, der ja

darin besteht, daß die von Parmenides noetisch motivierte und gerechtfertigte "Differenz" zwischen dem $\epsilon\omicron\nu$ und den $\epsilon\omicron\nu\tau\alpha$ (ein Ausdruck, der bei Parmenides keinen Platz hat) bei Anaximander und Heraklit weder noetisch noch ontologisch nachgewiesen werden kann. Im Gegenteil, für Heraklit ist erwiesenermaßen eine ganz andere Denkposition charakteristisch, die eine Rede vom "Sein" der "Seienden" in dem vom Parmenides herausgestellten Sinne nicht zuläßt. Aufgrund der erhaltenen Fragmente scheint dies auch von Anaximander annehmbar zu sein¹³. Der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ Heraklits und Anaximanders $\tau\omicron\chi\tau\epsilon\omega\nu$ sind nicht noetisch geprägt und deswegen nicht ein die Welt überragendes "Mehr", sondern eine den Weltverhältnissen inhärierende Fügung, was Heidegger nur flüchtig als das "noch ungehobene Wesen" streift. Es bleibt ihm anscheinend verborgen, daß er es ist, der dieses "Wesen" über die "Welt im Ganzen", die er "Unverborgenheit des Seienden" tauft, "hebt".

Es dürfte aus den bisherigen Analysen deutlich werden, daß Heidegger mit seiner vereinheitlichenden Interpretation der drei Vorsokratiker eine Sachlage herbeigeführt hat, die ihnen selbst nicht eigen ist. Sie dient einzig und allein der Herausstellung seiner Idee vom "Sein". Dabei stelgert Heidegger gleichsam den noetischen Eingriff Parmenides' zu einem ontologischen Ereignis, indem er sich der Begriffe $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und $\chi\tau\epsilon\omega\nu$ dazu bedient, über die schlechthinnige "Entborgenheit" des Parmenideischen $\epsilon\omicron\nu$ weiter zurück auf den "Ort" eines "ursprünglicheren Seins" hinzudeuten. Das Parmenideische $\epsilon\omicron\nu$ selbst hätte diesen Rückgang zu einem "Ursprung" nicht ermöglicht. Obwohl Heidegger nun selbst diese Schwierigkeiten mit Parmenides eingesehen haben dürfte und sich entsprechend zu korrigieren versucht hat¹⁴, so hat der philologischen Kritik doch nur gewisse Zugeständnisse gemacht, nicht aber seinen eigentlichen Fehler erkannt und zugegeben. Dieser Fehler besteht darin, daß er Heraklits $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ und das Anaximandersche $\chi\tau\epsilon\omega\nu$ der Welt im Ganzen entzogen hat. $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ und $\tau\omicron\chi\tau\epsilon\omega\nu$ sind nicht das "fügende Sein", sondern die "Fügung" selbst. Heideggers These von der "ontologischen Differenz", die er auf negativem Wege anhand der Kritik der Vorrangigkeit des Seienden in der Metaphysikgeschichte als Vorrangigkeit ("Ursprünglichkeit") des Seins herausgearbeitet hat, erweist sich hier als zweischneidig:

die anfänglichen Denker unter den frühgriechischen Philosophen mögen keinen Vorrang des "Seienden" gekannt haben, doch sie haben genauso wenig - namentlich Heraklit und Anaximander - ein "Sein" gekannt. Um aus ihren Hauptbegriffen ein "sich entziehendes Sein" herauszulesen, muß Heidegger sich des Parmenideischen νοεῖν bedienen. In ihm liegt erwiesenermaßen das eigentliche Ferment der späteren "ontologischen Differenz" zwischen einem "bloß Seienden" und dem "seiendhaft Seienden", eine Differenz, die Heidegger nun zwar anscheinend nicht als solche in Frage stellt, die er aber auf ihre "ursprüngliche" Gestalt - die der Differenz zwischen Sein und Seiendem, und nicht zwischen Seiendem und Seiendem - zurückführen will. Dabei zeigt sich seine Denkweise kaum wesentlich radikaler als diejenige, die er anprangert.

Heidegger interessiert sich nicht wesentlich für einen "schöpferischen" Grundzug des Seins, und zwar nicht nur deswegen nicht, weil ihm ein ontologisch gedachter Kreativismus oder eine durch den Menschen zu bewirkende "Re-evolutionierung" der Weltverhältnisse fremd ist, sondern weil seiner Idee von einem ursprünglichen Sein jede Beimischung von Vermittlungsprozessen des Seins widerspräche. Zum Grundzug des Seins gehört in Heideggers Sicht "Selbstentzug" und keine Selbstvermittlung durch "Schöpfung". Die "Lichtung" des Seins ist anders konstituiert: nämlich als Eröffnung oder Freilegung des Horizontes, in dem das Seiende als solches überhaupt vorkommen und "angesprochen" werden kann. In diesen Ansprechen des Seienden durch den Menschen kann der Lichtung des wesentlich unansprechbaren Seins eine ontische Dimension wie "Wertsetzung" zukommen. Das Sein selbst bleibt dieser ontischen Dimension gegenüber neutral oder gerät sogar vor dem Machtanspruch des Denkens über das Seiende in Vergessenheit. Heidegger schreibt: "Weil das Seiende das Anwesende in der Weise des Je-Weiligen ist, kann es, in die Unverborgenheit angekommen, in ihr weilend erscheinen" (Hw, 341). Die ursprünglich "neutrale" Seinslichtung bildet für Heidegger eine Art Grundlage für die jeweilige Ansprechbarkeit und Auslegbarkeit des in die Unverborgenheit angekommenen Seienden. Dies soll für die Metaphysik Platons und des Aristoteles gelten. Mit Blick auf Platon heißt es :

"Nur ein Denken, das im Vorhinein das Sein im Sinne von Anwesen in die Unverborgenheit gedacht hat, kann das Anwesen des Anwesenden als $\tau\delta\epsilon\alpha$ denken." Zu Aristoteles sagt Heidegger: "Aber das je-weilig Anwesende weiß zugleich als das in die Unverborgenheit Hervorgebrachte. Es ist gebracht, indem es von sich her aufgehend, sich selbst hervorbringt. Nach beiden Hinsichten ist das in die Unverborgenheit hervor Angekommene in gewisser Weise ein $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$, griechisch gedacht: ein Hervor-Gebrachtes. Das Anwesen eines Anwesenden kann im Hinblick auf den im Lichte der Anwesenheit gedachten $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$ -Charakter als dasjenige erfahren werden, was in der Hervor-Gebrachtheit west. Diese ist das Anwesen des Anwesenden. Das Sein des Seienden ist die $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ". (Hw, 341 f.)

In der jeweiligen Auslegbarkeit des für Heidegger wesentlich in der "Je-Weiligkeit" anwesenden Seienden als $\tau\delta\epsilon\alpha$ (Platon) oder als $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$ (Aristoteles) liegt in nuce der Keim des metaphysischen Denkens des Seienden: "Das Ganze des Seienden ist der eine Gegenstand eines einzigen Willens zur Eroberung. Das Einfache des Seins ist in einer einzigen Vergessenheit verschuttet" (Hw, 343). Heideggers Antwort auf diese Sachlage, die wohlgemerkt von ihm selbst als solche herausgestellt worden ist, ist eine Frage:

Wenn aber das Sein in seinem Wesen das Wesen des Menschen braucht ? Wenn Wesen des Menschen im Denken der Wahrheit des Seins beruht ? (ebd.)

Diese Frage impliziert ein Verständnis vom "Wesen des Seins", das Heidegger mit seiner Anaximander-Interpretation eindeutig demonstriert hat. Das "Sein" ist "Gebrauch" des Seienden und folglich auch des Menschen, der somit aufhört, ein gewalttätiges Wesen zu sein, das Technik hat und die schöpferische Macht der "Physis" bändigt, enteignet und sich selbst aneignet¹⁵. In diesem Verständnis des Wesens von Sein, das in der sich dem Denken freigebenden Lichtung des Seienden "beruht", also in einem ontologisch gedachten hermeneutischen Geschehen, findet sich auch die Erklärung dafür, daß Heidegger in Heraklits Fragment B 112 nur noch die Wendung $\tau\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha \lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ positiv berücksichtigt und den Ausdruck $\tau\omicron\iota\epsilon\iota\nu \kappa\alpha\tau\alpha \phi\upsilon\sigma\iota\nu$ vollkommen beiseite läßt¹⁶.

Heidegger ist aber weit davon entfernt, mit der Interpretation von ἀλήθεια λέγειν die Wahrheit im Sinne der Aussagewahrheit neu thematisieren zu wollen. Die Wahrheit des Seins besteht für ihn nicht in der Aussage, sondern im Lichtung des Seins im Seienden nennenden Wort. Die "mitschaffende" Rolle des Menschen besteht somit im sprachlichen Nachvollzug der Seinslichtung, den Heidegger als "Wortprägung" oder eine Art elementare Nennung des "Einfachen" des Seins versteht. Das Denken der Wahrheit des Seins, das Heidegger dem Wesen des Menschen zukommen läßt, geht somit in eine konkrete, wortwörtlich gedachte "Entsprechung" der in der Lichtung des Seins sich ereignende "Ansprache" des Menschen durch das Sein über: nämlich in den Gebrauch der hervorgehenden Zeichen des Seins. Das ist der "Anteil" des Menschen an der "Sprache" und in eins damit an der Lichtung als dem Wahrheitsgeschehen.

Die Wahrheit "geschieht" nun nicht als richtiges Bilden von Aussagen, sondern sie wird in der Sprache "vergegenwärtigt", da sie wesentlich Lichtung einer "Gegend" ist, in der das "Seiende" angebar wird¹⁷. Erst in dieser Konstellation wird Heideggers kryptische Aussage, die Sprache sei das Haus des Seins und der Mensch Hirte und Wahrer der Seinswahrheit, innerhalb seines Verständnishorizontes schlüssig und greifbar: der Mensch verfügt nicht über die Sprache als ein abstraktes und "autonomes" System von Zeichen und ihren Bedeutungen, in dem er seine "subjektive" und "autonome" Wahrheit auslebte, sondern sie ist die Form, in der die Lichtung des Seins dem Menschen überhaupt zuteil wird. Heidegger hat natürlich eine von ihm vorgestellte und insofern nicht "neutrale" und "allgemeinmenschliche" Form des sprachlichen Vollzugs im Auge: nämlich die Prägung von "wesentlichen Wörtern" oder Namen, in denen die "Hervorbringung" des Seins mit der des Menschen zusammenfällt oder sich in ihr "versammelt". Der "wesentliche Name" ist die "Versammlung" von Wort und gelichtetem Seiendem, weil Sein und Sprache einander in der "Gegend" der Unverborgenheit des Seienden begegnen. Das ist für Heidegger das Wesen des "Logos" ¹⁸.

Aus der soeben umrissenen Situation, in der die entgegengesetzten "Gegenden" des Seins (des "Ontologischen") und der Sprache (des "Ontischen")

sich im **nennenden Wort** gleichsam versammeln, geht hervor, daß das von Heidegger gedachte Geschehen der Seinswahrheit doch etwas von sprachlichem Charakter hat. Die "Lichtung" des Seins ist für Heidegger die ontologisch gedachte Freilegung des "Horizontes", an dem das sogenannte Seiende "im Ganzen" für das rezeptiv-aufnehmend eingestellte Denken "gegenständlich" wird. Das Seiende, der "eine einzige Gegenstand der Eroberung", wird somit zum Gegenstand eines hermeneutisch gedachten Zugangs zur Welt, in dem die Sprache des Menschen als bevorzugte Form dieses "Zugangs" stattfindet. Heidegger findet dieses Verhältnis zwischen Mensch und Welt im frühphilosophischen Wortbegriff *λογος* vereint und übersetzt es als "lesende Lege" oder als "einbehaltende Versammlung" ¹⁹. Die Wahrheit des Seins wird somit auch zur Wahrheit des Menschen, aber erst dadurch, daß der Mensch dem sich entbergend-entziehenden Zum-Wort-Kommen des Seins sprachlich "entspricht". Die Sprache des Menschen ist in Heideggers Sicht überhaupt nur durch die "Ansprache" des Seins ermöglicht und ist deswegen wesentlich als ansprechendes Entgegenkommen dieser Ansprache denkbar ²⁰; sie entstammt einzig dem Sein als sich lichtendem "mögendem Vermögen" (WM, 314). Die "Lichtung" des Seins in das Seiende, die zugleich Verbergung des Seins bedeuten soll, ist ein "Sich-Schicken" des Seins in die Sprache des Menschen, der dadurch ontisch ausgezeichnet wird. Mit der Hinnahme dieses ontischen Faktums übernimmt Heidegger das Denkschema von der Position des Subjekts, allerdings in einer stark abgeschwächten Form, ohne es radikal in Frage stellen zu können oder eine neue Begründung zu liefern.

Dieser Komplex wird bei Heidegger insofern noch problematischer, als sich trotz seiner Bemühung, ein geschlossenes hermeneutisches Verhältnis zwischen Sein und Mensch zu begründen, eine tiefe Spaltung zwischen Mensch und Sein aufsprühen läßt, die von ihm hermeneutisch (d.h. durch die Sprache) verdeckt wird. Die "Versammeltheit" von Sein und Sprache in einer zusammenfallenden ("kosmologischen" und sprachlichen) "Hervorbringung" kann nach der geschichtlichen Erfahrung der Subjektivitätsphilosophie nicht anders denn als scheinhaft angesehen werden. Weil Heidegger das "Subjekt" als solches

dekonstruieren will, und zwar ohne dabei einen wesentlichen Unterschied machen zu wollen zwischen dem reduktiv herausgelösten Erkenntnissubjekt des Descartes und dem geschichtlich vermittelten Subjekt des deutschen Idealismus, das dann von Marx übernommen und verarbeitet wird, muß er eine Brücke zwischen der Sphäre des Subjektiven (Mensch) und der des Objektiven (Sein) hermeneutisch herstellen. Das heißt: am Subjekt wird dessen Subjekt-Charakter und am Objekt dessen Objekt-Charakter neutralisiert, ohne daß das Subjekt-Objekt-Schema eigens aufgelöst wird. Heidegger versucht lediglich, dieses Thema dadurch zu unterlaufen, daß er das Objektive als "Entborgenheit" des Seienden zu verstehen gibt und nicht als Sphäre des Seins. Das "eigentliche Sein" bleibt entzogen.

Die offen bleibende Lücke zwischen "Sein" und "Seiendem" wird dadurch verdeckt, daß die sogenannte "Entbergung" des Seins im Seienden als "ontologisches Geschehen" deklariert wird, obwohl sie offenkundig "subjektiven" Ursprungs ist. Heideggers Sein ist das wohlbekannte "Mehr" über das Seiende im Ganzen hinaus, anhand dessen der Mensch sich seine über die Welt hinaus ragende Sicht zu erklären versucht. Das gilt von Heidegger nicht weniger als von allen seinen philosophischen Vorgängern, vielleicht sogar noch mehr. Denn sein Versuch einer "neutralen" Rede vom "Sein" ist nicht so sehr Begründung dieses oder jenes Wesens des Menschen, sondern Herausstellung einer Grundsituation des Menschen im Hinblick auf das Sein. Die Rede vom Sein als "Lichtung" und "Geschehen" erscheint als notwendiger und unentbehrlicher Rahmen, in dem der Mensch sich selbst und die Welt im Ganzen überhaupt sichten kann. Die so neutral aufgefaßte Lichtung des Seins ist für Heidegger, wie es die letzten Zitate Platon und Aristoteles zeigen, eine Art "verschüttete" Grundlage, auf der sich eine Auslegung des Seienden als Seienden aufbauen läßt, ohne daß man ihre Grundlage kennen muß.

Heidegger versucht mit dem "interpretativen" Charakter aller philosophischen Denkwürfe abzurechnen, ohne sich einzugestehen, daß seine quasi-neutrale Sichtung des Seins ihrerseits eine Position ist, die der gesamten Philosophiegeschichte nur durch Interpretation

abzutrotzen war. Sein Gebrauch von Nietzsche ist deswegen halbherzig, reduktiv und tendenziös, sein Anspruch auf die Verbindlichkeit aber nichtsdestoweniger global. Es ist höchst befremdlich, daß Heidegger auf einer Basis, die er selbst als "neutral" versteht, Anspruch auf einen "konkreten", ja "praktischen" Charakter des Denkens erhebt und ihn im Medium der Sprache sucht. Der symbolische Charakter des Anspruchs auf die Konkretion des Denkens, der weder in "Sein und Zeit" noch nach der Kehre verwirklicht worden zu sein scheint, wird ihm dabei nicht problematisch, im Gegenteil, Heidegger versteift sich darauf, daß das Konkrete im Sprachlichen zu suchen ist ²¹. Dieser Umstand läßt die These von der "Entbergung" des Seins im Sinne einer "Hervorbringung" oder eines "schöpferischen Grundzugs" des Seins als übertrieben erscheinen. Die "Entbergung" des Seins im Seienden kann "Hervorbringung" lediglich in einem metaphorischen Sinne sein. Einmal, weil Heidegger von keiner Produktion der Welt redet, und zwar weder im kosmologischen noch im technischen Sinne. Er vermeidet vielmehr behutsam sowohl die Gefahr des "tätigen" Subjekts als auch die Idee eines natürlichen Kreativismus. Eine animistische Auffassung von Sein, die nicht nur in Mythen, sondern auch in der Philosophie von der Antike an bis hin in die Neuzeit als "natura naturans" präsent war, ist Heidegger fremd. Eine Personifikation oder gar Deifikation des Seins ist ihm trotz seines theologischen und poetischen Sprachduktus nicht zuzuschreiben. Zum anderen ist der Ausdruck "Hervorbringung" Metapher für eine "Entbergung" aus dem Denken viel immanenteren Gründen. Heidegger denkt die "Entbergung" des Seins zwar nicht als "Hervorbringung", aber mit ihr und durch sie kommt das Seiende als Sprachliches zustande. Das Sein Heideggers erweist sich also nicht als eine transzendente Macht der Hervorbringung und evolutiver Erneuerung der Welt im Ganzen, sondern eher als eine Instanz, die selbst zwar sinnmäßig unerfaßbar ist, ohne die jedoch die Erfäßbarkeit des Seienden für den denkenden Menschen als solche undenkbar wäre. Insofern ist Heideggers Rede von der "Entbergung" unmißverständlich: sie meint für ihn die transzendente Freilegung der Möglichkeit einer "denken- den Erfahrung" des Menschen oder die ursprüngliche Öffnung des Sinns. Die "Entbergung" ist somit der Name für ein zum Ontologikum gewordenen hermeneutisches Geschehen.

So gesehen ist die "Entbergung" selbst keine Metapher mehr, sondern ein konkretes ontologisches Geschehen, weil Heidegger das "Sein", das hier als einziges "Subjekt" der Entbergung gilt, vermeintlich neutral, d.h. frei von jedem Kreativismus subjektiven oder objektiven Charakters denkt. Der Sinn der "Hervorbringung" kann somit weder von einer kosmischen Macht noch von einem tätigen Subjekt auf das Sein übertragen werden. Das Sein "lichtet sich" als das Sinnge- währende und bringt nicht hervor. Heideggers Äußerungen hierzu sind zu unmißverständlich, als daß man sie dahingehend mißverstehen dürfte, daß das Sein eine "kreative" Macht bedeutete ²².

Entsprechend gilt, daß das Wesen des Menschen genausowenig unter dem Aspekt des "Mitschaffens" zu verstehen ist; Heidegger sieht dies Wesen vielmehr im "Denken der Wahrheit des Seins". Es wäre nur metaphorische Rede, wenn man sagte, dem Menschen käme eine hervorbringende, "weltschöpferische" Rolle zu; eine solche findet sich bei Heidegger nur als sprachliches Entgegenkommen (das "Entsprechen") gegenüber der Entbergung des Seins im Seienden ("Ansprache"). Das Absehen von allem "Mitschaffen" wird bei Heidegger bezeichnenderweise gerade im Hinblick auf die Kunst, die anerkannterweise als die Form der menschlichen Kreativität gilt, oder am Beispiel der konkreten, vom Menschen "besorgten" und zustandegebrachten Formen seines physischen und "sozialen" Lebens im Geviert der vier Welten deutlich: Heidegger sieht an den "Bauten" und Hervorbringungen des Menschen das Gepräge des Seins und nicht etwa Formen menschlicher ontologischer Autonomie. Sie sind für Heidegger Zeichen der Entsprechung gegenüber dem der Ansprache des Seins entnommenen (sofern entnommenen) Sinns ²³. Deshalb gehört für Heidegger beispielsweise eine Brücke in dieselbe Sprache wie ein "wesentliches Wort". Das "Kreative" am Wesen des Menschen ist - ohne daß Heidegger es so direkt zum Ausdruck brächte, das vom Sein "Gebrauchte". Auf diese Weise ist dem Menschen auch seine hermeneutische, sinn-deutende Autonomie vorenthalten; Heidegger sieht im "Zustandekommen" eines Kunstwerkes nicht eigens eine Hervorbringung und eine autonome Sinndeutung durch den Menschen, sondern das Sichselbst-ins-Werk-Setzen einer ontologischen Wahrheit, die sich des Menschen bedient, weil das Sein den Menschen "braucht".

Darin zeigt sich das Parmenideische Erbe der Heideggerschen Hermeneutik des Seins als eines denkend-sprechenden Nachvollzugs der Seinsentbergung (νοεῖν καὶ φασθαι); diese Hermeneutik beruht in Wirklichkeit auf der Verkürzung der Heraklitischen "Weisheit" auf eine nur rezeptive, nicht projektive Dimension, wie bei Nietzsche. Das ποιεῖν κατὰ φύσιν geht somit am ἀληθεῶς λέγειν zugrunde, so wie die φύσις vor dem εἶναι im "Nichtsein" verschwindet. Das Verhältnis von Mensch und Sein, auf das es Heidegger erklärtermaßen und nachdrücklich ankommt, findet seine Gestalt in einer besonderen Art Hermeneutik, die sich als "denkende Erfahrung" des Seins oder als Entgegennehmen der Zeichen seiner "Ansprache" zeigt, und nicht in einer Herausarbeitung des Seinssinns durch den Menschen. Heidegger verzichtet auf alles Projektiv-Entwerfende im Verhältnis des Menschen zur Welt, auch im Falle von "symbolischen" Akten wie "Deutung" oder "Interpretation" von Sinn. Die von Heidegger eigentlich angestrebte "Neutralität" dieser Hermeneutik erweist sich als scheinhaft und in ihren Konsequenzen für das "praktische" und geschichtliche Dasein des Menschen als höchst problematisch. Der Mensch ist für Heidegger nicht nur das nicht eigentlich Geschichtliche, sondern auch nicht das eigentlich Historische, so sehr Heidegger dem Menschen gerade eine "historische" Dimension zuschreibt. Der Mensch werde historisch, indem er den Sinn des die Geschichte schickenden Seins entgegennimmt. Doch gerade dies wird im vorhinein verunmöglicht, weil die Entbergung des Seins in das Seiende zugleich als Verbergung des Seins selbst geschieht. Die Verborgenheit des Seins ist somit dessen eigene Schickung und nicht ein durch die "Vergeßlichkeit" des Menschen bewirktes "Geschick" ²⁴. Der Mensch ist nicht nur kein Träger der Geschichte, sondern auch kein kompetenter Historiker, der die Verantwortung für das Geschichtliche übernehmen könnte. Er kann deswegen nur zum "Chronisten" werden, denn die Geschichte des Seins ist frei von jeder Vermittlung durch das Ontische. Darin besteht für Heidegger die ontologische "Neutralität" der Geschichte.

Durch diesen Anspruch auf Neutralität im Hinblick auf ontische Interessen fällt Heideggers Anspruch auf Konkretion des Denkens hin-

ter die Position der anfänglichen Philosophen zurück, auf die sich Heidegger erwartungsvoll stützt. Heraklits und Parmenides' Anspruch ist alles andere als neutral, bringt doch ihre "ontologische" Lehre ganz klar ihr "ontisches" Interesse zum Ausdruck. Das zeigt sich, wie oben dargestellt, in der Art und Weise, wie sich beide den Nachvollzug des jeweils unterschiedlich herausgestellten "weisen" bzw. "wahren" Sachverhalts durch den Menschen vorstellen. Es ließe sich in einer genaueren Analyse zeigen, daß der Unterschied zwischen den jeweiligen ontologischen Entwürfen von der unterschiedlichen Auffassung des menschlichen Nachvollzugs des "Ontologischen" in der ontischen Sphäre abhängt, und nicht umgekehrt.

Wie auch immer dem sei, Heraklits Rede vom "dämonischen" Charakter des Menschen, der nur in "schrager" Einstellung zur Welt, in die er selbst einbezogen ist, am "Werk" der Physis "teilnehmen" kann, entspricht genau dem unter dem Titel Logos entworfenen Bild der perspektivisch-offenen Kontrarietät der Sachverhältnisse der Welt im Ganzen. Die wesentlich einsinniger konstituierte Position des Parmenides ist in sich genauso konsequent wie die Heraklits, allerdings mit andersartigen Voraussetzungen. Sie impliziert eine Identität von "Sein" und "Denken", die, wie die Stelle B 8.34 bei Parmenides verstehen läßt, geradezu ihrer gegenseitigen Austauschbarkeit gleichkommt: das σοφόν ist wesentlich νοητόν. Der Nachvollzug des mit knappem λόγος verfaßten ontologischen Sachverhalts ist für Parmenides keine "schräge", "mitschaffende" Weisheit, sondern einzig und allein ein direktes Denken und Aussagen des 'ist'. Kontrastiert mit Heraklits πολλα erweist sich diese Position als radikale und folgenreiche Reduktion der komplexen Formen des menschlichen Verhältnisses zur Welt im Ganzen im Interesse der Herausbildung eines Denkmodells, das sich mit Parmenides zu behaupten "anschickt" und dabei die Annahme des "Seins" als sichere Stütze voraussetzt. Die "Setzung" eines "Gegenstandes" durch ein subjektiv verstandenes Denken ist Parmenides gewiß nicht anzusehen, wohl aber ist die Verhältnisstruktur von Denken und "Sein" als ein Erkenntnis-Gegenstand-Verhältnis in der gegenseitigen Implikation und Angewiesenheit von νοεῖν und εἶναι wesentlich schon gegeben. Mehr noch, es ist anzunehmen, daß Parmenides' εἶναι in sich das νοεῖν enthält.

Um die ursprüngliche Wahrheit von jeder Beimischung des Subjektiven zu befreien und sie als unmittelbares Geschehen des Seins herauszustellen, kombiniert Heidegger, wie bereits gezeigt, das Parmenideische εὖν und Heraklits φῦσις dahingehend, daß er von Parmenides die "Selbigkeit" von Denken und Sein als ihre gegenseitige Zugehörigkeit übernimmt, während er aus der φῦσις die Idee eines sich verbergenden, dem Seienden sich entziehenden und insofern gleichsam "bewegten" Seins herausliest. Sie bewegt sich allerdings auf eine Unverborgenheit zu und trifft schließlich in Heideggers Option mit dem Parmenideischen εὖν zusammen.

Wir haben gesehen, daß Heidegger mit seiner vereinheitlichenden Interpretation der wichtigsten vorsokratischen Topoi φῦσις und εὖν einerseits die entscheidende Vermittlungsposition des νοεῖν und andererseits das generative Begriffsverhältnis zwischen φῦσις und εὖν als zwei Seins-Begriffen völlig verschüttet. Es ist unverkennbar, daß die vermeintliche Ursprünglichkeit" des Seins auf einer noetisch und ontologisch ausweisbaren Vermittlung von "Sein" beruht. Diese onto-noetische Vermittlung zeigt sich bei Parmenides unmißverständlich als "Werk" eines "mitwirkenden" νοεῖν²⁵. Das Sein kann dann nur noch als ein θεοει, und nicht als φῦσει Ursprüngliches fungieren, selbst wenn es auf den Namen der φῦσις getauft wird. Die φῦσις ist für Heraklit kein sich entziehendes "Sein", sondern der im obliquen Aufbau der "Rede" vermittelte "ontologische" Sachverhalt. Die φῦσις ist eine in der Rede vom Seienden sich verbergende.

Das Resultat der Heideggerschen "Entsubjektivierung" ist trotz allem keine schlichte Übertragung des Wahrheitsgeschehens ins "Objektive", sondern ihre Situierung in einem Geschehen, das Heidegger wiederholt "Zur-Sprache-Kommen" des Seins nennt²⁶. Durch diesen Eingriff ändert Heidegger wesentlich den Status der Wahrheit im Hinblick auf die Sprache. Er befreit die Wahrheit aus dem Bann der logisch bedingten Struktur der Aussage und überträgt sie gleichsam in ein vorsprachliches Feld, in die "Ortschaft" des Seins, ohne daß sie dabei "unsprachlich" wird. Die Wahrheit ist im Gegenteil ein auf die Sprache hin ausgerichtetes Geschehen. Diese von der Interpretation

meistens fraglos hingenommene Erklärung Heideggers birgt aber den besten, obwohl verkannten Beweis dafür, daß Heideggers "Ontologie" nur scheinbar neutral im Hinblick auf "ontische" Zwecke ist. Nicht so sehr deswegen, weil Sprache als etwas "Ontisches" ins "Ontologische" übertragen wäre, sondern weil Heidegger mit der "Ontologisierung" der Sprache und überhaupt mit der Überbetonung der Sprache als solcher eine bestimmte ontische Strategie durchführt. Sie besteht in der systematischen Schwächung der ontisch-ontologischen Position des "Subjekts" auf dessen "symbolischen" Status eines "Empfängers" des "Geschickten", wobei sogar auf die hermeneutische Autonomie des Menschen im Sinne von "Deutung" und projektiver Interpretation verzichtet wird, die noch bei Nietzsche konstatiert werden kann. Wie bereits oben hervorgehoben, ist es mit der hermeneutischen Rolle des Menschen bei Heidegger eigenartig bestellt. Die ontologische Gründung der Unverborgenheit des Seienden auf eine als wesentlich behauptete Verborgenheit des Seins ("Die Unverborgenheit des Seienden ist Verborgenheit des Seins"), deutet darauf hin, daß der Sinn des Seins für das an seinem Sein interessierten Seienden geschichtlich nie erreichbar wird, und zwar nicht, wie Heidegger selbst betont, aufgrund eines Erkenntnisvermögens des Menschen, sondern aufgrund der wesentlichen Konstitution des Seins. Es ist nicht das ontisch Greifbare und nicht das schlechthin Nichtigte, sondern ein sich aus der ungreifbaren "Differenz" in die Unverborgenheit des Ontischen "Lichtende" bzw. "Gebende".

Die Schwierigkeit dieser Sachlage besteht darin, daß Heidegger zugleich eine Lichtung und eine Verbergung von Sein behauptet, wobei die Übermacht der Verborgenheit zuteil werden soll. Dadurch wird einerseits fraglich, wie angesichts der Verborgenheit des Seins ein Verhältnis des Menschen zum Seienden im Ganzen, das seine eigene Welt ausmacht, zustandekommen soll und wie andererseits die Hermeneutik des Sinns von Sein als konkrete Lebensform des Menschen in der Welt wesentlich noch in die "Geschichte" als Geschehen des Seins hineingehören kann. Wenn das Sein sich jeder Sinnergründung entzieht, kann der Mensch diesem "Sein" nur noch scheinhaft angehören, weil "sein" Sein ihm nicht angehört. Die Unverborgenheit des

Seienden, die auf der schlechthinnigen Verborgenheit des Seins beruht, kann selbst nichts anderes als Verborgenheit sein. Eine Konsequenz, die sich wider Heideggers Willen aus seinen eigenen Voraussetzungen ergibt. Dadurch hat Heidegger sich selbst der Möglichkeit beraubt, seine Idee der Wahrheit tatsächlich konkret-geschichtlich zu entwerfen; das Denken entbehrt wegen des Selbstentzugs des Seins seiner geschichtlichen Grundlage. Die sogenannte "Selbigkeit" von Sein und Denken zeigt sich bei Heidegger als eine hauchdünne Berührungsfläche im ätherischen Medium des poetischen Wortes des symbolisch gewordenen Subjekts.

Die Sprache ist somit bei Heidegger die Grenze der von ihm angestrebten Konkretion des Denkens, und zwar sowohl im Hinblick auf das Objektive als auch im Hinblick auf das Subjektive. Sie hält diese zwei "Sphären" zusammen, indem sie im Objektiven dessen "schlechte Objektivität" im Sinne von purer Vorhandenheit, und im Subjektiven dessen "schlechte Subjektivität" im Sinne des Herrschaftsanspruchs auf die vorhandene Welt neutralisiert. Doch die Sprache zeigt sich zugleich als Falle für den Heideggerschen Anspruch auf die geschichtliche Konkretion des Denkens, gerade weil er nicht über sie hinaus gehen wollte. Sein ganzes Weltbild ist ja Zeugnis einer totalen Versprachlichung aller, auch nicht spezifisch sprachlicher Sphären. Damit nimmt Heidegger in Wirklichkeit Abstand von denjenigen philosophischen Entwürfen, die eine ähnliche Kritik an der Tradition geübt und eine ähnliche Auffassung von "Eigentlichkeit" gehabt hatten. Nietzsche und Marx, die die "Wahrheit" auch nicht als Domäne der (logischen) Aussage, sondern darüber hinaus als Geschehen auffassen, kollidieren mit Heideggers Position darin, daß sie dieses Geschehen für Heideggers Maßstäbe zu konkret genommen haben: jener sah es als geschichtliche Wirkmächtigkeit des Individuellen, das die Interpretation als konkrete Lebensform lebt, dieser als geschichtliche Konkretion des Menschen aufgrund einer von autonomen, d.h. genauer "nicht entfremdeten" Zwecken geleiteten Tätigkeit. Beide, Nietzsche und Marx, sind für Heidegger oem projektiv-verfügendes Subjekt der neuzeitlichen Metaphysik verfallen und beide stehen an der Spitze ihrer Vollendung.

Wir haben indessen gezeigt, daß Heideggers Nietzsche-Interpretation auf einem Mißverständnis beruht, aufgrund dessen er Nietzsches "Rebellion" in die Geschichte der Ontologie eingeordnet und somit dessen grundlegenden kritischen Ansatz neutralisiert. Das hindert ihn gleichwohl nicht daran, sich der "Ontologeme" Nietzsches für seine interpretativen Zwecke zu bedienen. Mindestens dasselbe ließe sich auch von Heideggers Verständnis der Marxschen Topoi zeigen. Heidegger hat seine Einstellung zu Marx und zum Marxismus nach der "Einführung in die Metaphysik" dahingehend revidiert, daß er Marx Zugeständnisse im Hinblick auf die Klärung des Historischen gemacht hat, nicht aber des Geschichtlichen, obwohl es Marx nachdrücklich gerade um Letzteres ging²⁷. Für Heideggers Verhältnis zu Nietzsche und Marx, zumal zu letzterem, ist es höchst bezeichnend, daß er das, was ihn von beiden trennt, nie richtig klargestellt hat. So ist auch eine tiefgehende Konfrontation mit ihnen, die möglicherweise bestimmte Mängel der Heideggerschen Position zum Vorschein gebracht hätte, sorgfältig vermieden worden. Das gilt sowohl von der großangelegten Nietzsche-Interpretation, in der Nietzsche selbst kaum zu Wort kommt, als auch von der nicht existierenden Marx-Interpretation, deren Inhalt aufgrund der sporadischen und lapidaren Äußerungen über Marx vorentschieden scheint.

Was Heidegger von Nietzsche und Marx wesentlich unterscheidet und worauf er ausdrücklich besteht, ohne sich auf sie explizit zu beziehen, ist eine als unvermittelt und ursprünglich gedachte Wahrheit, die als solche bereits Geschichte sei. Diese Heideggersche geschichtlich unvermittelte Geschichte kann dann in der Tat lediglich als Schickung des Seins (genitivus subjectivus) und nicht als geschichtliche Hervorbringung oder Einwirkung des Seins (genitivus objectivus) im Sinne des jeweiligen geschichtlichen "Ist" genannt werden. Die Wahrheit ist für Heidegger Geschichte des Seins, doch wir können dies nicht fraglos hinnehmen,

2. Sein als "Ereignis": Erinnerung an die Zeit (1962)

Heideggers Thematisierung der Geschichte läßt sich nicht als eine Geschichtsauffassung im klassischen Sinne oder gar als eine Philosophie der Geschichte behandeln, denn eine solche Philosophie hat er bekanntlich nicht gehabt, ebensowenig wie eine politische Philosophie der Ethik. Gleichwohl ist in seinem Philosophieren ein klarer Anspruch auf politische, ethische und geschichtliche Verbindlichkeit deutlich erkennbar²⁸. Ein praktischer Charakter liegt in Heideggers Begriff der Geschichte insofern, als Heidegger eine wesentliche Zugehörigkeit des Denkens zum Sein ansetzt und damit Anspruch auf ein Denken in Konkretion macht. Heidegger hat indessen nicht näher gezeigt, wie diese Zugehörigkeit eigentlich konstituiert ist, sondern sie nur immer wieder aus neuen Blickwinkeln beleuchtet. Das Ziel unserer bisherigen Analyse war, gerade im Komplex der als Zugehörigkeit verstandenen Identität von Denken und Sein eine Vermittlung nachzuweisen, obwohl Heidegger seinerseits jeden Gedanken von Vermittlung, unter anderem auch durch den Verzicht auf den Begriff "Identität", vermeidet, weil er die Gefahr des Subjektivismus mit sich bringt. Die Zugehörigkeit des Denkens zum Sein stellt Heidegger unter dem Titel "Wahrheitsgeschehen" heraus mit dem Resultat, daß Wahrheit an sich nicht vom Menschen erwirkt wird, sondern daß sie ursprünglich, d.h. nicht subjektiv vermittelt, eine wesentliche "Gestalt" des Seins sei: Wahrheit ist Unverborgenheit, gewährt von dem sich verbergenden Sein, also ein Name für das Geschehen des Seins selbst.

Eine Auslegung des Heideggerschen Geschichtsverständnisses führt unausweichlich zu demselben Resultat, denn im Geschehen der Geschichte sind dieselben Mechanismen wirksam wie im Geschehen der Wahrheit: nämlich die eines sich entbergenden und darin verborgen bleibenden Seins. Die Geschichte ist für Heidegger erklärtermaßen das Geschick oder als "Schickung" verstandenen Lichtung des Seins. "Geschichte" ist somit der andere Name für "Wahrheit"; beide sind

jeweils anders sich zeigende Gestalten der Unverborgenheit des Seienden. Die Unverborgenheit des Seienden läßt sich so als Spielraum des sich verborgenden Seins verstehen, in dem die konkrete Geschichte als solche gelegen sein soll. Die "Konkretheit" entspringt dabei gleichsam der unmittelbaren, obwohl verborgenen Anwesenheit des Seins als Ursprungs.

Wir wollen im folgenden das Problem der Unmittelbarkeit am Leitfaden der "Geschichte" verfolgen, trotz der Tatsache, daß das Resultat dieser Erörterung, "Geschichte" sei das Sein selbst, schon von vornherein zu sein scheint. Es empfiehlt sich, Heideggers Ausführungen durchzugehen, da gerade in ihnen die unterschlagenen Wege der Vermittlung seines "neuanfänglichen" Denkens des Seins erneut ans Licht treten. Eine nähere Einlassung kann dann deutlich machen, wie komplex das "einfache" Ursprungsdenken des Seins ist und wie verbindlich die politische Realität für dieses Denken ist, über die es sich als vermeintlich neutral urteilendes Denken zu erheben versucht, als entstamme es selbst nicht dieser Realität.

Es ist für das Problem der Vermittlungslosigkeit des geschichtlichen Geschehens bei Heidegger charakteristisch, daß er nach immer neuen ontologischen Gestalten dieses Geschehens sucht, die die Unmittelbarkeit von Sein in dessen "Lichtung" bezeugen. So greift er in späten Jahren erneut nach dem Begriff der Zeit, der aber nun mit neuen Voraussetzungen ins ontologische Spiel des Seins gebracht wird. "Zeit" ist für den späten Heidegger nicht mehr Sinn von Sein, sondern eine Gestalt der Seinslichtung, durch die Heidegger das Thema "Geschichte" näher vergegenwärtigen zu wollen scheint. In der "Zeit" liegt anscheinend diejenige Dimension vor, die den ontologischen Charakter der Geschichte als einer dem Sein angehörenden leichter zum Vorschein bringt als irgend ein anderes Moment aus dem Umkreis des Ontischen.

Schon dieser Umstand läßt vermuten, daß Heideggers Zeitbegriff im Laufe seiner Denkentwicklung, in der das Thema "Zeit" eigentlich verloren gegangen war, eine tiefgreifende Verwandlung erfahren haben muß und nicht mehr auf die Verhältnisse in "Sein und Zeit" zurückzuführen ist. Heidegger bestätigt das ausdrücklich²⁹. Deswegen

kann keineswegs angenommen werden, daß Heidegger mit dem Rückgriff auf die Zeit, der 1962 mit der Absicht unternommen wird, den geschichtlichen Sinn von "Sein" näher in den Griff zu bekommen, eine ebenso radikale Neuinterpretation von "Sein" anstrebt wie schon einmal im Jahre 1927. Denn was in dem Vortrag "Zeit und Sein" zur Geltung kommt, ist genau das Gegenteil der Position von damals: die Ausführungen über "Zeit" sind dort völlig abhängig und geprägt von der durchgreifenden Idee des ("sich schickenden") Seins. Die Veränderung gegenüber "Sein und Zeit" ist jedoch höchst ambivalent.

Denn wiewohl Heidegger 1927 bemüht war, das "Sein" als "Zeit" auszuweisen, war schon damals die Intention der Ontologisierung des leitenden Sinngedankens in der Idee einer transzendentalen Apriorität des "fundamentalontologischen" Zeitsinns von Sein klar profiliert. Nahezu vierzig Jahre danach zeigt sich der formale apriorische Zug der Zeit als der Grundcharakter der Heideggerschen Seinsidee, während die Zeit selbst als ehemaliger "Inhalt" der Rede vom "Sinn des Seins" nicht mehr in Heideggers ontologische Rede hineingehört. Mit anderen Worten, man kann bei Heidegger im Hinblick auf "Zeit" eine eigentümliche Ideenspaltung beobachten: die Zeit, die in der Frühphase auf ontologischer Ebene hatte ausgelegt werden sollen, erscheint in der Spätphase auf der ontischen Ebene, nachdem sie auf Umwegen - durch eine Verlagerung des Schwerpunktes auf Begriffe wie "Wahrheit" oder "Nichts" - aus dem ontologischen Schema der Apriorität herausgelöst worden war. Der ontologische Status der Ursprünglichkeit bleibt bei Heidegger nun einem inhaltlich unbestimmten Sein vorbehalten. Heidegger fragt nicht mehr nach dessen Sinn, sondern erörtert Gestalten seiner Selbstlichtung. In diese gehört auch die "Zeit".

Ähnlichkeiten zwischen der frühen und späten Zeitauffassung bestehen deswegen nur auf ontischer Ebene. So hat Heideggers Ausgang von der ontischen Verfassung des Daseins, die er in "Sein und Zeit" als "Zeitlichkeit" faßt, eine Nähe zur Position von 1962, insofern beide Male die Zeitlichkeit vom "vulgären" Zeitverständnis als "Nacheinander der Jetztpunkte" abgehoben werden müsse. Der eigentliche

Zeitsinn sei, so meint Heidegger 1962, nur dann ausweisbar, wenn die sogenannte Gegenwart nicht als "ewige Gegenwart", sondern als "jähre Weile" bzw. als jeweiliges Anwesen des Seienden verstanden werden. Dieser radikal erscheinende Ansatz, nach dem man annehmen würde, die Zeit reiche für Heidegger erneut ins Vorfeld der Gegenwart, d.h. in das Sein selbst, ist jedoch irreführend, denn die Zeit wird hier ziemlich eindeutig, wenn auch nicht völlig explizit, mit einer Zeit des Seienden identifiziert. Sie ist nämlich, so viel ist eindeutig, in der Lichtung des Seins situiert, als dessen ontische Konkretion. Sie ist eine Art Zwischenstufe, die Heidegger selbst freilich nicht ausdrücklich so nennt, zwischen Sein und Seiendem. "Zeit" erweist sich als "konkrete", weil ontisch-weltliche Form der Seinsschickung, in der das Sein als "Ungrund" des Seienden überhaupt thematisch werden kann. Sie wird somit in Heideggers Sicht zur Form der Geschichte des Seienden, in der der nicht subjektive, sondern seinsmäßige Ursprung dieser Geschichte am besten zum Vorschein kommt.

Heideggers Vollzug der Identifikation der "Zeit" als solcher mit einer Zeit des Seienden bedeutet nicht einfach eine Reduktion der Zeit auf ein Seiendes, sondern den Versuch, die Zeit als den weitesten ontischen Horizont des Seienden im Ganzen verstehen zu lassen. Die genannte Identifikation geschieht deswegen auf dem Umweg über die "Schickung" als das "Sichgeben" des Seins in den ontisch gelichteten "Zeitraum", den Heidegger nun erneut im frühgriechischen $\epsilon\omicron\tau\iota$ zu erkennen glaubt. Er erinnert im Vortrag "Sein und Zeit" ausdrücklich an den "Brief über den Humanismus", wo er noch sagte: "Das $\epsilon\omicron\tau\iota$ $\gamma\alpha\rho$ $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ des Parmenides ist heute noch ungedacht", und vermerkt 1962 folgendes dazu: "In dem $\epsilon\omicron\tau\iota$ verbirgt sich das Es gibt" (ZSD, 8). "Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, ein solches Geben nennen wir das Schicken" (ebd.). Dieses "Schicken" gewährt laut Heidegger das "ist" eines jeweiligen Seienden als seine "jähre Weile". Deswegen heißt es von "Sein" und von "Zeit" identisch, aber irreführend, folgendermaßen: "Sein ist nicht, Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen" (ZSD, 6) und "Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit" (ZDS, 16). Diese vorbereitenden Äußerungen über die Nähe von Sein und Zeit führen auf die Aussage hinaus, daß die Zusammengehörigkeit von

Sein und Zeit im "Ereignis" stattfindet (ZSD, 20). Doch die Uneindeutigkeit dieses Verhältnisses kommt erst an folgender Stelle völlig zum Ausdruck: "Sein, Anwesenlassen, geschieht im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis." (ZSD, 22f.) Die Parallelität der Aussagen über "Zeit" und "Sein" darf nun nicht darüber hinwegtäuschen, daß Zeit und Sein nicht auf derselben Auslegungsebene gedacht werden: Sein "geschieht" als Anwesenlassen, Zeit wird im Ereignen "gereicht". Ihr Verhältnis besteht im "Reichen" des Seins und im "Gereichtsein" der Zeit, im "Schicken" "Geschickten", was Heidegger mit dem letzten Satz "Zeit und Sein ereignet im Ereignis" noch zu vereinheitlichen versucht.

Heideggers Rede von der Zeitlichkeit als dem Grundcharakter des Seienden im Ganzen zeigt sich nun im Rückblick auf seine Denkphasen auf zweierlei Weise. In "Sein und Zeit" stellt sie konkrete Formen des Daseins dar, durch die Zeit als transzendentaler Sinn von "Sein" thematisch werden soll. Am Ende, vermittelt durch die "Kehre", fällt Zeit nicht auf derselben (ontologischen) Auslegungsebene mit "Sein" zusammen, sondern wird selbst eine **Weise seiner** Entbergung ins Ontische. Heidegger meint ausdrücklich und eindeutig genug, die Zeit sei die zeithafte Anwesenheit des Seienden, das "seine Zeit hat", weil sie ihm gleichsam "gegeben" wird. Das Seiende ist sowenig wie das Sein selbst "in der Zeit", es wird als "Zeitliches" "geschickt". Nur so kann Heidegger behaupten, das Sein sei "durch Zeit, durch Zeithaftes" bestimmt (ZSD, 3), ohne es mit der ontischen Sphäre zu verwechseln. Sie ist dagegen ein Spielraum von Ereignissen, durch die das Sein seine Anwesenheit in der zeithaften, "jahren" Weile des Seienden zum Vorschein kommen läßt. Das Sein lichtet sich im Zeitraum der "Ereignisse":

Mit dem Wort Zeit meinen wir aber nicht mehr das Nacheinander der Jetztfolge, Demnach besagt Zeit-Raum auch nicht mehr nur den Abstand zwischen zwei Jetztpunkten der gerechneten Zeit ... Zeit-Raum nennt jetzt das Offene, das im Einander-sich-reichen von Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart sich lichtet. (ZSD, 14 f.)

Als ein "gelichteter Raum" kann die Zeit nun nicht ein Seiendes unter allem übrigen Seienden sein, sondern erst auf der Ebene des Seienden im Ganzen ausgelegt werden, nämlich als eine Art "Gebendes", das selbst "gegeben" wird. Heidegger erklärt:

Somit erscheint die eigentliche Zeit als das Es, das wir nennen im Sagen: Es gibt Sein. Das Geschick, darin es Sein gibt, beruht im Reichen von Zeit. (ZSD, 18)

Anschließend heißt es aber in Form eines direkten Widerrufs des soeben Gesagten, als wollte Heidegger ein folgenreiches Mißverständnis verhindern:

Erweist sich durch diesen Hinweis die Zeit als das Es, das Sein gibt? - Keineswegs. Denn die Zeit bleibt selber die Gabe eines Es gibt, dessen Geben den Bereich verwahrt, in dem Anwesenheit gereicht wird. (Ebd.)

Diese Bemühung Heideggers, das Mißverständnis einer Identifikation von "eigentlicher Zeit" und vom Sein abzuweisen, entdeckt unversehens ein Mißverständnis, auf dem seine Rede vom Sein prinzipiell beruht. Die zwei zuletzt genannten Zitate sind nämlich, sofern festgestellt werden konnte, die einzige und deswegen unersetzliche Stelle in Heideggers Werk, wo plötzlich klar wird, daß er mit einem doppelten Seinsbegriff operiert, ohne sich selbst darüber Rechenschaft abzulegen. Dieser Umstand ist aber auf seine Vorsokratiker-Interpretation zurückzuführen, in der der Ursprung dieser Heideggerschen "Doppelzüngigkeit" liegt.

Das "Sein", das im vorletzten Zitat ein "Geschick", "darin es Sein gibt", genannt wird, und "das im Reichen von Zeit beruht", ist nicht das sich entbergend-entziehende Sein, sondern ein Sein als Anwesenheit, in dem nun die Zeit als eigentlicher Charakter eines Seins situiert wird. Diese Ambiguität im Begriff des Seins die seit der Veröffentlichung der "Einführung in die Metaphysik" anhält, d.h. seit Heidegger versucht, das ursprüngliche Sein als Aufgehen der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ in die Entborgenheit des $\tau\omicron\nu$ einheitlich zu verstehen, wird zwischenzeitlich mit der Rede von der Anwesenheit des Seienden als dessen "jähre Weile" im Anaximander-Aufsatz Heideggers zwar verdeckt, aber dann mit Ausführungen über die "eigentliche" Zeit als Gabe eines Seins wieder aufgedeckt, das nicht mit dem als Anwesenheit des Seienden gedachten "Sein" identisch ist. Das "eigentliche" Sein zeigt sich in diesem späten Heideggerschen Aufsatz über die Zeit als ein von der Zeit selbst nicht ergriffenes, sich entziehendes ontologisches Residuum eines ontisch neutralen und daher unbestimmbaren "Grundes". Dieses Residuum verrät nun eindeutig, daß Heidegger,

ohne es selbst zu wollen, an der alten metaphysischen Denkweise teilhat, was wir vorhin im Arkhe-Schemaseines Seinsbegriffs ausfindig gemacht haben. Jetzt kann der Spielraum dieser Denkweise noch genauer loziert werden: nämlich in der Spannung zwischen dem Sein als einem sich entbergenden Verborgenen und dem Sein als schlechthinniger Entborgenheit in der Anwesenheit des Seienden. Das letztere "Sein" ist die Lichtung selbst, das εὖν, das sich bei Heidegger jetzt als "Zeit-Raum" zeigt, und nicht das im Entzug bleibende, die Lichtung gewährende, weil sich in sie gebende Sein. Dieses Sein geht nun anscheinend selbst über das "Ereignis", in dem es sich "ereignet", hinaus.

Dieser doppelte Gebrauch des Wortes "Sein" beruht auf der bereits anerkannten Koppelung der Heraklitischen φύσις mit dem Parmenideischen εὖν. Auch im vorliegenden Zusammenhang von "Zeit und Sein" ist diese Äquivokation daher nicht überraschend oder unvermittelt. Die Diagnose einer Äquivokation ist aber problematisch als Fazit aus den vielfältigen Heideggerschen Versuchen, das "Sein" immer wieder neu zu beleuchten. In diesem Kontext zeigt sich Heideggers Rede vom "Sein" als "gelichtetem Zeit-Raum", in dem sich die "jähle Weile" des Seienden als Charakter seiner Anwesenheit abspielt, als Versuch, die Parmenideische Seinsthese für seine eigene Philosophie des Seins so zu retten, daß er sie im Rückgriff auf ein in die schlechthinnige Entborgenheit sich erst lichtendes Sein "korrigiert". So wenig diese Korrektur auch in Parmenideischer Sicht möglich ist, so folgenreich ist sie im Hinblick auf Heideggers eigene Ziele (gleichgültig, ob mit ihnen die Spielregeln der historisch orientierten philologischen Interpretation verletzt sind oder nicht). Heidegger merkt offensichtlich nicht, daß seine Fixierung auf das Parmenideische εὖν die Ursache dafür ist, daß er das Zeitthema nicht mehr mit der Radikalität aufgreifen konnte, wie ursprünglich beabsichtigt.

Heidegger scheint zwar eine Antwort auf den Vorwurf der Verkopplung zweier sich widersprechender Denkentwürfe zu haben, wenn er sagt, die anfänglichen Philosophen hätten das Selbe gedacht, aber vielleicht nicht das Gleiche sind. Diese Lösung ist jedoch nur scheinbar, denn sie ließe einen Unterschied zwischen Heraklit und

Parmenides nur auf der ontischen Ebene zu, während für Heidegger beide auf der ontologischen Ebene, wie bereits gezeigt, das "Selbe" als das "einende Eine" gedacht hätten, das sich nicht mit dem Seienden als solchen vertauschen lasse. Heidegger löst damit den vermeintlich ontischen Unterschied des Ungleichen in der ontologischen Selbigeit des "Einen" auf und stellt so die "ontologische Differenz" als nicht traktablen Bereich des sich entziehenden Seins hin. Der springende Punkt bei den zwei großen Vorsokratikern liegt indessen gerade in ihrer Ungleichheit, denn für das ursprüngliche archaische Denken ist - wie Heidegger selbst annimmt - die unterschiedliche Aussage (oder auch das einzelne Wort) der sozusagen "angesprochenen" Sache aufs engste verpflichtet, und hätten die ersten Denker in der Tat das "Selbe" gedacht, so hätten sie gemäß ihrer Verpflichtung auf die Sache des Denkens auch das "Gleiche" sagen müssen.

Heidegger wird selbst seiner hermeneutischen Methode untreu, wenn er die augenscheinliche Diskrepanz zwischen dem vermeintlich "Selben" des Denkens und dem "Ungleichen" der Aussage betreffenden Philosophen für belanglos erfindet. Denn das Ungleiche des Parmenideischen Denkentwurfs zeigt sich im Hinblick auf Heraklits Lehre als ein Nicht-Selbes schon darin, daß Parmenides die Zeit aus seiner Seinsthese vollkommen ausschließt. Heidegger ignoriert diesen Umstand und korrigiert Parmenides stillschweigend dahingehend, daß er mit Hilfe des ersten Fragments des Anaximander im *eov* als solchen (als gäbe es nicht ein unterschiedliches *eov* für Anaximander und Parmenides) den Grundzug der "jähren Weile" sieht. Er liest dadurch nicht nur den einen für Parmenides nicht bestehenden Zeitsinn in dessen Idee von "Sein" hinein, sondern sichert sich für einen Begriff des "Seins" im Sinne der schlechthinnigen Entborgenheit des Seienden im Ganzen ab, die mit keinem "innerweltlichen" Seienden zusammenfällt. Das ist das "Sein" als gelichteter "Zeit-Raum", in dem die Vielfalt des Seienden "versammelt" wird und als Ganzheit des Seienden ("Welt") thematisch werden kann.

In diesem Seinsbegriff liegt, ohne daß Heidegger das bemerkt hätte, die Grenze seines Zeitbegriffs. Die Zeit führt in Heideggers Interpretation nicht über faktische Anwesenheit hinaus und kann trotz Heideggers ursprünglicher Intention nicht radikaler verstanden werden denn

als nur anderer Name für die triviale "Vergänglichkeit" des weltlich Seienden. Das können auch die sorgfältig gewählten Ausdrücke wie "Weilen", "Verweilen", "jähle Weile", "Je-weiligkeit" des Seienden nicht zudecken. Über die Zeit hinaus ragt oder von ihr noch unberührt bleibt das sogenannte "ursprüngliche Sein", das sich in Heideggers Sicht jenseits der Grenze der ontologischen Differenz verbirgt. In diesem zweiten Seinsbegriff Heideggers "verbirgt sich" Heraklits Physis, die somit zum metaphysischen Residuum des Heideggerschen "neuanfänglichen" Denkens und Reden von "Sein" geworden ist. Der komplexe panhermeneutische Zeitsinn der Physis zerfällt bei Heidegger in ein sakrosanktes Ontologem und ein globales "Ontisches" unter dem Namen "Zeit-Raum". Dadurch hat die tiefgreifende zeithaft strukturierte Perspektivität des Heraklitischen Denkentwurfs ihren weltimmanenten und komplexen Charakter eingebüßt; ihm kann vom Standpunkt eines sogenannten Seinsdenkens nicht mehr Rechnung getragen werden. Auch von Heideggers Position aus nicht, da sie im Hinblick auf Heraklit auf einer höchst reduzierten Basis beruht: nämlich der der "Wahrheit". Damit fällt Heidegger aber hinter seine für die Phase von "Sein und Zeit" charakteristische Intention, die Zeit als den Sinn der ontologischen Rede von "Sein" herauszustellen, zurück genauso wie hinter Heraklits Rede von der Physis.

Dieses Wort dient Heidegger einzig und allein dazu, seine Denkfigur von einem "verbergenden Entbergen" des ursprünglich, d.h. ursprünglich verstandenen Seins zu legitimieren. Erst vermittelt dieses Wortes konnte Heidegger seine Idee vom "Sein" von der des Parmenideischen zeitlos "in sich und bei sich liegenden" Seiendseins unterscheiden und sie unter dem Aspekt eines ontologisch ausweisbaren "Geschehens" darlegen. Das Wort "Sein" steht bei Heidegger für einen sich in dieses Geschehen "einlassenden" Ursprung, dessen Ergebnis" die ontische Lichtung des "Zeit-Raums" ist, in dem "Sein" als schlechthinige Anwesenheit besteht. Die Zeit ist somit nur im Horizont dieses "Seins" zu suchen und nicht im Jenseits der ontologischen Differenz, wo der Ursprung des "geschicklichen" Seinsgeschehens liegt. Die Zeit gehört deswegen nur noch in die "Historie" des Seienden, worunter vorzugsweise der Mensch verstanden wird.

Die Veränderung im Status der Zeit vom transzendentalen Sinn des Seins zu einer Weise der Lichtung des unergründbaren Ursprünglichen läßt sich noch eindeutiger am Statuswandel des Menschen als des nach wie vor bevorzugten Seienden unter allem Seienden aufzeigen. Die Hermeneutik des fragenden Daseins ist jetzt vom Ort des sinnempfangenen Hüters der Ansprache des Seins her bestimmt:

Der Mensch innestehend im Ausgang von Anwesenheit, dies jedoch so, daß er das Anwesen, das Es gibt, als Gabe empfängt, indem er vernimmt, was im Anwesenlassen erscheint. Wäre der Mensch nicht der stete Empfänger der Gabe aus dem "Es gibt Anwesenheit", erreichte den Menschen nicht das in der Gabe Gereichte, dann bliebe beim Ausbleib dieser Gabe Sein nicht nur verborgen, auch nicht nur verschlossen, sondern der Mensch bliebe ausgeschlossen aus der Reichweite des: Es gibt Sein. Der Mensch wäre nicht Mensch. (ZSD, 12 f.)

Das Verhältnis zwischen dem Sein und dem Menschen als "Geben" und "Empfangen" erklärt Heidegger unter dem Aspekt des Zeitthemas dann folgendermaßen: "Anwesenheit besagt: das stete, den Menschen angehende, ihn erreichende, ihm gereichte Verweilen" (ZSD, 13). Der Mensch wird für Heidegger dadurch "zeitlich", daß ihm Zeit gereicht wird. Er ist im Zeit-Raum seiner "vorräumlichen" Ortschaft, die jegliches "Wo" in der Welt sowie die Welt als ein Ganzes erst ermöglicht, weil sie Ort der Seinslichtung ist (ZSD, 16).

Als solche "Ortschaft", die das "Geviert" der Welt vierdimensional strukturiert, rückt die Zeit endgültig und unwiederbringlich in die Sphäre des Ontischen, wo der Mensch, die Zeit als Gabe des Seins empfangend, verweilt. An diesem Status der Zeit ändert nichts die Tatsache, daß der Mensch sich laut Heidegger zum Sein nicht vermittelt dieses oder jenes Seienden, sondern durch "seine" Zeit verhält, die über das Seiende als solches hinausragt. Sie ragt nämlich auch über den Menschen hinaus. Wie dieses Verhältnis zwischen dem Menschen und der Zeit aussieht, zeigt paradigmatisch die folgende Stelle:

Zeit gibt es nicht ohne den Menschen... Ist der Mensch der Geber der Zeit oder ihr Empfänger?... Die eigentliche Zeit ist die ihr dreifältig lichtendes Reichen einigende Nähe von Anwesen aus Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft. Sie hat den Menschen so erreicht, daß er nur Mensch sein kann, indem er innesteht im dreifachen Reichen und aussteht die es bestimmende verweigernd-vorenthaltende Nähe. Die Zeit ist kein Gemächte des Menschen, der Mensch ist kein Gemächte der Zeit. Es gibt hier kein Machen. (ZSD, 17)

Darin, daß es "hier kein Machen gibt", liegt die Erklärung dafür, daß sowohl Zeit als auch Mensch in die Schickung des Seins gehören, und zwar so, daß der Mensch mit der Zeit als Gabe "beschenkt" wird. Zeit und Mensch entstammen somit einer Geschichte, in die sie zwar wesentlich gehören, aber sie selbst gehört ihnen nicht. Dieses Verhältnis überträgt sich sogar auf das Verhältnis von Zeit und Mensch: der Mensch "hat" seine Zeit, indem sie ihn erreicht (weil sie ihm "zugereicht" wird). Die Geschichte des Menschen ist somit die der Zeit und nicht die des Seins, und kann nur noch als "Ontologie" betrachtet werden. Ob das im direkten oder übertragenen Sinne verstanden wird - etwa als hermeneutisches Deuten der Zeichen der zeithaften Anwesenheit des Seins -, ändert nichts an der Sache.

Die Ausschaltung des Menschen aus der Geschichte des Seins kann nicht mit Aussagen wie Zeit gebe es nicht ohne den Menschen, neutralisiert oder wiedergutmacht werden, denn der unwiderrufliche Sinn dieser Aussage ruht bei Heidegger auf festen Grundlagen. Sie ist nämlich nur eine Umformulierung der Rede vom "Gebrauchtsein" des Menschen durch das Sein, die ihre eindeutige Explikation im Anaximander-Aufsatz gefunden hat. Laut Heidegger ist der Mensch, indem er "seine" Zeit empfängt, "zeitlich" und nicht in der Zeit seiend. Das wird konkret im "Sterben" des Menschen bestätigt. Dies ist die Antwort des Heidegger der späten Phase auf ein Problem, das die frühen Analysen mit dem "Sein zum Tode" bewältigen wollten³⁰. Die Thematisierung der Zeit reichte "Sein und Zeit" zufolge so weit, wie in ihr eine Auszeichnung des Menschen zu erkennen ist, nämlich bis zum "Sein zu Tode", das sich als "Sterben" vom "Verenden" der Tiere unterscheiden soll. Mit anderen Worten: die Zeit gehört dem Menschen insofern an, als er seinen Tod hat. In diesem Resultat stimmen Heideggers späte und frühe Philosophie "der Zeit des Daseins" fast völlig überein, mit dem Unterschied, daß das Transzendente, das den Menschen als Wesen überragt, jeweils anders betitelt wird: "Zeit" oder "Sein". Es handelt sich bei Heidegger um eine nicht von ungefähr wiederholte philosophische Diagnose der Sterblichkeit des Menschen, die aber als ohnehin bekannte "condition humaine" philosophisch kaum noch fruchtbar sein kann.

Es wäre gleichwohl falsch, Heideggers eigentliche Intention in dieser Trivialität sehen zu wollen, auch wenn sie als eine Sackgasse seines späteren Philosophierens erscheint. Die Bestimmung des Menschen als eines "Zeitlichen" ("Sterblichen") bedeutet für Heidegger im Wesentlichen die Bestimmung der Grenze des Menschen in der Welt, in der er sich anmaßend als Verfügender verhält. Der eigentliche Charakter dieser Existenzweise zeigt sich für Heidegger daran, daß die eigentliche Zeit nicht dem Menschen angehöre, sondern daß es die Zeit als "Reichen des vierdimensionalen Bereiches" gebe (ZSD, 17), d.h. als "Zeit-Maß" des "Gevierts", der Welt des nicht verfügenden und nicht gewalttätigen Menschen samt der ihm gebührenden Seinsgeschichte. Damit kommt Heidegger aber kaum an sein noch in SuZ gestecktes Ziel heran, das darin bestand, die "Geschichte" als ontischen Bereich des Menschen ontologisch in der Zeit als dem Sinn von Sein zu fundieren. Beim späten Heidegger ist genau das Gegenteil der Fall: nicht die ontische Geschichte wird in der ontologisch gedachten Zeit fundiert, sondern umgekehrt, die Zeit als gelichteter Zeit-Raum der Seinsschickung wird als Gabe bzw. als Ergebnis einer eigenartig gedachten Geschichte **des** Seins begründet. Die "Geschichte" des Ontischen kann dann nur noch mit Anführungszeichen geschrieben werden, wenn sie doch bloß als "Historie" oder genauer als "Chronologie" geschrieben. Diese Umkehrung beruht darauf, daß sowohl der Zeitbegriff als auch der Begriff der Geschichte bei Heidegger eine tiefgreifende Wandlung erfahren haben. Die Geschichte ist nicht mehr die vom Menschen selbst entworfene Weise seiner Existenz, sondern eine ihm aus der Schickung des Seins zukommende Weise des "Geschicks", das er nun im nachhinein als "Historie" oder als "Chronologie" schreiben kann. Anstelle der Kategorie Geschichte tritt jetzt die ontische Zeit als Gabe des sich lichtenden oder schickenden Seins, so daß das unter "Geschichte" Gedachte terminologisch wie auch sachlich im Wort "Geschick" aufgeht. Wenn Heidegger dann noch erklärt, ein Anschluß an "Sein und Zeit" sei von der späteren Position her nicht mehr möglich gewesen (ZSD, 91), nimmt er nicht Bezug auf das gewandelte Verständnis von "Geschichte" und "Zeit", sondern lediglich auf die gewandelte Position des Menschen, der die Geschichte nicht aus seiner Existenz entwirft.

Mit dieser Aussage vermeidet es Heidegger im Grunde, die richtige Erklärung für die Wandlungen, die sich im fundamentalen Bereich bei ihm ergeben hatten, zu liefern. Die Veränderung des Status des Menschen ist in dieser Hinsicht nicht aufschlußreich genug, denn der Mensch wird in der einen oder anderen Form - als geworfenes Dasein oder als gebrauchter Hirte - ständig umgangen. Was Heidegger de facto tut, ist, den Mechanismen der Vermittlung von Geschichte, in die auch der Mensch gehört, aus den Wegen zu gehen. Die eigentliche Geschichte ist für Heidegger schon "dadurch" Geschichte, daß sie (als) **Geschehen des Seins** ist. Sie heißt deswegen "Schickung" und entzieht sich schon im Namen jeglicher Vermittlungsmöglichkeit durch den Menschen, es sei denn, man hätte in ihr selbst eine Vermittlungsgestalt **des Seins** zu sehen. Heidegger hat aber weder in der "Geschichte" noch in der "Wahrheit" Formen der Vermittlung gesehen; er kennt lediglich die hermeneutisch sich anbietenden "Als" des sich lichtend-entziehenden unergründlichen, weil ursprünglichen Seins. Nur durch solche ontologische Rede vermochte Heidegger ein "Zutun" des gewalttätigen Subjekts am Seinsgeschehen zu verhindern; die hermeneutisch konstituierten "Als" der Seinslichtung sind gedacht als solche, die sich einer Deutung durch das "Subjekt" entziehen. Sie geben sich lediglich als Zeichen auf.

3. Zur Kritik der ontologischen Unmittelbarkeit

(Mit einem Exkurs zu Adornos Heidegger-Kritik)

Die Unmittelbarkeit bzw. die Vermittlungslosigkeit als Grundcharakter des Wahrheitsgeschehens sowie der unmittelbare Geschichtscharakter der Schickung sind bei Heidegger Auswirkungen einer als unmittelbar-neutral gedachten "Alleinständigkeit" des Seins. "Das Sein ist es selbst", heißt es im "Humanismusbrief" (WM, 328). Diese unmittelbare, im Hinblick auf ontische Zwecke neutrale Auf-sich-selbst-Bezogenheit des Seins nennt Heidegger indessen "Ursprünglichkeit", weil er sie nicht "relativ" bzw. "ex negativo" aus dem Ontischen, sondern aus dem Sein selbst herleitet. Auf diese Weise bewirkt Heidegger eine Situation, in der es kaum berechtigt ist, von Vermittlung zu reden, die

für ihn denn auch überhaupt nicht thematisch ist. Sie kommt nur indirekt als Problem dadurch zum Vorschein, daß Heidegger sie mit dem Begriff "Ursprünglichkeit" zu umgehen versucht. Er versteht seine Denkwege nicht als Wege der Vermittlung, sondern als Versuch, der Ansprache des Seins zu entsprechen. Ursprünglichkeit und Vermittlung sind für ihn nur verschwiegenermaßen Gegensätze, denn er versteht "Ursprünglichkeit" nicht als "Vermittlungslosigkeit".

Wir haben zu zeigen versucht, daß das "ursprüngliche" bzw. "erstanfängliche" Bild des Seins bei dem Vorsokratiker Parmenides auf einen Vermittlungskontext des "Seins" verweist und haben daher von einer "ursprünglichen Situation" des Denkens gesprochen, in der sich das "Ursprüngliche" als ein vielfach Vermitteltes erweist. Dieselben Vermittlungsmechanismen, die wir im archaischen Denken bei Heraklit und Parmenides ausfindig gemacht haben, sind auch in Heideggers "neuanfänglichem" Seinsdenken wirksam, und zwar "contre coeur", wie sich Adorno, Heideggers größter Kontrahent, ausdrückt. Wir werden die nun folgende Auseinandersetzung mit Heideggers Anspruch auf Ursprünglichkeit unter Berücksichtigung von Adornos Heidegger-Kritik in der "Negativen Dialektik" führen³¹.

Adorno geht in seiner Kritik davon aus, daß der grundlegende Fehler Heideggers der Versuch sei, das "Sein" als Sein herauszustellen. Er sieht darin nicht nur einen sich erneuernden Archaismus (ND, 7B), sondern auch den absoluten Mangel an Vermittlung eines Denkens, das nach all der geschichtlichen Erfahrung den Anspruch erhebt, einen Begriff als Sache selbst zu legitimieren³². Dieser plausible Vorwurf beruht jedoch auf einem kritischen Punkt, nämlich auf dem mißverständlichen Sinn von Adornos Annahme, der Mangel an Vermittlung sei ein Zeichen der schlechthinnigen "Hypostasierung" des Seins in ein objektiv-ontologisch gedachtes "An sich". (Vgl. ND 7B, 84, 88 u.a.) Obwohl nun gerade darin die schwächste Seite der Kritik Adornos an Heidegger liegt, so ist sie nichtsdestoweniger interessant, liegt in ihr doch viel mehr, als in ihr ausdrücklich wird. So überrascht es nicht besonders, daß in der Folge Adornos Diskussion zum

Stein des Anstosses und zum Gegenstand der Mißverständnisse geworden ist³². Aus der Art und Weise, wie Adorno die "Hypostase" des Seins bei Heidegger aufdeckt, wird deutlich, daß er darunter den Prozeß der Ausbildung der Seinsidee bei Heidegger versteht; den methodischen Ursprung dieser Idee dürfte er mißverständlich in ihrem schlechthin ontologischen Charakter gesehen haben. Diese Umkehrung bei Adorno ist bislang so gut wie verkannt geblieben, einerseits weil Adorno selbst keinen Aufschluß darüber gibt und andererseits weil seine Kritik an Heidegger nicht gründlich auf ihre eigenen Voraussetzungen hin geprüft wird. Diese Vermutung legen nicht nur einzelne Stellen nahe, sondern der ganze Aufbau seiner Argumentation; in ihr rückt eindeutig das Methodische des neuen Seinsdenkens in den Vordergrund. Adorno schreibt etwa folgendes:

Schon der Husserlsche Wille, anstelle der *intentio obliqua* die *intentio recta* zu setzen, den Sachen sich zuzuwenden, hatte etwas davon. (ND, 69)

... Absoluta nicht mehr zu setzen oder sie zu konstruieren, sondern rezeptiv, in einer an dem positivistischen Wissenschaftsideal gebildeten Haltung hinzunehmen und zu beschreiben. Dadurch wird das absolute Wissen abermals, wie bei Schelling, intellektuelle Anschauung. Man hofft, die Vermittlungen zu durchstreichen, anstatt sie zu reflektieren ... Kritik des Kritizismus wird vorkritisch. (ND, 70)

Den Schlüssel des Heideggerschen Seinsdenkens sieht Adorno somit in dessen Verbindung mit Husserl; dabei bezieht er sich nicht nur auf den frühen Heidegger, sondern auch auf seine spätere Rede vom Sein, wenn auch Heidegger sich von seinen phänomenologischen Bindungen ausdrücklich distanziert hatte. Für Adorno, der Heideggers Kehre nicht besonders berücksichtigt, wird aber gerade die für die Phase der Kehre charakteristische Idee des Seins zum eklatanten Beispiel der ontologischen Hypostase. Er zeigt nicht genauer, wie die genannte "Hypostase" zustandekommt, hält sie vielmehr gleichsam als einen apriorischen Befund fest und findet in Heideggers Texten immer neue Belege dafür. So kommt es nur indirekt zum Vorschein, daß diese "Hypostase", die sich innerhalb Heideggers Denkentwurfs als eine ontologische zeigt, auf methodischen Voraussetzungen beruht, so etwa im Satz, daß Heidegger die "Husserlsche Doktrin von der kategorialen Anschauung oder Wesensschau supponiert" (ND, 77). Der Weg von der "Supponierung" der Wesensschau zu einer ontologi-

schen "Hypostase" des Seins dürfte in Adornos Rekonstruktion über eine "Kontamination" des Denkens "mit der Wissenschaft" führen; in der Tat wirft Adorno ganz im Gegensatz zu den Vorwürfen des Irrationalismus und der Unwissenschaftlichkeit, die Heidegger von allen Seiten hören mußte, Heidegger eine "dogmatische Verwissenschaftlichung" der Denkweise vor, die in seiner ontologischen Lehre vom Sein ihren Niederschlag gefunden haben soll³⁴.

Adornos Diagnose des Ursprungs der Seinshypothese bei Heidegger scheint so nah an die Verhältnisse in dessen Denken heranzukommen, daß sein, Heideggers, offensichtlicher, aber schwer zu greifender Fehler präziser diagnostiziert werden kann. Adornos Ausführungen zeigen ganz deutlich, daß die "Hypostase" des Seins bei Heidegger methodischen Ursprungs ist, aber er selbst hält sie für eine ontologische und behandelt sie so, ohne zu sehen, daß sie auch innerhalb des Heideggerschen Denkens einen methodischen Charakter hat. Deswegen unterläuft Adorno unkritisch die Annahme, Heidegger hätte die Idee des Seins unabhängig und völlig abseits von Seienden gedacht³⁵, was dann in der Frankfurter Schule zum Grundstein der Auseinandersetzung mit Heidegger geworden ist und unter dem Titel "Heteronomie des Seins" angeprangert wurde. Diese Treue gegenüber dem Meister ist indessen ein Zeugnis dafür, daß nicht nur Heidegger, sondern auch Adorno selbst falsch verstanden wird, übersieht man doch, daß Adornos Heidegger-Kritik mehr unterstellt als sie dartun kann. Adorno überzieht nämlich seine durchaus plausible Aufwelsung der methodischen Voraussetzungen des Heideggerschen Seinsdenkens ins Ontologische. Das sieht man daran, daß er dem methodischen oder auch hermeneutischen Charakter der Heideggerschen Idee von Sein nicht mehr Rechnung trägt, sie vielmehr als klassisches Beispiel eines metaphysischen Grundbegriffs behandelt. Adorno sieht mit anderen Worten nicht, daß der methodische Aspekt der Seinsidee nicht nur in Heideggers phänomenologische Vorgeschichte zurückgehört, sondern daß er auch innerhalb des Heideggerschen Denkschemas - es eigentlich prägend - aktuell ist. Das heißt, genauer gesagt, folgendes: sollte bei Heidegger von einer "Hypostase" die Rede sein, dann ist das "Hypostasierte" (das "Sein") kein klassisch-metaphysisches, inhaltlich bestimmbares Ontologem, sondern ein metho-

disch konstituiertes und verfestigtes Denkschema. Adornos Fehler besteht darin, daß er diese zwei Aspekte nicht genauer differenziert, obwohl er seinerseits sehr genau zeigt, wie das Methodische und das Ontologische in einer Ursprungsphilosophie ineinander übergehen:

In dieser Verfahrungsweise vergißt die verspätete *πρωτη φιλοσοφία* energisch die Kritik der kruden These, das logisch Höhere sei zugleich das metaphysisch Höhere. Nicht minder aber vergißt sie den logischen Prozeß selber. Solche Vergeßlichkeit stiftet das absolute An sich. ... Man braucht überhaupt nicht zu bemerken, was weggelassen wurde, um zu "Sein überhaupt" zu gelangen. (Metakritik, 44 f.)

Was wir mit einem "methodischen Ursprung" des Seinsbegriffes bei Heidegger meinen, bei Adorno aber vorschnell mit einer ontologischen Hypothese eines "an sich" identifiziert wird, wird sichtbar in Adornos Rede von einer "schlechten Äquivokation" von Begriff und Sache "Sein" (ND, 93); beabsichtigt sei eine absolute "Sachlichkeit" des Denkens, die jedes subjektive Moment, zumal jenes der begrifflichen Form, unterschlage³⁶. Die so erzwungene begriffliche Vermittlungslosigkeit, die "sich überschlagende Sachlichkeit", verrät unfreiwillig, wie Adorno richtig zeigt, ein zwar bestrittenes, aber doch mitspielendes Subjekt: "Die Leistung des Subjekts, die im Idealismus Erkenntnis begründet, irritiert nach dessen Niedergang als entbehrliches Ornament" (ND, 86). Adorno ist seinerseits dadurch stark irritiert, daß Heidegger den begrifflichen Status von "Sein" mit der archaisierenden Geste eines alten Weisen beiseiteschiebt, und läßt sich vorschnell dazu verleiten, in der "sich verleugnenden Subjektivität", ja, in der Ausmerzungen der "Erinnerung an Subjektivität im Begriff des Entwurfs"³⁷, den Objektivismus eines transzendenten "An sich" zu sehen (ND 78), das sich jeder subjektiven Begrifflichkeit entzieht: "Daß Sein weder Faktum noch Begriff ist, eximiert es von Kritik. Woran immer sie sich hält, ist als Mißverständnis abzufertigen" (ND, 84).

Mit dieser knappen Aussage wird nicht nur sehr treffend die Resistenz gegenüber der Kritik eingefangen, sondern auch auf den kritischen Punkt der Seinsidee als solcher hingewiesen. Adorno gelingt es nämlich, den subjektiv-aporetischen Charakter mit dieser Idee zusammen mit ihrer begrifflichen Vermittlung herauszustellen und dadurch Heidegger die letzte Möglichkeit zu nehmen, sich auf eine archaische Sachlichkeit des Denkens zu berufen³⁸. Über eine erkenntnistheore-

tisch markierte Linie seiner Kritik an Heidegger noch hinausgehend charakterisiert Adorno treffend Heideggers Uminterpretation der Philosophiegeschichte, bzw. ihres Anfangs, wie folgt:

Heideggers Kritik an der Tradition der Philosophie wird objektiv dem konträr, was sie verheißt. Indem sie den subjektiven Geist unterschlägt, (...) wird sie zum Umgekehrten von "Destruction", von der Forderung, das an den Begriffen von Menschen Gemachte zu entzaubern. Anstatt menschliche Verhältnisse darin zu agnoszieren, verwechselt sie diese mit dem mundus intelligibilis ... Was sich gebärdet, als zerstöre es Fetische, zerstört einzig die Bedingungen, sie als Fetische zu durchschauen. Der scheinhafte Ausbruch terminiert in dem, wovor er flieht; das Sein, in das er mündet ist *Being*. (ND, 91)

Doch gerade an solchen Stellen, wo er Heidegger nicht mehr ins erkenntnistheoretische Denkschema zwingt, die übrigens nicht gerade zahlreich sind, verschwimmt Adornos Argumentation immer mehr ins Literarische und ruft Mißverständnisse hervor, und zwar sowohl im Hinblick auf Heidegger als auch auf seine eigenen nicht-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, Adornos "Jargon der Eigentlichkeit", wo er das andere Extrem einer sozusagen weltmännischen Sicht und Sprache gegen Heidegger bewußt "provinzielle" Heimatphilosophie der Identität von Wort und Sache in Anspruch nimmt, wie auch seine "Ästhetische Theorie" bezeugen am besten sein literarisches Verfahren in der Philosophie. Angesichts dieser Sachlage wollen wir Adornos Kritik und seine eigenen Voraussetzungen nicht weiter im Detail verfolgen, sondern uns auf deren Konsequenzen für Heideggers Geschichtsauffassung als unmittelbares Seinsgeschehen konzentrieren.

Das von Adorno in einer erkenntnistheoretischen Reflexion vermißte geschichtliche Subjekt, dessen "Verhältnisse" im Begriff erkennbar sein müßten, aber von der "verspäteten ersten Philosophie" mit dem Anspruch auf Sachlichkeit, ja auf Unmittelbarkeit des im Begriff Begriffenen unterschlagen werde, wird bei Heidegger, wie bereits gezeigt, durch die Rede vom Sein als dem "Schicklichen des Geschicks" ersetzt. Diese von Adorno mit Recht nicht akzeptierte "Geschichtlichkeit" konstituiert für Heidegger den gesuchten geschichtlichen Charakter des sogenannten "Subjekts". Wieder zeigt sich die für Heidegger charakteristische Entzweiung der überlieferten Denkschemata: die Idee eines "geschichtlichen Subjekts" verteilt sich

ihm zufolge auf ein "Geschichtliches" und ein "Subjektives", was beides nicht zu vereinbaren sei. In Wirklichkeit wird aber in das "Geschichtliche" der Grundzug des "Subjektiven" hineingedeutet; es wird zum Geschichtlichen umgedacht. Das "Verfügende" über die Geschichte ist dann nicht mehr ein "Subjekt" (Mensch), sondern das "schickliche Sein". Adorno will aber genau das Gegenteil herauszustellen; das Sein sei nicht das Geschichtliche an sich, es sei vielmehr das begrifflich und geschichtlich vermittelte "Sein", also ein Sein *beget*.

Adorno hat in seiner erkenntnistheoretisch orientierten Kritik an Heidegger, der im Grunde sein Husserl-Verständnis als Folie dient, nicht gezeigt, wie das "Sein" von einer onto-gnoseologischen Kategorie zur bestimmenden Instanz der menschlichen geschichtlichen Verhältnisse wird. Dieser Übergang müßte in der Tat erst aus einer literarisch komponierten Argumentation interpretativ herausgelesen werden. Dabei würde sich vielleicht zeigen, daß Adorno und Heidegger in wesentlichen Punkten weit voneinander entfernt philosophieren, wofür Heidegger, der anscheinend von Adornos Kritik keine Notiz genommen hatte, kein geringerer Anteil an der Verantwortung für die "Kommunikationsverweigerung" zukommt als dem "alleinredenden" Adorno ³⁹. Aus dessen Perspektive läßt sich sagen, daß seine theoretische Ultrakritik (von der politischen ganz zu schweigen) eigentlich darauf beruht, daß er bei Heidegger dessen phänomenologisches Erbe mit besonderem Nachdruck berücksichtigt, ja sogar darauf reduziert. Er bewegt sich so in Heideggers methodischer Vorgeschichte, ohne auf diese Einseitigkeit seinerseits zu reflektieren. Die in seiner Kritik fehlende Ebene der Betrachtung betrifft somit den Übergang von der Phänomenologie zur Hermeneutik, der noch in SuZ vollzogen wurde, wenn auch noch nicht mit den ontologischen Auswirkungen wie nach der Kehre.

Wenn Adorno dies berücksichtigt hatte, so hätte er eher von einer "Ontologisierung" der methodischen Denkschemata (wie etwa der Frage nach dem Sinn oder nach dem Sinngewährenden) sprechen müssen, und nicht von der Hypostase eines Seins mit der Auszeichnung eines objektiven "An sich". So gesehen würde die "Hypostase"

(die Adorno zuweilen selbst besser formuliert als "Emphase auf das Sein") nicht als ein verummummter Objektivismus erscheinen, sondern als Urgierung eines hermeneutisch gedachten Verhältnisses zwischen "Sein" und "Subjekt" mit all seinen spezifischen Problemstellungen und Fragwürdigkeiten; in jedem Fall ließe sich dies Verhältnis nicht mit einem klassischen ontologischen Objektivismus identifizieren.

Interessant in unserem Zusammenhang erscheint die durch Adorno angeregte Wiederaufnahme des Vermittlungsthemas durch Ute Guzzoni in ihrem Heidegger-Aufsatz unter dem Titel "Ansprache und Entsprechen und die Frage der Intersubjektivität"⁴⁰, findet sich doch hier eine aufschlußreiche Ausarbeitung des Adornoschen Ansatzes, dies obwohl die Autorin selbst auf ihn nicht explizit zurückgreift. Wir beschränken uns darauf, in zwei Zitaten das Resultat ihrer minutiösen Analyse des Verhältnisses von "Ich" und "Du" zusammenzufassen, als welches sie die "Intersubjektivität" vorläufig reduziert zu verstehen gibt (aaO., 134, Anm. 14), ohne daß ihre Analyse an philosophischer Verbindlichkeit einbüßt:

Der neuzeitliche Ansatz des bestimmend-verfügenden Subjekts hatte dieses nicht als Hörenden, sondern einzig als Sprechenden verstanden; das Subjekt ist wesentlich Ich, nicht Du. In der Abkehr von diesem Ansatz und in der Zukehr zu den "Sterblichen auf dieser Erde", die sich hörend und entsprechend in das Gefüge der Welt fügen, hat Heidegger vielleicht, eben um die Ego-Zentrität des Subjekts zu überwinden, das Ich selbst übersprungen. Damit wurde eine entscheidende Dimension des Menschen außer Acht gelassen, die Dimension, in der der Mensch den Anderen und sich selbst als Anspruch versteht und übernimmt, wie er sich selbst und den Anderen ein Entsprechen zumutet. (aaO., 124 f.)

Adornos Rede vom Sein-Subjekt-Verhältnis verwandelt sich hier in ein Sein-Mensch-Verhältnis am Leitfaden der Frage nach der "Intersubjektivität" als Ansprache und Entsprechen und wird insofern schon der Heideggerschen Interpretation gerechter. Das "Sein" ist nicht das Objektive, das An sich, sondern eine Art sprechendes ("ansprechendes") Subjekt selbst, welcher Status auch dem Menschen zukommen müsse, wenn er nicht einer Verobjektivierung im "Angesprochen-sein" durch das Sein anheimfallen soll. Ute Guzzoni ist u.W. der einzige Interpret Heideggers, der die Gefahr der Verobjektivierung des Menschen auf der Grundlage einer implizierten "Versubjektivierung" des

Seins klar gesehen und dies als Grenze des Heideggerschen Denkwurfs festgehalten hat. Sie stellt diese Sachlage folgendermaßen dar:

Für Heidegger bleibt der Bezug von Sein und Mensch die einzige denkwürdige Aufgabe. Er hat in diesem Bezug aber bereits ein entscheidendes Moment der Nichthaftigkeit gedacht, wenn auch nicht der gegenseitigen. Gegenüber der metaphysischen Identität von Sein und Denken hat er das Sich geben und sich entziehen des Seins, seine Verweigerung und sein Ausbleiben hervorgehoben (...) Bei Heidegger geschieht etwas zwischen Sein und Mensch, weil im Sein Sein und Nichts, Anwesen und Abwesen, Geben und Nehmen zusammen gedacht werden, anders gesagt: weil das Sein in einer Geschichte ist.

Diese Geschichte aber ist primär die des Seins, nicht des Menschen (...): die Sterblichen erfahren ein Nicht, aber sie lassen es nicht widerfahren. Ebenso ist im gewissen Sinne das Sein das Nicht des Menschen, nicht umgekehrt (aaO. 130 f.) .

Das Wohlwollen der Autorin Heidegger gegenüber zeitigt dennoch dasselbe kritische Resultat wie Adornos Ungeduld. Ute Guzzoni zeigt am Subjekt-Charakter des "ansprechenden", "das Geschehen fügenden" Seins jenen Mangel an Vermittlung, den Adorno im Ansich-Charakter des objektiven "Seins" sieht. Die unterschiedliche Bezeichnung des Heideggerschen "Seins" - einerseits als eines Objektiven "An sich", andererseits als eines subjekt-ähnlichen sprechenden und ansprechenden Ich - kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese zwei Kritiker Heideggers dasselbe im Auge haben. Es ist dies der apriorische Charakter des Heideggerschen "Seins" im Sinne der prinzipiellen Unvermittelbarkeit eines auf den Menschen wesentlich bezogenen Ursprungs seiner Geschichte. Von einer Hypostase des für sich bestehenden Seins in klassischem Verständnis kann nicht die Rede sein.

Insofern erscheint die Interpretation von U.Guzzoni als eine im Hinblick auf die hermeneutische Motivation Heideggers gerechtere Einstellung, die Heidegger in seinem intimsten Milieu der Sprache aufnimmt, wogegen Adornos Kritik zu kurz greift, weil sie den methodischen Ursprung der vermeintlichen Seinshypostase zu schnell für einen ontologischen Objektivismus ausgibt. Deswegen sieht Adorno nicht mehr, daß Heidegger die von der Phänomenologie des frühen Husserl tatsächlich geerbte Unterschlagung des Subjekts als eines mitkonstituierenden Momentes der Erkenntnis dahingehend verarbeitet,

daß das Verhältnis zwischen Sein und Subjekt in seiner Hermeneutik nicht mehr Erkenntnis, sondern sprachlichen Nachvollzug der Entbergung des Seins durch den Menschen im Sinne eines Entsprechens einer "Ansprache" besagt. Der konkrete sozial-geschichtliche Sinn der Vermittlung von Geschichte, in der Adorno den "Warencharakter" der menschlichen Verhältnisse sieht (ND, 101 f.), bleibt bei Heidegger aus.⁴¹ Dagegen redet er von einem "sprachlichen" Nachvollzug des Seinsgeschehens durch den Menschen, dessen sich das Sein - ihn "ansprechend" - gleichsam bedient. Weil das vom Sein ausgehende Verhältnis zwischen Sein und Mensch den Charakter der "Ansprache" hat, hat auch jede Form des menschlichen "Entsprechens" einen sprach-symbolischen Charakter der hermeneutischen Deutung von Zeichen der Seinsentbergung. Ein geschichtlich-konkreter Sinn kann aus diesem hermeneutisierten Bild der menschlichen theoretischen und praktischen Verhältnisse nur noch mit großer Mühe herausgelesen werden.⁴² Das "Konkrete" am menschlichen Seinsgeschehen, falls es ein solches noch gibt, erschöpft sich im symbolischen, "nennenden" Nachvollzug des durch das Sein "Geschickten": dieses erscheint als hermeneutische Aufgabe des Menschen, oder genauer gesagt: des Denkens. Insofern ist das Seinsgeschehen nicht vom Menschen zu trennen und insofern kann Heidegger sagen, das Sein gebe es nicht ohne den Menschen, weil es den Menschen brauche. Das bedeutet aber keineswegs, daß Heidegger das "Sein" aus dem geschichtlichen Sein des Menschen ableiten will. Ob dies eine genügende Antwort auf die neuzeitliche Philosophie des Subjekts ist, mag hier dahingestellt bleiben.

Ausschlaggebend für uns ist immer noch die unvermittelte Ursprünglichkeit des Seins, die bei Heidegger, wie bereits gezeigt, auf mehreren Auslegungsebenen zum Vorschein kommt. Sie ist gleichsam die Folie der Gestalten, in denen sich die Entbergung des Seins als ein jeweiliges, hermeneutisch angebares "Als" zeigt. Sie ist zunächst als ein Wahrheitsgeschehen zu betrachten, das - weil Sein überhaupt nur ein Geschehen sei - sich zugleich als "Geschichte" des Seins erweist. Die Wahrheit ist somit nicht subjektiv vermittelt, d.h. sie ist nur insofern eine Wahrheit der Sprache (nicht der Aussage), als

Sprache auf einer anderen Betrachtungsebene selbst durch das genannte Wahrheitsgeschehen ermöglicht wird. Die "Wahrheit" ist als Unverborgenheit der transzendente Horizont, in dem das Sein überhaupt erst zur Sprache kommt. Wenn bei Heidegger von einer "Vermittlung" des Seins gesprochen werden kann, dann einzig und allein in dessen "Zur-Sprache-Kommen". Doch gerade diese "Vermittlung" ist nicht nur unmittelbar, sondern auch nur symbolisch. Sie ist nämlich ein Geschehen zwischen Sein und Denken. Der Mensch wird lediglich dazu "gebraucht", nämlich als "Empfänger" einer ihm nicht angehörenden "Geschichte". Das ist aber eine selbstbewirkte "Sabotage an der Versöhnung" (Adorno) zwischen Sein und Seiendem. Konkret-geschichtlich bedeutet sie, daß das menschliche "Subjekt" nicht nur nicht die Geschichte als ihm zugehörnde geschichtliches "ist" erwirkt, sondern auch nicht den ihm hermeneutisch aufgegebenen Sinn des Seins, denn gemäß Heideggers Annahme ist das Sein ein sich Entziehendes. Die einzige Geschichte des Menschen, die Heidegger aufgrund dieser Voraussetzungen noch thematisieren kann, ist die "Irre". Das dürfte aber ein Zeugnis dafür sein, daß Heidegger seine ontologische Lehre vom "sich entziehenden Sein" aus ontischen (gegenwärtigen und historischen) Verhältnissen schöpfte, gleichsam als ihre transzendente Erklärungsmöglichkeit.

Aber wie dem auch sei, die "Irre" fällt für Heidegger in den historischen Anfang der "abendländischen Menschheit", und zwar als das "Zum-Fall-gekommen-sein" der ursprünglichen Un-Verborgenheit des Seins in der Wahrheit als 'veritas' und ihrem Gegensatz "Falschheit", worin laut Heidegger die "Romanisierung des Griechentums durch das Imperium als Wesensgrund des iustum" erkennbar wird⁴². Dieser "Angriff der Romanisierung", der sogar in der "neuzeitlichen Sicht des Griechentums" wirksam sei (aaO.), bewirkt laut Heidegger, daß die Geschichte sich in Wesenswandlungen der "Wahrheit" vollzieht: ἀληθεια, ομοιωσις, veritas, certitudo, rectitudo, iustitia, Wahrheit, Gerechtigkeit, und zwar ausgelöst durch die falsche Übersetzung des ψευδος als römisches 'falsum'. Die Verkennung des λαθον im ψευδος geht in Heideggers Sicht einher mit der Verkennung des αληθες im "Wahren" und endet im ursprünglichen "Ver-Fall" der abendländischen Geschichte. Den falschen Eindruck, dieser Verfall wäre

dem subjektiv-menschlichen Unvermögen zuzuschreiben, neutralisiert Heidegger dadurch, daß er den Ausdruck "Übersetzung" nicht im literarischen Sinne versteht, sondern "konkret-geschichtlich" als Hermeneutik des dem Irrtum wesentlich ausgelieferten Menschen. Die Geschichte des Seins, die nicht auf einer "Über-setzung" beruht, die falsch gewesen wäre, sondern auf einer "Über-setzung" des Sinns über die Grenze der ontologischen Differenz hinaus⁴³, ist phänomenal-historisch bzw. ontisch "Irre", von der der Mensch nur eine "Historie" hat. Diese Form von "Diskriminierung" des Menschen übersteigt vielleicht darin alle anderen⁴⁴, daß sie alles Menschliche in der Welt für nicht menschlich erklärt. Das Menschliche trägt das Gepräge des Seins. Die "Entmenschlichung" der Welt ist die letzte und folgenreichste Konsequenz des Heideggerschen Antisubjektivismus, vor dessen Hintergrund die Rede von der "wesentlichen" Angewiesenheit des Seins auf den Menschen nichts Wesentliches mehr bedeuten kann, kann doch Heidegger diese "Angewiesenheit" nur noch mit einem redundanten "weil das Sein den Menschen braucht" begründen. Heideggers "Fundamentalismus" findet also keine Antwort auf die Frage nach "dem Wesen des Menschen", es sei denn, eine Antwort soll in Heideggers Hinweis auf das Faktum liegen, der Mensch sei das Wesen der Sprache. Das Eigentümliche dieser Antwort besteht darin, daß sie unfreiwillig über ihre Grenze hinausführt: das "Wesen" des Menschen scheint doch mehr als nur eine Befähigung zur Sprache durch das Sein zu beinhalten.

Die Vorgeschichte des Heideggerschen hermeneutischen Denkens, nämlich die Phänomenologie des frühen Husserl und die früheste Ausformung des Seinsdenkens bei Parmenides, macht klar, daß die das Denken "heißenden" Sachen eigentlich Sachen des Denkens sind, und dies in doppeltem Sinne: als dessen Hervorbringungen und zugleich als konkrete Vermittlungsformen zwischen dem "Denken" einerseits und dem "Sein" andererseits; beider "Existenz" sowie mögliches gegenseitiges Verhältnis sind je nur durch diese Vermittlungsformen zu legitimieren. Sie sind nämlich das einzig Konkrete der ganzen Rede von "Sein" und "Denken". Die Sachen "des" Denkens sind von "Denkbestimmungen" als solchen nicht zu trennen. Heidegger hat sich diese Situation (nach Adorno) in der Weise zunutze gemacht, daß er die phänomenologisch versachlichten reinen Denkbestimmungen

in Figuren eines ontologisch gedachten Geschehens verwandelte⁴⁵. Daß Heideggers Hermeneutik tatsächlich etwas von dieser scheinhaften Konkretheit hat, zeigt sich schon daran, daß das Seinsgeschehen oder auch die Lichtung des Seins dem hermeneutischen Nachvollzug durch den Menschen immer schon vorausgeht und ihn dadurch auf die Historie verweist. Diese ist dann die Historie des "irrenden" Seinsverständnisses, nicht aber die Geschichte selbst; sie steht nicht dem Menschen zu.

Dieses Problem läßt sich vielleicht noch näher klären, wenn man Heideggers mißverständliche Wendung "Geschichte des Seins" genauer in Anbetracht zieht. Diese Wendung ist nämlich das spätere Pendant der für die Phase von SuZ charakteristischen Rede vom "geschichtlichen Sein". Die äußerliche Kollision dieser zwei Ausdrücke erweist sich dann als eine hintergründige Übereinstimmung, sobald man einsieht, daß Heidegger nach wie vor der Kehre unter dem Ausdruck "Geschichte" das epochal-geschichtliche "ist" des Menschen versteht, und nicht eine transmundane Geschichte. Doch der Unterschied zwischen den beiden Weisen der Bestimmung des Seins als eines "geschichtlichen" rührt von der gewandelten Position des Daseins in der Seinsgeschichte her, und nicht etwa von einer Erhebung der Geschichte als solcher über die Welt hinaus. Das Sein bleibt für Heidegger auch weiterhin "geschichtlich", jedoch nicht so, daß seine Geschichtlichkeit vom Menschen erwirkt würde, sondern so, daß das Sein die Geschichte des Menschen "schickt" bzw. den Menschen mit der Geschichte "beschickt". Die Wendung "Geschichte des Seins" bedeutet dann soviel wie, daß das Sein insofern "geschichtlich" ist, als Geschichte ihm entstammt. Angesichts der noch in SuZ nachweisbaren Apriorität des Seins im Hinblick auf das Dasein ist diese Redeweise von der "Geschichtlichkeit" des Seins keine Widerrufung des in SuZ Gesagten, sondern eher eine Vereindeutigung. Die Kehre läßt sich daher als die konsequente Position verstehen, in der die Uneindeutigkeiten einer nicht stattgefundenen Radikalisierung der Denkansätze von SuZ ihre eindeutige Gestalt erreichen. Das gilt bei Heidegger zumal vom Geschichtsbegriff, der nach wie vor der Kehre wesentlich dieselbe Konnotation hat, ist doch das Dasein in SuZ genausowenig wie in späteren Texten (obwohl dort eindeutiger) seines Seins "mächtig".

Diese Stellung der Geschichte bei Heidegger faßt W.Schulz in seinem bereits erwähnten frühen und einflußreichen Aufsatz über Heidegger sehr treffend folgendermaßen zusammen:

Heidegger denkt absolut geschichtlich, aber er denkt nicht die Geschichte als das Absolute. Das Sein als das verber - gend Offenbarende ist je schon über das Geschehen hinaus, das sich "aus" ihm vollzieht⁴⁶.

So zeigt sich, daß der den Menschen "überschwingende" Sinn des Seins, von dem Schulz anschließend redet, den hermeneutischen Mitvollzug des Menschen am Weltgeschehen zu einem nachträglichen macht; die sogenannte "Eschatologie des Seins" ist keine harmlose Metapher mehr, sondern die endgültige Bestätigung dafür, daß Heidegger unter dem Wort "Sein" einen für den Menschen nie einzuholenden Sinn seines geschichtlichen Daseins versteht. Das ist zugleich auch der Mechanismus, der die von Heidegger beschworene Hermeneutik als "denkende Erfahrung" des Seins unmöglich macht. Das heißt genauer, daß das faktische "Ist" des Menschen nicht nur der Antwort auf die Frage nach dessen Sinn entzieht, sondern sogar der Frage nach dem Sinn. Das als wesentlich "ansprechend" verstandene Sein läßt sich weder erfragen noch gar nur "befragen",

Es hat sich am Anfang unserer Analyse gezeigt, daß diese Sachlage in wesentlichen Zügen schon in "Sein und Zeit" vorliegt. Die von der Zeitlichkeit des Daseins ausgehende Hermeneutik des Sinns von Sein wurde noch vor ihrer Vollendung dadurch verunmöglicht, daß der Sinn ontologisch als "Zeit" vorausgesetzt wurde. Die daseinsanalytische Phänomenologie der Zeitlichkeit hatte somit ihren Sinn darin, durch das Ontische hindurch zum transzendental-ontologischen Horizont des Seienden im Ganzen zu führen. Doch ihr Endresultat, die Aufdeckung des ontologischen Fundaments im Faktum der Endlichkeit, erwies sich als ein hermeneutisches und ontologisches Apriori, das den Stellenwert des Ontischen im vorhinein aufhebt.

Heideggers spätere Zuwendung zum Zeitthema läßt erkennen, daß die tatsächliche Veränderung der Sachlage durch die Kehre keinen sehr radikalen Positionswandel darstellt; im Gegenteil. Die Geschichte des Menschen wird nun nicht mehr in der Zeit transzendental fundiert, sondern, umgekehrt, die Zeit wird durch die Schickung im Ontischen situiert. Der Mensch empfängt seine Zeit durch die Seinsschickung als

seinen Lebensort ("Zeit-Raum"), in dem er "stirbt". Seine "Sterblichkeit" ist der späte Titel für die Endlichkeit des Daseins in "Sein und Zeit".

Diese späte Zuwendung zum Thema "Zeit" erweist sich vor dem Hintergrund des in der ontologischen Differenz verbleibenden Seins als vergeblicher Versuch, die Geschichte radikal zu entontologisieren. Die "Zeit" erscheint nämlich als eine der ontischen Gestalten des ontologisch gedachten Seinsgeschehens, und zwar als eine, die durch Heidegger das "Eschaton" (das Sein) mit der ontischen Sphäre des Menschen zusammenzuhalten versucht, ohne darin Vermittlungsprozesse des transzendenten Seins zu thematisieren. Die Zeit ist "Gabe" des Seins und als solche das unmittelbare "Als" seiner Selbstlichtung.

Somit ist Heideggers Fixierung auf das Wort "Sein" sowohl eine unerwünschte Verdinglichung seines Denkens (Tugendhat) als auch Zurücknahme einer radikalisierten Idee der "Geschichtlichkeit" des Seins, deren Ansätze in SuZ in der Rede vom geschichtlich-epochalen "Ist" des Daseins spürbar waren. Dort war dies "Ist" durch den Entwurf des Daseins konkretisierbar, nicht bedurfte es dazu eines Seins, das dem geschichtlichen Geschehen "eschatologisch" (ontologisch) vorausgeht. Diese Ansätze haben jedoch nicht gereicht, ein geschichtliches menschliches Subjekt im positiven Sinn thematisch zu machen, dessen "Sein" in einem "Geschehen" zustandekäme, in dem das "Sein" mit dem "Subjekt" zeithaft zusammenfielen. Ein "Subjekt", das sein "Sein" geschichtlich zustandebringt, kann nicht über diesem Geschehen stehen, es kann folglich keinen Anspruch auf die Herrschaft über die Welt im Ganzen als Spielraum des "Geschehens" erheben, der nicht zugleich den Anspruch auf die ("gewalttätige") Herrschaft über sich selbst bedeuten würde. Ein Subjekt, das auf sich selbst relativ ist, d.h. sich dadurch "relativiert", daß es sich durch seine zeithaft strukturierten Hervorbringen in der Welt konkretisiert, kann kein "absolutes" Subjekt sein, wie Heidegger impliziert. Es ist nur "absolut", insofern es seine Geschichte auf nichts Endgültiges festigen kann. Sie kommt nicht aus einer - wie auch immer gedachten - Zeit zu; "seine Zeit" ist vielmehr seine Geschichte. Dieses Subjekt ist also "schwach" genug, seine "Zeit", d.h. seine geschichtliche Welt, so zu zuregen, daß es selbst in dieser Welt "am Werden leidet"⁴⁷.

Heideggers Rede von der Geschichte als einer Selbstentbergung des Seins verliert ihre Numinosität und ihre Aura der Unhintergebarkeit, wenn sie auf die Frage nach dem geschichtlichen Subjekt und den konkreten historischen Ereignissen zurückgeführt wird, die in diesem Fall die der deutschen Vorkriegszeit sind. Heidegger hat seine Verwicklung in die Politik, die keine "bloß" politische, sondern eine "seinsgeschichtliche" Frage war, relativ früh als Irrtum erkannt, er hat aber seine Auffassung des Geschichtlichen, die ihn in die genannte Verwicklung geführt hatte, nie revidiert, geschweige denn in Frage gestellt⁴⁸. Ganz im Gegenteil, er hat sie offensichtlich im nachhinein so herausgearbeitet, daß er Antworten auf alle möglichen Fragen parat hatte, wie beispielsweise die der historischen Verantwortung des Geschichtlichen durch den Menschen⁴⁹.

Habermas' Kritik an Heidegger, die im Wesentlichen eine vertiefte politische Argumentation gegen Heideggers philosophische Voraussetzungen auf der Grundlage von Adornos These über eine Seinshypothese bei Heidegger darstellt, greift einerseits die eigentlich nur hingenommene, keineswegs kritisch überprüfte Seinshypothese und andererseits Heideggers politische Haltung an und bewegt sich zwischen diesen zwei Polen, ohne ihre Verbindung in Heideggers Auffassung des Geschichtlichen herauszustellen oder zumindest ahnen zu lassen⁵⁰. Das Bedeutsame an Habermasens politischer Argumentation gegen Heidegger liegt jedoch in der eigentlich nur indirekt und am Rande angeschnittenen Frage nach der historischen, politischen und ethischen Verantwortung des Geschichtlichen, mit der sich Heidegger von seiner Position des Seins erklärtermaßen nicht konfrontiert sieht. Er zieht sich damit aber in eine mißverständliche oder gar unverständliche Philosophie des Seins zurück, jenes Residuum, das in der "Entbergung" nicht geborgen und nicht verstanden wird, und geht zugleich damit das Risiko ein, philosophisch irrelevant zu werden.

Doch paradoxerweise läßt sich Heideggers Bedeutung gerade negativ, in der Resistenz, die ihm entgegengebracht wird, bestätigen. Sie ist hauptsächlich politisch motiviert, und zwar sowohl bei Habermas, der Heidegger in der Nachfolge Lukács' und Adornos als "Mystiker des Seins" verabscheut, als auch bei Vertretern neuerer, zum Teil stark

theologisch geprägter Strömungen wie der Friedensbewegung und des neuen ökologischen Bewußtseins. Gleichwohl könnte in einer genaueren Analyse gezeigt werden, daß Heideggers Sicht des Menschen als "Hirten" des "Seins" dem Verantwortungsgefühl der letzteren gegenüber der "Erde des Herrn" nahekommt. Das öffnet aber neue Themen, auf die wir hier nicht mehr eingehen können; sie erfordert eine gesonderte Berücksichtigung. Dasselbe gilt auch für die weltweit gelingende, von der politischen Vergangenheit Heideggers nicht belastete Rezeption, die aber - sei sie literarisch oder philosophisch - ein und denselben Fehler begeht: sie schließt nämlich von der für unser Jahrhundert durch Heidegger inaugurierten Neutralität des ontologischen Prinzips auf die Neutralität der darin enthaltenen ontischen Zwecke.

Dem gegenüber konnte in der vorliegenden Arbeit anhand von Heraklits (dem Heideggerschen Kronzeugen) und Nietzsches "schrägem" Denken gezeigt werden, daß nicht nur eine "Neutralität" des Ontologischen angesichts seiner ontischen Konkretionsformen nicht denkerisch vertreten werden kann; vielmehr hat sich das Ontologische, dieses exklusive Thema des vom Ontischen abstrahierenden Denkens, als so sehr mit dem Ontischen zusammenhängend erwiesen, daß es sich nur noch in diesem, also ontisch-situativ - nämlich als dessen Verhältnisstruktur -, und nicht in der ontologischen Differenz fassen ließ. Entsprechend war auch das "Denken" aus dem genannten Verhältnis heraus, ja geradezu als "verhältnis-mäßig" zu verstehen, rührt der sogenannte "praktische" Charakter des Denkens doch nicht primär von dessen "direktem" Bezug zur Welt als Gegenstand her; er beruht vielmehr auf einer "schrägen", durch die Hineingehörigkeit des Menschen in die Weltverhältnisse "gebrochenen" Bezugnahme des Denkens auf sich selbst. Die anhaltende Diskussion um den Stellenwert des "Subjekts" könnte entgegen der Strategie seines Vergessens vielleicht hierin eine neue Grundlage finden.

KARMA I PRETPOVJEST
FILOZOFSKOG MIŠLENJA
OD DILATAKNOG DO SPOZNAKNOG CENA

T. K. ARSIVAN, R. GÖRÜR, B. K. KÖRPEKÇİ

$$\frac{1}{\text{km}} \text{ sec}^{-1} = \frac{1}{1000 \text{ m}} \text{ sec}^{-1} = 10^{-3} \text{ sec}^{-1} \text{ m}^{-1} = \frac{10^{-3} \text{ sec}^{-1} \text{ m}^{-1}}{10^3 \text{ m}^{-1} \text{ cm}^{-1}} = 10^{-6} \text{ sec}^{-1} \text{ cm}^{-1}$$

Izjava samog Krišne iznosi na ovom mjestu i čini predstavljaju na-
ma posvećeni, ali i za nas, jednako na početku temeljima, ali i na
ukupnog indijskog mišljenja, kakvim se ono pokazuje u samom samu
kraj, nekako centrisano poročiti i to od samog početka mišljenja kao filozofije
zornu i formu se stih može smatrati pravim indijskom tipom, jer
nema u svojoj istoj mikroperspektivi, možemo jednako životu
niti pojmovi indijske filozofije i karmata, međutim isto tako i imple-
mentu prepoznatljivu u ideju stalnog poročiti i mišljenja, ali i samu
ideju i to neformalno ideja i mišljenja, i to je u potpuno izložen
sami, ali i da misle biti opreznosti prema subjektivnosti i deklar-
ativnosti konotaciji ovog izraza, oni su izloženi, smatraju i mišljenja.

Ali o se predmetno svo intelektualnu snagu navedenog filozofskog iskaza zapravo pitamo, što je „karmati“ i što „akarmati“? Snaga koja izlazi iz jednakoj mjeri iz pozitivnosti negiranja i negiranja i „karmati“ („akarmati“) i iz upitne forme iskaza, ondje se ovim poluslokom već našao mom početku govora zadržati možemo, ali jedva da u dalekosežnosti temeljne teza Aristotelove hermeneutike i bitisan i važnom „anagoge“ strajkom iskazivati. Svega što podliježe iskazivosti. Pitamo koje se postavila u čitit odise istom režimom kao „pitamo“ Aristotelova „anagoge“? (Što je „anagoge“?)

Nač. prednost našeg pitanja pred Aristotelovim, pitanje kojemu se tek pokušavamo približiti, ima samo u tome što se ono za razliku od

KARMA I PRETPOVIJEST FILOZOFSKOG MIŠLJENJA OD „DILATATNOG“ DO „SPOZNAJNOG“ ČINA

1. KARMA KAO PROBLEM

Kritika i razmatranje karmatskog pojava i misli, vidljivi su u
Bratstvo, 1999, str. 111-112

Težina sumnje koja se iznosi na ovom mjestu u Giti predstavlja se na poseban način – za nas, odmah na početku temeljna „antiteza“ ukupnog indijskog mišljenja, kakvim se ono pokazuje u svojoj sržnoj, nekoherentnoj povijesti, i to od samog početka mišljenja kao filozofije. Čitajući se stih može smatrati pravim indijskim toposom, jer u njemu, u svojevrsnoj mikroperspektivi, nalazimo jedan od centralnih pojmova indijske filozofije – karmati¹, međutim, isto tako i implicitno prepoznatljivu ideju stalnog porparavanja mišljenja putem sumnje i ili negiranja i potvrđivanja i „mohitāh“², temeljni pojam, su izloženi sa „samijī“, ili – da bismo bili oprezniji prema subjektivističkoj i dekaratovskoj konotaciji ovog izraza – oni su izloženi „smatijī“ i „mohāh“.

Ako si predložimo svu intelektualnu snagu navedenog filozofskog iskaza, zapravo pitanja, „Što je karmati“ i „Što karmati“ snagu koja izvire iz jednakoj mjeri iz poglavitima negacijom i negiranjem karmati – karmati i iz upitne forme iskaza, onda se ovom poluslokom već na samom početku gotovo izvratno možemo osvjedočiti u dalekosežnost temeljne teza Aristotelove hermeneutike o bitisim i nužnom „mnogosstrukom iskazivanju“ svega što podliježe iskazivosti. Pitanje koje se postavlja u Giti odise istom težinom kao i pitanje Aristotelove „prve filozofije“: „Što je biće?“

No, prednost našeg pitanja pred Aristotelovim, pitanja kojemu se tek pokušavamo približiti, nije samo u tome što je ono za razliku od

ANMERKUNGEN

Einleitung:

1) Einen Überblick über die erstaunlich umfangreiche Heidegger-Literatur bietet die berühmte "Heidegger-Bibliographie" von Hans Martin Saß (Meisenheim am Glan 1968), die bekanntlich Heideggers eigene Veröffentlichungen sowie Übersetzungen seiner Werke und die veröffentlichten Arbeiten über ihn (2201 Titel) von 1917 bis 1967 umfaßt. Eine Fortsetzung dieser Bibliographie sind nun Metarialien zur Heidegger-Bibliographie 1917-1971 (hrsg. von H.-M. Saß, Meisenheim am Glan 1975) mit Nachträgen (bis 1967) und weiterführenden Hinweisen auf Veröffentlichungen von und über Heidegger (von 1968 bis 1972) mit besonderer Berücksichtigung Japans und der Sowjetunion. Diese Nachträge stellen, wie es ausdrücklich heißt, eine Zwischenstufe zur Neuausgabe der ursprünglichen Bibliographie dar.

Ansonsten zum Bio-Bibliographischen über Heidegger vgl. Walter Biemel: Heidegger In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1973, SS. 152-175.

2) Als bestes Beispiel ist vielleicht Peter Sloterdijks "Kritik der zynischen Vernunft" 2 Bde., Frankfurt/M. 1983 zu erwähnen, wo der Autor Heideggers Festhalten am "Alltäglichen" und "Banalen" heraushebt und darin - im Hinblick auf Heideggers ruhige, ja pastorale Erscheinung sicherlich etwas übertreibend - das Zeichen des "gesunden Kynismus" und eines "Nein" an die "hohe Theorie" sieht. Vgl. aaO., SS. 369-396, insbes. 370 f.

Kapitel I:

1) Heidegger meint ausdrücklich: "Wir sind es sogar je selbst". Vgl. Sein und Zeit, zitiert nach der 13., unveränd. Auflage, Tübingen 1976, S. 7. (Künftig erfolgen die Hinweise im Text unter der Abkürzung "SuZ" mit der jeweiligen Seitenangabe.)

2) Bemerkenswert, weil problematisch, ist die Pauschalität der Bezeichnung "vulgares Zeitverständnis", da sie - angewendet hauptsächlich auf den überlieferten philosophischen Zeitbegriff (Aristoteles/Hegel) - nicht genauer demonstriert, wo dieser mit dem "alltäglichen", "vorphilosophischen" Zeitverständnis auf der einen Seite und mit dem Zeitbegriff der Wissenschaft auf der anderen Seite koindiziert. Mit der pauschalen Gleichsetzung versäumt Heidegger, die nicht unwesentlichen Differenzen zwischen diesen verschiedenartigen Zeitvorstellungen herauszustellen, und - was noch wichtiger wäre - den genauen Unterschied zwischen einer wissenschaftlich-philosophischen Fixierung des Zeit-Begriffs und seiner, Heideggers, Frage nach der Zeit als dem Sinn des Seins eigens zu legitimieren.

3) Heidegger schreibt wörtlich: " 'Zeitlich' besagt hier jeweils soviel wie 'in der Zeit' seiend, eine Bestimmung, die freilich auch noch dunkel genug ist. Das Faktum besteht: Zeit, im Sinne von 'in der Zeit sein', fungiert als Kriterium der Scheidung von Seinsregionen. Wie die Zeit zu dieser ausgezeichneten ontologischen Funktion kommt und gar mit welchem Recht gerade so etwas wie Zeit als solches

Kriterium fungiert und vollends, ob dieser naiv ontologischen Verwendung der Zeit ihre eigentliche mögliche ontologische Relevanz zum Ausdruck kommt, ist bislang weder gefragt, noch untersucht worden." (SuZ 18)

4) Die Zeit ist laut Heidegger genauso "selbstverständlich" geworden, d.h. in Vergessenheit geraten wie "Sein". Er schreibt: "Die 'Zeit' ist, und zwar im Horizont des vulgären Zeitverständnisses gleichsam 'von selbst' in diese 'selbstverständliche' ontologische Funktion geraten und hat sich bis heute darin gehalten." (SuZ 18)

5) Mit der sog. "Kehre" in den Jahren nach der Veröffentlichung von "Sein und Zeit" wird sich auch dies bei Heidegger ändern. Man kann sogar sagen, daß diese Kehre "zunächst und zumeist" in Heideggers Methode spürbar wird. In der "Einführung in die Metaphysik" (vorgelesen im SS 1935, erstgedruckt 1953) zeigt Heidegger nämlich eine wesentliche Veränderung darin, daß die Frage nach dem Sinn von Sein durch eine Herausarbeitung der etymologischen Bedeutung des Verbums 'sein' ersetzt wird. (Vgl. EM 40 ff.) Die Rekonstruktion der metaphysischen Rede vom "Sein" geschieht somit nicht mehr in der Hermeneutik der Daseinsstrukturen ("Welt"), also durch das "Dasein" selbst, sondern in einer direkten Hinwendung zu den in der Sprache hinterlassenen Spuren der "Anwesenheit" des Seins. Das dadurch wieder zur "Arkte" werdende Sein kann nunmehr als Folie der Archaisierung der philosophischen Methode bei Heidegger dienen, die in der Orientierung am "Ursprünglichen" und ineins damit in der Umgehung jeder eigentlichen, auch hermeneutischen (d.h. geschichtlich-interpretativen), Vermittlung besteht.

6) Vgl. SuZ § 77.

7) Vgl. Walter Schulz, "Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers" in: Otto Pöggeler (Hrsg.), "Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes", Königstein/Ts. 1984, SS. 95-139.

8) In seinem Vorlesungsband "Kant und das Problem der Metaphysik" (WS 1927/28, erstgedr. 1929), wo Heidegger in seinem Vorwort zur ersten Auflage davon als "einer ersten Ausarbeitung des zweiten Teiles von Sein und Zeit" spricht. Die gesonderte Berücksichtigung Kants in diesem Buch widerspricht der pauschalen Nichtunterscheidung zwischen Aristoteles, Kant und Hegel in SuZ, wo Heidegger folgendes noch über Kant äußerte: "Aus der Analyse des Aristotelischen Zeitbegriffs wird zugleich rückläufig deutlich, daß die Kantische Auffassung von Zeit sich in den von Aristoteles herausgestellten Strukturen bewegt, was besagt, daß Kants ontologische Grundorientierung - bei allen Unterschieden eines neuen Fragens - die griechische bleibt." (SuZ, 26) Im Kant-Buch wird aber deutlich, wie Heidegger das Kantische "neue Fragen" in die alte metaphysische Rede umschlagen läßt, indem er nämlich das "Transzendente" selbst als fundierungsbedürftig erklärt. Kant habe das Transzendente nicht als Zeit erkannt. Doch wie Heidegger die "Transzendentalität" der Zeit anhand von Kant "entdeckt", wird im folgenden Text noch zu zeigen sein.

9) Vgl. SuZ 18.

10) Der Satz lautet: "Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen"

(SuZ 326). Damit sind - jedoch unter Beibehaltung der gegenseitigen Bezogenheit - die Hermeneutik und die "Gegenwart" als deren Bezugsfeld voneinander klar unterschieden. Diese Unterscheidung macht aber zugleich deutlich, wie die "Gegenwart" aus der Zukunft "entspringt": nämlich auch die Gegenwart ist "Gewesenheit", sie wird als solche "gezeitigt", und zwar durch den Abstand (den Heidegger nicht nennt), der für eine hermeneutische Einstellung zur Welt die notwendige Voraussetzung ist. So zeigt sich gerade die Hermeneutik als der Mechanismus, der das Dasein in eine Abstandnahme gegenüber der Gegenwart entrücken läßt, und das Verhältnis zu ihr nur als "denkendes" bzw. "verstehendes" Zurückkommen zuläßt. Der konkrete Charakter der Gegenwart (eigentlich des geschichtlich-epochalen In-der-Welt-seins des Menschen) sowie der "entwerfende" Charakter der "Zukunft" verwandelt sich dadurch langsam in ein Quasi-Konkretes. Es ist vielmehr nur ein Faktum, das das Dasein zu übernehmen hat.

11) Heideggers Rede von der "Zeitigung" der Zeit ist sehr mißverständlich. Er versucht damit den Sinn des Zustandebringens der konkreten Wertsachverhalte zu vermitteln, doch seine periphrastischen Ausdrücke dafür wie "entspringen lassen" verraten den hintergründig metaphorisch gemeinten Sinn von "zeitigen": die Zukunft, die eigentlich "zeitigt", ist wesentlich als ein hermeneutisches Geschehen gedacht, und jenes, was sie "zeitigt", sind Zeitekstasen als die verschiedenen "Als" der Zeit, die selbst - wann konkret gedacht - immer nur "Gewesenheit" bedeutet. So zeigt sich die der Zukunft "entspringende" Gegenwart überhaupt nur als Gewesenheit. Die Zukunft selbst ist keine Zeitdimension, die der Abfolge von Gewesenheit und Gegenwart folgen sollte, sondern der hermeneutische Rückgriff des "ek-statischen" Daseins auf sein epochales "ist", das sich durch diesen (verstehenden) Rückgriff als das immer schon gewesene "bin gewesen" zeigt. Es ist dann diese hermeneutische Entrückung des Daseins in die Zukunft, die das Gegenwärtige des Menschen ("ich bin") in das je schon Gewesene ("ich bin gewesen") verwandelt. Heideggers Rede vom Entwurfscharakter des Daseins kann daher nur im Rückbezug auf diese Bindung der Zukunft an die Gewesenheit gerecht verstanden werden, und zwar ausgehend von der Beoeutung der Wörter, da der konkrete Bezug zur Welt in der Sprache eingehalten worden zu sein scheint. Die Konkretion der Sprache hinterläßt aber eine Dekonkretisierung des nichtsprachlichen Seienden.

12) Vgl. hierzu die aufschlußreiche Arbeit von Gerold Prauss: "Erkennen und Handeln in Heideggers Sein und Zeit", Freiburg/München 1977. Die kritische Einsicht des Autors in das Thema des Praktischen bei Heidegger spitzt sich im Befund zu, daß das von Heidegger als "zuhanden" Bezeichnete einen An-sich-Charakter habe. Das "Zuhandene" unter dem "innerweltlich Seienden" unterscheidet sich von dem "Vorhandenen" laut Heidegger bekanntlich dadurch, daß es, das Zuhandene, nicht ein bloß Vorfindliches ist, sondern daß es wesentlich als ein "Um-zu" da ist. Entgegen Heideggers Annahme, dieser "Umzu-" bzw. Mittel- und Zeug-Charakter des zuhandenen Seienden sei die Seinsweise des Seienden, d.h. die Weise, wie dieses Seiende "an sich selbst" ist (vgl. SuZ SS. 69,71,74,106 u.a.), findet Prauss, daß der "Mittelcharakter" des Seienden als "zuhandenen" prinzipiell

etwas anderem, nämlich dem "Ergreifen von Seiendem" (durch ein anderes "Seiendes") zukomme. Erst das Ergreifen, also eine Handlung sei das Mittel zur Handlung vermittle des Zuhandenen ("Werkzeug"), und nicht das Zuhandene selbst (vgl. Prauss, aaO. 71 ff.) Prauss entdeckt dabei, ohne es selbst weiter auszulegen, daß Heideggers Ausrichtung auf das "Umzu" des Zuhandenen - beispielsweise auf das "Hämmern des Hammers" - eindimensional ist: sie berücksichtigt gerade nur das "Umzu" (als wäre es eine objektive Beschaffenheit des Seienden, und nicht, um es mit Nietzsche zu sagen, eine "Perspektive" des Seienden auf dessen Funktionalität hin) und - fügen wir hinzu - das "Woher" dieses "Umzu" am Zuhandenen als gleichgültig verblissen. Das provoziert Fragen: Ist etwa der Hammer schon ein Hammer "da"? Ist die Welt an sich eine instrumentell verwendbare Welt? Ist der Hammer - aus der Perspektive eines machtlosen Einzelnen sicherlich nur ein zu Handhabendes - doch nicht auch von jemandem zum "Hämmern" erst Entworfenes?

Abgesehen von diesen Fragen läßt sich im Hinblick auf Heideggers ausdrückliche Intention feststellen, daß er selbst unwissentlich und unfreiwillig zu der Annahme führt, daß der eigentliche Unterschied zwischen "Vorhandenem" und "Zuhandenen" darin liegt, daß "Zuhandenes" kein "bloß" Vorhandenes, sondern ein "instrumentell Vorhandenes" ist, d.h. das Zuhandene als das Um-zu-Vorhandene. Obwohl Heidegger diese "Instrumentalisierung" des Zuhandenen nie zugelassen hätte, entspricht sie sehr wohl dem eigentlich hermeneutisch konstituierten Zuhandeneitscharakter dieser Art des innerweltlich Seienden: die "Zuhandeneit" ist nämlich bei Heidegger nicht mehr als verstandene Verwendbarkeit des Vorfindlichen ("Vorhandenen"), dessen Ursprung nicht in der Kompetenz des Daseins steht. Das "praktische" Wesen des Daseins besteht somit wesentlich im "besorgenden" Umgang mit dem Vorhandenen. Diese für Heidegger nicht willkommene Konsequenz beruht aber selbst auf der von ihm konsequent durchgeführten Schwächung der Subjektposition des Daseins, das seines Sein nicht "mächtig" ist. Prauss sieht darin mit Recht eine "Selbstverkennung des Daseins, die schon hart an den Rand einer magischen Umweltaufassung gerät" (aaO. 73). Doch mehr noch, diese Konsequenz zeugt nicht nur von Heideggers Archaismus ("Schusterperspektive"), sie würde Heidegger paradoxerweise wahrscheinlich zum Entsetzen darüber bringen, daß seine Rede von der "Zuhandeneit" des Vorhandenen der zunehmenden Perfektionierung der Technik in die Hände spielt. Die Computerisierung der Technik betont nämlich und fördert gerade die Funktionalität des "Werkzeugs", d.h. sie stärkt sein "Umzu", ohne daß dessen Ursprung und die eigentliche Konstitution für das zum Operator gewordene (oder vorerst noch werdende) "Dasein" durchsichtig und kontrollierbar werde. Die Frage nach dem Ursprung des "Zuhandenen", wenn überhaupt gestellt, verblaßt vor der Undurchsichtigkeit der "magischen" Sphäre der technischen Projektbüros. Die globalen Märkte der neuen Technik ersetzen dadurch die Magie der Jahrmärkte.

13) Vgl. Marges de la Philosophie, Paris 1972, SS. 31-78.

14) Vgl. aaO. 76 ff. Einen ähnlichen Versuch, unter direkter Berufung auf Derridas "doppelte Lektüre", hat Rudolf Bernet unternommen an Husserl im Text: "Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und

Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins" im Sammelband: "Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger", Phänomenologische Forschungen Bd. 14, hrsg. von R.Bernet, Freiburg/München 1983, 16ff.

15) Vgl. "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" II § 257. Hier zitiert nach: G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main 1971, Bd. 9, S. 48.

16) So spricht auch Derrida aus denselben Gründen von einer "critique hégélienne de l'intratemporalité" (aaO. 50), die Heidegger nur für sich beansprucht, nachdem er ihre Ansätze bei Hegel verharmlost oder gar völlig unterschlagen hat.

17) Vgl. Derrida: "Ce n'est pas en fermant, c'est en interrompant Sein und Zeit que Heidegger se demande si 'la temporalité originaire' conduit au sens de l'être. Et ce n'est pas là une articulation programmatique, c'est une question et un suspens". (aaO. 74)

18) aaO. 50, § 258 (Zusatz)

19) aaO. 48, § 257 (Zusatz)

20) Vgl. Physik IV 10, 219a10: 'τι τῆς κινουμένης ἐστίν'.

21) Vgl. Derrida: "L'explicitation de la question éludée se tient toujours et nécessairement dans le système de l'éludé." (aaO. 57)

22) Physik, 223a25; vgl. ferner auch 219a4 ff.

23) aaO. 49, § 258

24) SuZ 26; vgl. oben Anm. 8.

25) Vgl. M.Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 4. erw. Aufl., Frankfurt/M. 1973, SS. 167,171.

26) In "Vom Wesen des Grundes" bestätigt es Heidegger folgendermaßen: "Die Selbstheit des aller Spontaneität schon zugrundeliegenden Selbst liegt aber in der Transzendenz." Vgl. Wegmarken, 2. erw. Aufl. Frankfurt/M. 1978, S. 162 (kursiv).

Kapitel II:

1) Vgl. SuZ 218, Anm.: ferner auch: "Mein Weg in die Phänomenologie" in: Zur Sache des Denkens, 2. Aufl. Tübingen 1976, S. 86.

2) Vgl. Aristoteles, Metaphysik Θ 10, Peri Herm. 1, Eth. Nik. Z. Zum systematischen Überblick über dieses Problem bei Aristoteles vgl. die Arbeit von Klaus Oehler: Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, München 1962 (Zetemata 29), neudruckt Hamburg 1985, S. 185 ff.

3) In der Umdeutung des "wahr" in "entdeckend" (bzw. "verdeckend") liegt bekanntlich die von Heidegger herbeigeführte erste große Kehre, mit der er eigentlich zu philosophieren anfieng und die Philosophie auf ihre "Ursprünge" zurückzuführen versuchte. Der Komplexität dieses Heideggerschen "Anfangs" interpretativ Rechnung zu tragen, ist allein der großen, Heidegger gegenüber analytisch-kritisch eingestellten Studie E.Tugendhats "Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger", Berlin 1959, 2. Aufl. 1970, gelungen, in der der Autor Heideggers Auffassung

von "Wahrheit" in ihren verwickelten Bezügen zum traditionellen Wahrheitsbegriff hauptsächlich unter dem systematischen Aspekt darstellt. (Vgl. auch den zusammengefaßten Entwurf dieser Studie unter dem Titel: "Heideggers Idee von Wahrheit" in O. Pöggeler (Hrsg.), "Heidegger", aaO. SS. 286-298; wiedergedruckt auch in: G. Skirbekk, Wahrheitstheorien, Frankfurt/M. 1977.)

Tugendhat geht von einer für Heidegger charakteristischen Grundkonstellation aus, die darin bestehe, daß Heidegger Husserls Grundbegriff "Intentionalität" und dessen Korrelat "Gegebenheit" durch neue korrelative Begriffe "Erschlossenheit" und "Lichtung" ersetze (259), weil für ihn nicht der Grad der Objektivität der "Gegenständlichkeit", sondern deren "Gegebenheitsweise" bzw. das "Wie" der Faktizität als solcher ausschlaggebend gewesen sei (264). Die "Erschlossenheit" selbst, die bei Heidegger in zwei Hinsichten verstanden werden muß (als Erschlossenheit des "innerweltlich Seienden" und als Erschlossenheit des Daseins qua In-der-Welt-sein), zeigt sich laut Tugendhat als grundlegende Gegebenheitsweise, die dem Dasein in allen seinen Weltbezügen (im Geflecht der Als-Struktur) aufgegeben sei: als Erschlossenheit der Existenz (der Geworfenheit und des Entwurfs) ist sie wesentlich Erschlossenheit der Faktizität (301 ff.), die unhinterfragbarerweise in sich Verdeckungstendenzen berge. Die so verstandene Erschlossenheit zeigt sich für Tugendhat als die Grundlage, von der aus Heidegger seine Erweiterung des Wahrheitsbegriffs vornehmen konnte, ohne sich um den dadurch hervorgerufenen Verlust der spezifischen Bedeutung von "Wahrheit" zu kümmern. Dies sei aber zugleich auch der Grund dafür gewesen, daß Heidegger von den zwei Weisen des einheitlich gefaßten Wahrheitsvollzugs als "Entdecken", nämlich ἀποκαλύπτειν und ἀληθεύειν, nicht habe zeigen können, worin der Unterschied zwischen ihnen bestehe (331). Es ist laut Tugendhat genauso unentschieden geblieben, wie das "entdeckende Sagen" eigentlich entdecke (wahre Aussage) bzw. verdecke (falsche Aussage), und was die "Verdecktheit" des Seienden überhaupt bedeute (313). Die Doppeldeutigkeit und letztlich Unentschiedenheit des Wahrheitsbegriffs bei Heidegger rühren für Tugendhat daher, daß Heidegger die Frage nach der Möglichkeit und nach der Struktur der Wahrheit mit dem Hinweis auf das allgemeine Faktum der Erschlossenheit beantwortet, d.h. die Erschlossenheit als transzendente Ermöglichung der Wahrheit mit der Wahrheit selbst identifiziere und dadurch die vollkommene Auflösung des spezifischen Wahrheitssinns bewirke (347). Doch gerade darauf beruhe für Heidegger die Möglichkeit, den Wahrheitsvollzug durch andere Weisen der Erschlossenheit von Dasein und innerweltlichem Seiendem wie Angst oder "umsichtiges Besorgen von Zuhandenem" (352). In einem letzten Schritt legt Tugendhat Heideggers Kehre aufgrund der damals zugänglichen Texte als Auflösung der ontischen Wahrheitsfrage in der Un-Verborgenheit des Seins dar, in dessen Lichtung die "Wahrheit" ihr letztes Refugium gefunden habe (397). Dabei sei als charakteristisch anzumerken, daß Heideggers Rede von der "Unverborgenheit" eigentlich die prinzipielle Verborgenheit des Seins impliziere, so wie in der Frühphase die Erschlossenheit auf ungeklärten, aber als grundlegend anerkannten Verdeckungstendenzen beruht habe. Als unmittelbare Folge dieser Sachlage zeigte sich damals die Tatsache, daß für Heidegger das eigentliche Selbstsein des Daseins nur eine existentielle Modifikation (d.h. wesentlich eine Ausnahme) des "Man" gewesen sei (321).

Angesichts dessen ist anzumerken, daß Tugendhat wie beim frühen Heidegger so auch nach der Kehre nicht sieht, daß der Primat der Verdeckungstendenzen in der Erschlossenheit seine Gründe in dem von Heidegger angesetzten Primat der Faktizität des Daseins vor dessen Entdeckungswesen hat, das den hermeneutischen und ontologischen Primat des "Sinns" von Sein nicht einholen kann. Nach der Kehre verstärkt sich diese Tendenz bei Heidegger in der Rede von einem sich durch die Entbergung des Seienden verbergenden Sein, das - zumindest von Heideggers Intention her - nicht mit Sein als "schlichter Entborgenheit" verwechselt werden darf. (Vgl. dazu unten An. 50.)

4) Heidegger schreibt: "Aristoteles hat nie die These verfochten, der ursprüngliche 'Ort' der Wahrheit sei das Urteil. Er sagt vielmehr, der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ist die Seinsweise des Daseins, die entdeckend oder verdeckend sein kann. Diese doppelte Möglichkeit ist das Auszeichnende am Wahrsein des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, er ist die Verhaltung, die auch verdecken kann. Und weil Aristoteles die genannte These nie behauptete, kam er auch nie in die Lage, den Wahrheitsbegriff vom $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ auf das reine $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ zu erweitern. Die Wahrheit der $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ und des Sehens der 'Ideen' ist das ursprüngliche Entdecken. Und nur weil $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ primär entdeckt, kann auch der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ als $\delta\alpha\iota\omicron\upsilon\epsilon\iota\nu$ Entdeckungsfunktion haben." (SuZ 226)

5) Die Übersetzung des griechischen Wortes $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ als "Unverborgenheit" hat bekanntlich nicht zuerst Heidegger inauguriert, sondern N.Hartmann der dies von J.Classen übernommen haben soll. Vgl. hierzu ausführlich bei Jochen Schlüter, Heidegger und Parmenides. Ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratiker-Forschung, Bonn 1979, S. 33.

6) Vgl. "Zeit und Sein" (1962) in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1959, 2. Aufl. 1976. Hier ausführlicher behandelt unten Kap. V.2.

7) Heidegger zögert, den Ausdruck "sekundär" zu gebrauchen, weil schon die Verwendung von "primär" nicht ganz treffend war. Die Aufteilung auf "primär" und "sekundär" legt in diesem Kontext die Vermutung nahe, daß Heideggers Auffassung von Wahrheit eine Kluft berge. Denn was hier noch "primär wahr" genannt wird (nämlich die entdeckende Seinsweise des Daseins), wird noch innerhalb von SuZ durch den Primat des Seins rückgängig gemacht. Dies zeigt sich paradigmatisch an folgenden Aussagen: "Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhafter daseinsmäßiger Seinsart relativ auf das Sein des Daseins ... Warum müssen wir voraussetzen, daß es Wahrheit gibt? (...) Wahrheit setzen 'wir' voraus, weil 'wir', seiend in der Seinsart des Daseins 'in der Wahrheit' sind. Wir setzen sie nicht voraus als etwas 'außer' und 'über' uns, zu dem wir uns neben anderen 'Werten' auch verhalten. Nicht wir setzen die Wahrheit voraus, sondern sie ist es, die ontologisch überhaupt möglich macht, daß wir so sein können, daß wir etwas 'voraussetzen'. Wahrheit ermöglicht erst so etwas wie Voraussetzung." (Vgl. SuZ 227 f.)

8) Zu dem von Heidegger gesichteten Zusammenhang zwischen Aristoteles und den Vorsokratikern (namentlich Parmenides) zu dem Heidegger sich mit der Absicht auf historische Legitimierung seiner Auffassung von "Wahrheit" vorbehaltlos bekennt, vgl. SuZ 212 f.

9) Das ist der Standpunkt, den Heidegger bereits 1930 in "Vom Wesen der Wahrheit" klar formuliert hat, obwohl aus einer späteren Anmerkung von 1949 hervorgeht, daß die eigentliche "Kehre" im Titel "Von der Wahrheit des Wesens" hätte enthalten sein müssen (vgl. WM 199). Doch die Herausstellung des "Seins des Seienden" als eines "sich entziehenden" ist schon in "Vom Wesen der Wahrheit" eindeutig genug. Heidegger schreibt: "Das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden verliert sich nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu einem Zurücktreten vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare und die vorstellende Angleichung aus ihm das Richtmaß nehme" (WM 186). Wenn Heidegger von einem "Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden" dort noch als von der "Freiheit" des Menschen redet, ist die "Wahrheit" als eigentliches Seinsgeschehen und als eigentliche Grundlage dieser "Freiheit" nicht zu verkennen: "(...) die Wahrheit ist die Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit west. In ihr Offenes ist alles menschliche Verhalten und seine Haltung ausgesetzt. Deshalb ist der Mensch in der Weise der Eksistenz (...) Weil aber die ek-sistente Freiheit als Wesen der Wahrheit nicht eine Eigenschaft des Menschen ist, sondern der Mensch nur als Eigentum dieser Freiheit ek-sistiert und so geschichtsfähig wird, deshalb kann auch das Unwesen der Wahrheit nicht erst nachträglich dem bloßen Unvermögen und der Nachlässigkeit des Menschen entspringen" (WM 188). Die "Freiheit" des Menschen ist also noch eine "indirekte" Rede, in der das dem Sein als solchen zukommende (bzw. entspringende) Geschehen zur Geltung kommt.

10) Hier zitiert nach Wegmarken, Frankfurt/M., 2. Auflage 1978.

11) Das erkennt beispielsweise auch Stanley Rosen, doch er spricht von einer vollkommenen Identifikation von "Sein" und "Nichts", obwohl es geeigneter scheint, im "Nichts" eine Gestalt, ja eine Figur des sich lichtende Seins - von dem ja die Rede bei Heidegger ist - zu sehen, wie es zuvor mit der "Zeit" der Fall war. (Vgl. S. Rosen, "Thinking about Nothing", erschienen in: Heidegger and Modern Philosophy, ed. Michael Murray, New Haven/London 1978, S. 132.

12) Vgl. "Das Sein und das Nichts" in: Durchblicke, Heidegger zum 80. Geburtstag, hrsg. von V. Klostermann, Frankfurt/M. 1970, SS. 132-161.

13) Heidegger wird bekanntlich selbst nach solchen Ausdrücken wie "Es gibt Seiendes" oder gar "Es gibt Sein" greifen, um den Unterschied zwischen dem "jeweiligen Seienden", dem "Seienden im Ganzen" und dem "Sein als solchen" zu unterstreichen. Doch diese Ausdrücke haben nicht denselben Sinn wie der Satz "Es gibt etwas". Das "Geben-de" des "Es gibt Seiendes" ist das Sein selbst. Ausschlaggebend hierfür ist Heideggers Anaximander-Aufsatz sowie der späte Text "Zeit und Sein" (vgl. unten Kap. V, 2).

14) Dieser Befund korrespondiert prinzipiell mit der seit Karl Reinhardts Parmenides-Buch geltenden Denkrichtung, daß der erste und zweite Teil des philosophischen Gedichtes in einem unauflöselichen Zusammenhang stehen. Reinhardts Argumentation bewegt sich allerdings auf "ontologischer" Ebene und berücksichtigt Parmenides' Wirkung in philosophiehistorischer Perspektive als den eigentlichen Anfang der abendländischen Philosophie. Dies wird der Punkt sein, in dem

Heidegger einen Anschluß an die von ihm sonst nicht geschätzten philologischen Interpretationen der vorsokratischen Philosophie gefunden hat, obwohl es auch bei Reinhardt Stellen gibt, die bei Heidegger nicht auf Gegenliebe gestossen sein werden, und dies mit Recht. (Vgl. K.Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Frankfurt/M. 1959, 3. Aufl. 1977.)

15) Diesen Vorwurf gegen Heidegger haben mehrere Interpreten aufgegriffen wie P.Friedländer (vgl. das XI. Kap. der 2. Aufl. seines Platon-Buches: "Aletheia. Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger" 1954) und - zwar mit einem anderen Ansatz - Heribart Boeder (vgl. unten Anm. 18). Doch, wie Tugendhat, der selbst Heidegger in diesem Punkt angreift, es zeigt, gehen diese Kritiken mehr oder weniger an Heidegger vorbei, da sie (zumal die Friedländers) nicht zeigen können, wie die "Wahrheit" als "Richtigkeit des Sagens" zugleich die "Wirklichkeit" des Seienden sein könne. Vgl. dazu E.Tugendhat, TI KATA TIPOΣ, Freiburg/München 1958 (3. Aufl. 1982), S. 7, Anm. 6. Im späteren Buch über den Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger (oben Anm. 3), wo Tugendhat dasselbe Problem behandelt, nimmt er keine bemerkenswerte Rücksicht auf diese Heidegger-Kritiken.

16) Vgl. "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" in: Zur Sache des Denkens, SS. 61-81, wo Heidegger in unausdrücklicher Anlehnung an seine eigenen poetischen Versuche die Idee eines nicht im spezifischen Sinne philosophischen Denkens zu inaugulieren versucht. Diese Idee ist allerdings unausgeführt geblieben.

17) Obwohl man sich darauf einigen konnte, daß das Wort 'ἀληθεια' nur als Akkusativobjekt von verba dicendi vorkomme, hat man immer noch Schwierigkeiten damit, den Charakter des "Wahr-Sagens" zu erklären. Das "Wahre" bzw. die "Wahrheit", so wie sie im Wort 'ἀληθεια' angedeutet ist, ist nämlich nicht eindeutig in einem "Akkusativobjekt" unterzubringen, weil sie offensichtlich nicht direkt den Gegenstand der Aussage ausmacht, sondern mit diesem auch die Aussage selbst. Das scheint die Struktur des Wortes, einer negativen Ableitung von ληθεῖν zu signalisieren (ἀληθεια < *ἀληθεσθαι < α-ληθες < /α-/ ληθεῖν, vgl. E. Schwyzer, Griechische Grammatik I, 348, 469), das selbst eine komplexere Verhaltensweise bezeichnet als nur ein "Sagen". Das beruht allem Anschein nach darauf, daß der Bezug zum "Wahren" nicht als ein direkter gedacht worden ist, weil das "Wahre" - sach- und wortmäßig - nicht mit dem "seiend" zusammenfällt, zumindest nicht für ein kritisches philosophisches Denken, das sich, wie im Falle Parmenides', dessen erst annimmt, das "Wahre" und das "Seiend" als "dasselbe" herauszustellen. So wenig wie dies vorgegeben ist, ist 'ἀληθεια' auf ein Objekt des Aussagens zu reduzieren. Sie ist vielmehr, zumindest im philosophischen Kontext, und dies seit frühesten Zeiten, die Voraussetzung jedweden Aussagens.

18) Eine aufschlußreiche Darstellung des altgriechischen Wortgebrauchs von λογος und ἀληθεια enthält der bekannte Text H. Boeders unter demselben Titel ("Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia" in: Archiv für Begriffsgeschichte 4/1959, SS. 82-112). Doch gerade im Hinblick auf Boeders ursprüngliche kritische Intention gegen Heideggers Auffassung von 'ἀληθεια' ist dieser Aufsatz sehr ambivalent

geblieben. Boeder gelingt es plausibel zu machen, daß bereits im vorphilosophischen (genauer: epischen) Gebrauch der betreffenden Begriffe auf den Heidegger selbst rekurriert, sich die Tendenz bemerkbar mache, das Verbum $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ immer mehr in die verba dicendi einzuordnen und gerade diesem Verb die vorrangige Stellung unter ihnen zukommen zu lassen, während die Grundbedeutung von "sammeln" immer seltener zur Geltung komme und vorwiegend auf Formen wie $\sigma\upsilon\lambda\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ eingeschränkt bleibe (aaO. 85). So lassen sich laut Boeder folgende Bedeutungsaspekte von $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ feststellen: 1) Aufzählen von Einzelheiten, 2) das schon "Gesammelte" im Gedächtnis beibehalten und jemandem vorhalten, 3) vollständige Wiedergabe eines Wissens, 4) genaues Unterscheiden ($\kappa\rho\iota\nu\epsilon\iota\nu$) im vorzubringenden "Gewußten", 5) Beeinflussung des Hörers (85-90).

Genauso verhält es sich laut Boeder auch mit dem Wort $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, das zwar aussersprachlichen Ursprungs sei (abgeleitet von $\lambda\eta\theta\epsilon\iota\nu$), während es selbst ausschließlich auf den Bereich des Sagens als ein Akkusativobjekt (und nie prädikativ oder attributiv) eingeschränkt sei (95). Boeder meint ausdrücklich: "Der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ist und bleibt der Ort der $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$; jedoch wandelt sich die Eigenart dieses Ortes und dementsprechend auch das Verständnis der $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ " (97). Gerade diese Schlußfolgerung zeigt nun deutlich, daß Boeders Fixierung auf den sprachlichen Charakter der "Aletheia" im Sinne von "Aussagewahrheit" nicht nur im Hinblick auf Heideggers Intention, sondern auch im Hinblick auf die Resultate von Boeders eigener Analyse ziemlich einschränkend ist. Er ist nach unserem Verständnis einer plausiblen Kritik an Heidegger näher, wenn er zeigt, daß die mit dem Wort ' $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ' bezeichnete Wahrheit immer nur aus einem "Mitwissen" um den Sachverhalt erfolge (97) bzw. daß sie weder nur das Aussagemäßige noch die "objektive" Sache bezeichne, sondern einzig und allein die "Sache" als eine wesentlich gewußte und gesagte (99). Das ist nämlich die Mitte zwischen dem ausschließlichen Aussagecharakter der "Wahrheit" und der Wahrheit als einer wesentlich vorgegebenen "Unverborgenheit", die (so Boeder ausdrücklich gegen Heidegger, aaO. 100, Anm. 123) erst dann als "Unverborgenheit" hervortreten könne, wenn die "Richtigkeit" (d.h. die "Aussagewahrheit") das Verhältnis zwischen dem Wissen und dem Erscheinenden beherrsche. Dies impliziert eine noetische Vermittlung des "Wahren", die Boeder nicht als solche thematisiert, so daß er gewissermaßen am eigentlichen Problem bei Heidegger vorbei geht. Das Bestehen auf der Wahrheit des Logos als Wahrheit des Sagens klopft sozusagen an der bereits offenen Tür, da Heidegger ein Verhältnis, und zwar ein wesentliches, zwischen $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ und $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ nie geleugnet hat. Im Gegenteil, Heidegger faßt lediglich die "Eigenart des Ortes" (Boeder) der Wahrheit anders auf, als es die der verba dicendi ist. Deshalb bleibt bei Boeder das, was auf Heidegger primär zutreffen könnte - nämlich daß $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ immer nur noetisch und sprachlich vermittelt, und nicht dem Denken und Sprechen vorgegeben ist - nur am Rande. Das hängt wohl damit zusammen, daß Boeder nicht den Umstand berücksichtigt will, daß schon der frühphilosophische Wortgebrauch von $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ und $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, wie im Falle Parmenides', von dem nichtphilosophischen Gebrauch abweichen kann und in der Tat abweicht. Heidegger stützt sich deshalb primär auf Parmenides, um die Wahrheit als eine die Aussage als solche erst ermöglichende herauszustellen. Daß er dabei ihre Vorgegebenheit gegen ihre Vermittlung überbetont, erfordert eine andersartige als nur philologisch geführte Analyse.

19) Doch Heidegger verfährt so, als gehe es ihm gerade auch um das etymologische Bild des Verhältnisses zwischern "Sein" und "Wahrheit", weil er kein Interesse an der Vermittlung von "Sein", "Denken" und "Wahrheit" hat. Die Vermittlung dieser drei Begriffe ist jedoch unumgänglich, und zwar sowohl im griechischen Traditionsbereich, wo sich direkt zeigt, daß das Verhältnis zwischen "Sein" und "Wahrheit" erst vom Denken herausgestellt werden muß, als auch beispielsweise im verwandten altindischen Sprachbereich, der von derselben (wenn auch angesichts seiner Kultiviertheit nicht grösseren) historisch-philosophischen Relevanz ist wie der griechische. Das 'asti' im Sanskrit, mit der entsprechenden negierten Form 'nasti', birgt dieselbe Bedeutungsfülle wie das gr. 'esti' und hat dabei denselben philosophischen Sinn wie die Seinsthese des Parmenides. Mehr noch, die relevanten Ausdrücke wie 'asti' ("ist"), 'sad' ("seiend") und 'satyam' ("Wahrheit" bzw. "Seiend-heit") sind etymologisch auf die Wurzel AS.2 (= 'sein', lat. es-se) rückführbar. Diese etymologische Identifikation von "sein" und "wahr" bedeutet aber keineswegs, daß das "schlichte Sein" zugleich "Wahr-sein" ist. Im Gegenteil, der philosophische Sprachgebrauch von "ist" bezeugt auch auf der indischen Seite der archaischen Welt, daß etwas nur dann als "seiend" verstanden wird, wenn es "wahrhaft" bzw. "seiendhaft" genannt werden kann. Das heißt mit anderen Worten, daß ein philosophischer Sprachgebrauch von "sein" im strengen Sinne des Wortes auf dem "veritativen" Aspekt dieses Verbums (einem Aspekt, der anscheinend gerade mit dem philosophischen Wortgebrauch zustandekommt) beruht, und nicht auf dem sogenannten "existentiellen", oder daß der erstere den zweiten prägt und bedingt. Erst von daher kann die Tatsache verstanden werden, daß das altindische 'asti' genauso wie das 'esti' zur Voraussetzung jeglicher "Prädikationsmöglichkeit" geworden ist, ohne daß es selbst (im Gegensatz zu 'esti') die Funktion der Kopula im Satz übernommen hat: es ist vielmehr der gedankliche Hintergrund geblieben, der eine sehr frühe Formalisierung der indischen Logik ermöglicht hat, eine Leistung, die im westlichen Denken viel später zustandegekommen ist; nicht zuletzt durch die Entdeckung der beispielhaft formal gestalteten Sanskrit-Grammatik des Panini aus dem 4. Jahrhundert und der buddhistischen Logik.

Zur Genese der Kopula "ist" aus dem "existentiellen" Aspekt des gr. 'esti' und zu seiner in der Geschichte des abendländischen Denkens maßgebenden Wirkung, verglichen mit den markantesten Beispielen aus anderen indoeuropäischen und aus der chinesischen Sprache, in der sich das Verhältnis zwischen "Subjekt" und "Prädikat" als reine Beziehung - beruhend auf der apriorisch-logisch anzusetzenden Form des "Existenz"-Prädikats - und nicht als Bestimmung des "S" als "P" zeigt, vgl. J.Lohmann: "Sein und Zeit, Sein und Wahrheit in der Form der Sprache" in: LEXIS IV, SS. 105-143, sowie auch "Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur" in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschrift für H.-G. Gadamer zum 60. Geburtstag, hrsg. von D.Henrich, W.Schulz, K.-H. Volkmann-Schluck, Tübingen 1960, SS. 171-187, wo es beispielsweise heißt: "Der indogermanische Seinsbegriff entstand aus der Verbindung von 'Evidenz' (wahrsein) und 'Existenz' (da-sein) ... Das esti, in seiner vollen Wirklichkeit genommen, stellt gewissermaßen die Konzentration der Welt, in ihrer ganzen, zeitlichen und räumlichen Erstreckung, auf einen einzigen Moment dar, und eben diesem Mo-

ment entspricht in der Weltgeschichte selbst die Konzeption des griechischen λόγος - deren "Vor-erscheinung" der indogermanische Sprachtypus gewesen ist" (aaO. 186).

20) Das gilt aber genauso für das nichtgriechische archaische philosophische Denken innerhalb des (geographisch und kulturell gebrochenen) "indoeuropäischen Kreises", wie etwa das indische, wo das Problem des Seins bzw. des Nichtseins genau denselben Stellenwert - einen keineswegs eindeutigen und unfragwürdigen - einnimmt, und zwar nicht nur in den frühen Anfängen des spekulativen Denkens wie etwa in der berühmten Chandogya-upanishad (Kap. VI), sondern auch in späten, epistemologisch hoch elaborierten buddhistischen Denksystemen wie dem "dogmatisch-positiven" Sarvasti-vada und dem "nihilistischen" Sunyata-vada des Nagarjuna. Heideggers Rede von einem "abendländischen Seinsdenken" ist nicht nur eine Mystifikation der tatsächlichen Verhältnisse innerhalb der frühgriechischen Philosophie, sondern eine auf Unkenntnissen beruhende romantische Vorstellung von einem "morgentändischen" Denken, das sich nicht an das "Seiende" geklammert hätte. Diese Annahme ist zwar nicht schlicht falsch, jedoch zu undifferenziert, als daß sie noch verbindlich sein könnte, wie die sonstige Mystifizierung oder Verharmlosung der nichteuropäischen, zumal der indischen Philosophie im Westen.

21) Von den Texten der Übergangsphase Heideggers, die die griechische Philosophie ausdrücklich behandeln, sind folgende von besonderem Interesse: Einführung in die Metaphysik (1935; erschienen 1953), 4. unveränd. Aufl. 1976, Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940) mit einem "Brief über den Humanismus" (1946), 3. Aufl. Zürich 1975 (in Wegmarken SS. 201-236), "Vom Wesen und Begriff der Physik. Aristoteles, Physik B 1" (1939; in Wegmarken SS. 239-299). Hinzu kommen die Vorlesungen über Parmenides und Heraklit (vgl. Gesamtausgabe Bde. 54 u. 55, Frankfurt/M. 1982 und 1979). Wir werden uns im Folgenden hauptsächlich auf den Text über Aristoteles' Physik-Begriff konzentrieren.

22) Mit der Vereinfachung der Komplexität der Perspektive von SuZ ändert sich bezeichnenderweise auch Heideggers Vokabular. Statt solcher Ausdrücke wie "Entdecktsein" und "Verdecktsein", oder "Entdeckend-" bzw. "Verdeckendsein" verwendet er neben den Abstrakta auf -heit/-keit immer mehr aspektmäßig undurchsichtige Substantivformen auf -ung (Entdeckung, Entbergung, Vergessung). Die Ambivalenz der "Wahrheit" als "Entdeckendsein" des Daseins und "Entdecktsein" des innerweltlich Seienden wird auf diese Weise nicht mehr sprachlich transparent, weil sie für Heidegger nicht mehr thematisch ist.

23) Vgl. Parmenides, GA Bd. 54, S. 9. Die Frage des polemischen bzw. diskursiven Charakters des philosophischen Denkens wird dadurch völlig unterschlagen. Das Denken ist "polemisch", weil die Wahrheit als "Un-Verborgenheit" des sich entbergend-verbergenden Seins "strittig" sei. Parmenides' Wahrheit ist sodann nicht eine von ihm herausgestellte Wahrheit, und auch nicht eine durch die Göttin vermittelte, weil, wie Heidegger es versteht, die Göttin die sprechende Wahrheit selbst ist. Die Parmenideische Metapher der Auffahrt wird in Heideggers Sicht "konkret". (Vgl. hierzu ausführlicher unten Kap. V. 1.)

24) Vgl. vor allem "Einführung in die Metaphysik" (EM) SS. 11-14, wo Heidegger noch zweideutig von der "Physis" spricht, nämlich im Sinne des "Seienden im Ganzen" (EM 11) und im Sinne des "Seins des Seienden" (EM 14). Heideggers Aussagen sind dabei so uneindeutig, daß auch nicht angenommen werden kann, daß die Bedeutung der "Physis" als "Seiendes im Ganzen" historisch zu verstehen sei, etwa als allgemein vorsokratische Bedeutung des Begriffes, da Heidegger beispielsweise folgendes ausdrücklich sagt: "Die Griechen haben nicht erst an den Naturvorgängen erfahren, was φύσις ist, sondern umgekehrt: aufgrund einer dichtend-denkenden Grunderfahrung des Seins erschloß sich ihnen das, was sie φύσις nennen mußten" (EM 11).

25) Daß Heideggers Fundamentalanalyse wesentlich von der Zeitgeschichte mitgeprägt oder durch sie zumindest motiviert ist, zeigt sich ziemlich eindeutig an der Überbetonung der "Uneigentlichkeit" und an der Vereinzelung des Menschen im "jeweiligen Dasein", was beispielsweise so unterschiedlich orientierte Heidegger-Kritiker wie E. Tugendhat und J. Habermas gleichermaßen betonen. Tugendhat denkt an die "Verdeckungstendenzen" in der "Erschlossenheit", die die Uneigentlichkeit des "Man" zum Verhängnis des Daseins werden lassen (vgl. Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, aaO. 321), Habermas dagegen an das "gestige Klima der zwanziger Jahre" und die Auswirkung Heideggers "weit über den Rahmen der Philosophie hinaus" (vgl. J. Habermas, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/M. 1981, 3., erw. Auflage 1985, S. 77). Einen neuen Beitrag zu dieser Diskussion, jedoch ausgehend von völlig anderen Absichten, leistet der Text P. Sloterdijks "Das Man oder: das realste Subjekt des modernen diffusen Zynismus", aaO. 369 ff.

26) Das Wort "ontologisch" verstehen wir in Bezug auf Heidegger in dem Sinne, wie es beispielsweise Tugendhat in weitem Sinne umgrenzt, nämlich als "das Sein /ov/ und dessen Erkenntnis /λογος/ betreffend". Dieser Sinn impliziert weder einen klassischen "realistischen Standpunkt" noch einen Gegensatz zum Logischen. (Vgl. Ti kata tinos, aaO. 3, Anm. 1.)

27) Wir werden im Folgenden noch genauer sehen, wie Aristoteles das philosophische Erbe seiner Vorgänger aufarbeitet, doch an dieser Stelle kann noch ein von Aristoteles selbst relativ unabhängiger Hinweis auf das ganze Sachproblem gemacht werden. Es ist bekanntlich bis heute ein nicht geklärtes Problem geblieben, ob und wie das Wort "Physis" ein Thema, also ein bewußter Gegenstand des philosophisch-spekulativen Forschens der sogenannten "Physiologen" gewesen ist. Entgegen der allgemeinen und wenig problematisierenden Annahme, das allgemeine Thema der Vorsokratiker sei "Physis" gewesen, die im Wesentlichen von Aristoteles herrührt, und nicht so sehr von Platon, oder zumindest nicht im selben Sinne, behauptet, wie bekannt, John Burnet (Early Greek Philosophy, London 1930), die "Physis" sei kein einheitlicher Titel der vorsokratischen Schriften gewesen, nicht nur weil frühere Prosatexte keinen Titel gehabt hätten, sondern weil die Vorsokratiker ihre "Prinzipien" jeweils anders gedacht und genannt hätten. Der Titel "Περὶ φύσεως" sei erst seit den Doxographen bekannt und zeige sich eindeutig als eine vereinheitlichende Interpretation und Qualifikation einer vergangenen Denkperiode, die wesentlich durch Aristoteles' Darstellung vermittelt worden

sei (aaO. SS. 11,13,56,57). Burnets Interpretation der Verhältnisse innerhalb der vorsokratischen Philosophie ist vielleicht insofern interessanter als die anderen konkurrierenden Interpretationen, als sie in verschärfter Weise, ja überbetont auf die kaum zu bewältigende Uneindeutigkeit sowohl des archaischen Physis-Begriffs als auch jeder Physis-Lehre aufmerksam macht (auch späterer wie der Platons und Aristoteles'). Es sollte daher vielleicht die einzig konsequente Schlußfolgerung gezogen werden, daß wir dem eigentlichen Problem am nächsten sind, wenn wir bei der Anerkennung einer fast beispiellosen Komplexität und Uneindeutigkeit eines philosophischen Themas verbleiben. Dies läßt sich nämlich als Grundsituation sowohl bei Aristoteles selbst als auch bei seinem unmittelbaren Vorgänger und Lehrer Platon bestätigen, genauso aber auch insgesamt bei den Vorsokratikern. Die Uneindeutigkeit der "Physis" scheint die Grundsituation des "anfänglichen" philosophischen Denkens so sehr zu markieren, daß sie dessen Wesenszug als Denkens ausmacht. Die vielen Versuche der heutigen Interpreten, das Thema der frühen Philosophen auf einen eindeutigen Nenner zu bringen, verstößt gerade deswegen gegen dieses "Wesen".

Einen der wenigen Versuche, die Vieldeutigkeit der "Physis" zur Geltung kommen zu lassen, stellt der aufschlußreiche und umfassende Aufsatz W.A. Heidels "Ἦεσι φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics" in: Proceedings of the Amer. Academy of Arts and Sciences Vol. XLV, No. 4, 1910, SS. 79-133, dar, der jedoch von einer "primären", dynamisch gedachten Bedeutung des Wortes "Physis" als "growth" ausgeht, einer Bedeutung, die nach mehreren Hinsichten ausgelegt werden könne. Es zeigt sich aber bei Heidel, daß auch wenn unter "growth" nicht nur der "konkrete natürliche Prozeß des Wachsens", sondern auch ein "abstraktes Gesetz" ("growth as a law") verstanden wird, dieser Begriff der "Physis" nicht nur auf alle Vorsokratiker bezogen werden kann, was Heidel jedenfalls im Gegenzug zu Burnets Auffassung durchzuführen versucht. (Vgl. "Synopsis of the Uses of φύσις", aaO. 97, wo alle Bedeutungen von "Physis" Aspekte der primären Wachstumsvorstellung darstellen, und zwar innerhalb der Spanne zwischen "the beginning of a process" und "the end or result of a process", wobei auch der "Prozeß" selber an erster Stelle unter die Bezeichnung "Physis" fällt.)

Wie diese Situation aus Platons Sicht aussieht, zeigt die Studie Dietrich Mannspergers "Physis bei Platon" Berlin 1969 (Inauguraldissertation Tübingen 1963), die eine eingehende Berücksichtigung Platons in der vorliegenden Arbeit entbehrlieh macht. Aufgrund der in der genannten Studie sehr genau durchgeführten Analyse des Physis-Begriffs im Hinblick auf den vorplatonischen Wortgebrauch und im Hinblick auf den Gebrauch des Wortes in Platons schriftlichem Werk ist festzuhalten, daß Platon im Gegensatz zu seinen Vorgängern keine Rede von einer "Physis schlechthin" zulasse. Ein sog. "absoluter" Wortgebrauch von "Physis" sei deshalb eindeutig "außerplatonisch" oder ironisierend, genauso wie die Bedeutung von "Allwesen" (aaO. 64f.) die Idee einer "Allphysis" bestehe für Platon dagegen als ein "Normbereich", so daß "Physis" nur durch oder als konkretes Einzel- ding oder auch durch die Bindung an die Welt im Ganzen thematisch werden könne: die φύσις sei für Platon immer nur φύσις τινος (S. 86), sei darunter nun ein einzelnes Seiendes oder das Seiende im Ganzen

gedacht (99). Der Zugang des Menschen zur Physis sei ferner indirekt, und zwar deswegen, weil sie hinter dem Seienden als dessen Wesen stehe und dessen (für den Menschen) einzig greifbare individuelle Qualität präge. In dieser Funktion sei Physis die Urform der griechischen Wirklichkeitserkenntnis, da alles "Sein" nur als "Physis" erfäßt werden könne (175). Mannsperger beñift sich mit einer sehr gut fundierten etymologischen Argumentation (SS. 38-50), um aus der Suppletion der Formen von $\phi\upsilon\varsigma$ und $\epsilon\iota\mu\iota$ die wesentliche Nähe zwischen $\phi\upsilon\varsigma$ und $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ bei Platon zu begründen. Doch dabei zeigt sich nicht nur sein von Heidegger erhaltener Anstoß (vgl. ausdrücklich S. 23), daß die letztgenannten zwei Begriffe wesentlich als "dasselbe" zu denken seien, sondern auch die nicht radikale Durchführung seiner Orientierung an der Sprache als alleinigem Leitfaden auf der Suche nach der Einheit der Vorstellung von der "ursprünglichen Physis" (36). Von seiner Position ist es nämlich nicht mehr möglich, in der Suppletion von $\phi\upsilon\varsigma$ und $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ihr begrifflich-generatives Verhältnis zu erkennen, so daß von daher auch unerklärlich bleiben muß, wie das $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\phi\upsilon$ für Platon, der bei Mannsperger fast zu einem Physis-Denker gemacht wurde, überhaupt thematisch werden kann. Heideggers Option zeigt sich somit selbst als verdeckend. Dagegen kommt unserem Anliegen, gegen Heideggers Identifikation der "Physis" mit dem "ursprünglichen Sein" anzugehen, die Einsicht Fridolin Wiplingers entgegen, daß Heideggers Vermengung von Physis und Sein auf einer unberechtigten Umkehrung der etymologischen Argumentation beruht, weil er nämlich das dem griechischen 'phy-ein' zugrundeliegende *bhu zwar richtig als 'sein' (und nicht als 'werden') herauslöst, dann aber umgekehrt die "Physis" selbst von dem so gewonnenen "Sein" her auslegt, ohne sich im Klaren darüber zu sein, wie 'sein' und *bhu - die im Griechischen nicht wie in anderen ide. Sprachen zusammenfallen - eigentlich aufeinander verweisen. (Vgl. F. Wiplinger: Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles, Freiburg/München/Wien 1971, SS. 40-50, insbes. 44f.) Dieser Befund, der in sehr engem Spielraum bei Heidegger erhoben werden konnte, wird sich in der bevorstehenden Analyse im Wesentlichen bestätigen und vertiefen lassen.

28) Die im Aristotelischen Werk einzig auffindbare Stelle, wo die Formulierung " $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ sei $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ τις" erkannt werden kann, ist Met. Δ 4, 1015a12-13, wo es heißt: " $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\omega\sigma\alpha$ δ' $\eta\delta\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\lambda\omega\varsigma$ $\pi\alpha\sigma\alpha$ $\phi\upsilon\sigma\iota\alpha$ $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ $\delta\iota\alpha$ $\tau\alpha\upsilon\tau\eta\nu$, $\sigma\tau\iota$ $\kappa\alpha\iota$ η $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\phi\upsilon\sigma\iota\alpha$ $\tau\iota\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ ". (Zitiert nach Aristotle's Metaphysics I-II, ed. W.D.Ross, Oxford 1924.) - "Im übertragenen Sinne und allgemein wird Ousia Physis genannt, und zwar deswegen, weil ja auch Physis eine Art Ousia ist". Heidegger führt diese Stelle nicht an, so wie er im ganzen Physis-Aufsatz Aristoteles' Darlegung der Bedeutungen von ' $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ' im vierten Metaphysik-Buch unberücksichtigt beläßt.

29) So ausdrücklich im Aufsatz "Der Spruch des Anaximander", Holzwege, Frankfurt/M., 5. Aufl. 1972, S. 324 f., weil, wie es zuvor heißt, "das Denken das Diktat der Wahrheit des Seins sagt" (303).

30) So nach Diog. Laertius, IX. 41.

31) Wie man Aristoteles' "Philosophiegeschichte" im ersten Buch der Metaphysik für eine Interpretation der Vorsokratiker positiv auswerten kann, zeigt vielleicht besser als Heidegger selbst Eugen Fink in "Die Ursprünge der antiken Philosophie", Würzburg 1985, einer umfassenden Darstellung der drei Heidegger-Vorsokratiker: Anaximander, Heraklit und Parmenides.

32) Man beruft sich dabei auf die geringe Anzahl der bei Bonitz in dieser Rubrik angeführten Stellen. Vgl. H. Bonitz, Index Aristotelicus, secunda editio, Graz 1955 (unveränd. photomech. Nachdruck aus dem fünften Band der Werke des Aristoteles, Berlin 1870), S. 835 b: 'rerum universitas' 50-60.

33) Vgl. Bonitz/Seidl: Aristoteles' Metaphysik, 2. Aufl. Hamburg 1982, S. 191. Ferner auch Tredennick: Aristotle, The Metaphysics, Cambridge/Massachusetts/-London 1980, S. 233.

34) Vgl. Physik 193a3: 'ὡς δ' ἐστὶν ἡ φύσις πειρασθαι δεικνύουσι γέλοιον' φανερόν ὅτι τοιαῦτα τῶν οὐτῶν ἐστὶ πολλὰ'. ("Daß Physis ist, ist lächerlich nachweisen zu wollen; es ist augenscheinlich, daß vieles Seiende dieser Art besteht".) Und kurz davor heißt es von "natürlich Seiendem": 'καὶ ἐστὶ πάντα ταῦτα οὐσία' ("und all dies ist Ousia"), aaO. 192b33.

35) Vgl. etwa: 'ἡ φύσις καὶ ἡ οὐσία' (Phys. 193a10), 'κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν' (Met. 1019a3). Bezeichnend für diese formelhaften Wendungen ist, daß sie immer dort vorkommen, wo Aristoteles φύσις mit λόγος oder εἶδος in Verbindung bringt, und zwar vermittelt des "metaphorischen" Gebrauchs von φύσις als οὐσία, was heißt: φύσις muß οὐσία sein, um eine κατὰ τὸν λόγον zu werden. Vgl. hierzu die Hinweise im "Index", S. 545 b 23-25, auf die wir noch zu sprechen kommen.

36) Darin stimme ich prinzipiell der These W. Wielands, daß die Aristotelischen Schlüsselbegriffe eine Art "Reflexionsbegriffe" seien, zu, einer These, die unter Aristoteles-Kommentatoren fast ausschließlich negative Reaktionen hervorgerufen hat. Vgl. Wolfgang Wieland: "Das Problem der Prinzipienforschung und die Aristotelische Physik" in: Kantstudien Bd. 52/1960-61, SS. 206-219, und ferner "Zur Thematisierung der Funktionalbegriffe" in: Die Aristotelische Physik, Göttingen 1962, SS. 178 ff. Die Ablehnung dieser These und ihr Mißverständnis rührt hauptsächlich daher, daß man sie im modernistischen, kantisch-subjektiven Sinn nimmt und nicht die bei Aristoteles offenkundige und für ihn notwendige "Formalisierung" der Kategorien eigens berücksichtigt, was Wielands Intention gegenüber nach unserem Verständnis gerechter wäre. Vgl. etwa die ausführliche Auseinandersetzung Klaus Oehlers mit derartigen "neopositivistischen sprachanalytischen Tendenzen" in: "Das Aristotelische Argument: Ein Mensch zeugt einen Menschen", ursprünglich erschienen in: Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag, hrsg. von K.Oehler und R.Schaeffler, Frankfurt/M. 1962.

37) Vgl. Met. 1013a16 f.: 'ὡς αἱ ἀρχαὶ (sc. ὡς αἱ ἀρχαὶ) καὶ τὰ αἰτία λέγεται πάντα γὰρ τὰ αἰτία ἀρχαί'.

38) Das gilt vor allem von der οὐσία. Bezeichnend für ihren Status ist der Kontrast zum Physis-Begriff, der in all seiner Vieldeutigkeit

und Einsatzmöglichkeit an unzähligen Stellen der Metaphysik vorkommt, wogegen in der Physik 'ουσία' nur selten verwendet wird. Die Anzahl dieser Stellen ist im Verhältnis zu anderen Schlüsselbegriffen wie φυσικς, κίνησις, μεταβολή zu vernachlässigen. Vgl. hierzu den Index verborum in: Aristotelis Physica, ed. W.D.Ross, 6. Aufl. Oxford 1982.

39) Diese Aristotelische "Tautologie" hat ihren Ausgang in den redundanten Erweiterungen des ἐστὶ in 'ἐστὶ εἶναι' und 'οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι' bei Parmenides (vgl. oben Kap. II, 1, SS. 73ff.), worüber Aristoteles keine Rechenschaft ablegt, so wie er auch in der Ausarbeitung des Satzes vom Widerspruch nicht auf Parmenides rekurriert.

40) Vgl. Physik 193b19 f.: 'ἡ δὲ μορφή καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἡ στερησις εἶδος πῶς ἐστίν'.

41) Vgl. Kateg. 5, 2a11 ff.: 'οὐσία ἐστὶν ἡ κυριώτατα τε καὶ πρωτῶς καὶ μάλιστα λεγόμενη ἡ μὴτε καθ' ὑποκειμένου τίνος λέγεται μὴτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστίν'. Vgl. ferner auch Met. 1029a8: 'οὐσία τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰλλα'.

42) Met. 2, 1028a30 f.: 'τὸ πρωτῶς οὐ καὶ οὐ τι οὐ ἀλλ' οὐ ἀπλῶς ἡ οὐσία ἀν εἴη'.

43) Die Ausdruckweise des Aristoteles variiert: er sagt einmal 'πρωτὴ οὐσία', ein andermal 'ἐσχατὴ οὐσία'. Eine treffendere deutsche Übersetzung, die beide extremen Ausdrücke umfassen könnte, wäre möglicherweise "äußerste Ousia", da sie die Grenzbewegung des Denkens innerhalb des Ragmens des ἐπιστήτων besser suggeriert.

44) Vgl. etwa Met. α 994a29, wo es heißt, daß die Erlangung des Wissens "wie bei allem" ein 'μεταξὺ' sei, d.h. ein "Werden" vom "Lernenden" zum "Wissenden" (μαθητῶν - ἐπιστητῶν).

45) Die Idee ist allerdings schon bei Platon, in der "Erinnerung" der Seele, die ihrerseits durch deren Wanderung ermöglicht werde (Phaidon, 72 e sq.), erkennbar. Aristoteles' Auffassung ist aber entscheidend "rationaler" als die Platonische. In ihr liegt nämlich eine positive, rein erkenntnistheoretische Grundlage für die Konstituierung des wissenschaftlichen Denkens, das die empirische Welt als Erfahrungswelt nicht umgeht, wogegen Platons Vorstellung - entsprechend seiner Redeweise von den "höchsten" Dingen - noch mystisch-anschaulich anmutet.

46) Die οὐσία, von der ausgesagt wird, sie sei τὸ οὐ, ist somit zuvor noch ein 'ἐκ τοῦ γιγνούμενου γεγονος' (Met. 994a26), das heißt: zu einem οὐ ist sie erst geworden. Die Frage nach dem "Seienden als solchen" ist wegen dieses "Übergangs" wesentlich auch die Frage nach dem "natürlich Seienden", so daß die Rede von der οὐσία immer eine Rede (obwohl die "wesentlichste") von konkretem Seienden ist.

47) Vgl. etwa Met. Γ 3, 1005b7: 'πῶς οὐσίως ... ἡ πεφύκεν', wobei der Ausdruck 'ἡ πεφύκεν' von Übersetzern ignoriert wird (Bonitz/Seidl, auch Tredennick). Vgl. ferner die Stelle Met. 2 1, 1028a24: 'οὐ καθ' αὐτὸ πεφύκος'. Bonitz/Seidl übersetzen das Perfektpartizip πεφύκος als "naturgemäß", was im Hinblick auf 'καθ' αὐτὸ' sehr befremdlich klingt, weil nämlich das 'πεφύκος' nicht so sehr inhaltlich verstanden werden soll, sondern eher in seinem kategorialen Status von "Geworwensein an sich", worin ein Zeichen des begrifflichen Ursprungs von 'οὐ' zu sehen

wäre. Aristoteles trennt nicht (ontologisch) ein "reines Seiendes" von einem "natürlich Seienden", jenes ist vielmehr die Gestalt, in der dieses erkannt wird und nach der es ausgesagt wird. Vgl.: τὴν τῶν ὄντων λαβεῖν ἐπιστήμην ἐστὶ τὸ τῶν εἰδῶν λαβεῖν καθ' ἅ λεγόνται, Met. B 3, 998b7, wobei Aristoteles den Ausdruck τῶν ὄντων im unspezifischen Sinne verwendet.

Die Etymologie der beiden griechischen Verben εἶναι und φεῖναι ist wohl bekannt: φῠω < *bhu, sk. BHŪbhavāmi, lat. fuat, fui, ger. bin/ bin, slaw. byti; εἰμι bzw. ἐστί < ide. *esti, sk. asti, lat. est, germ. ist, lith. esti, slaw. /j/est. Es ist aber sehr interessant, daß diese Verben im Griechischen, im Gegensatz zu anderen ide. Sprachen wie Latein, Deutsch, und insbesondere zu Sanskrit und den slawischen Sprachen, wo die Formen von beiden Wurzeln *bhū und *es in einer Bedeutung zusammenfallen, die weder nur 'sein' noch 'werden' bedeutet, sondern vielmehr ein 'sein' auf dessen zeitliche Konstitution und Ursprung (als "Gewordensein") signalisiert (vgl. sk. 'asmi' = 'bhavāmi' = dt. 'ich bin/ ich werde') getrennt geblieben sind. Doch diese Trennung, in der man vielleicht mit Recht den ursprünglichen Zustand sehen dürfte als in der Vermengung von Stammformen, ist nicht auf einen Gegensatz von "Werden" (*bhū) und "Sein" (*es) zu reduzieren, weil einerseits nur belegt werden kann, daß *bhū ein "Werden" im Gegensatz zum "Sein" bedeutet (so richtig hervorgehoben von D. Mannsperger, aaO. 43, der die Vorstellung von einem "Sein im Werden" herausstellen will, und F. Wiplinger aaO. 44, der gegen Lohmann die scharfe Trennung zwischen den zwei betreffenden Wurzeln ablehnt), und andererseits - was völlig unthematisiert bleibt - weil der Sein-Werden-Gegensatz überhaupt nur auf Umwegen über den philosophischen Wortgebrauch eingeführt worden ist (so paradigmatisch durch Parmenides). Es ist dann gerade dieser philosophische Wortgebrauch, der die Einsicht darein ermöglicht, daß die Bedeutung von 'werden' in die genannten Formen mittels des Werdegedankens, der in der Wurzel *gen steckt, hineingelesen worden sein dürfte. So wird sich zeigen, daß beispielsweise Parmenides als das Gegenwort zu εἶναι nicht φεῖναι, sondern γινεσθαι anwendet. Daß aber das Verb φεῖναι bei ihm dort vorkommt, wo von einem Ursprung des εἶναι die Rede sein sollte, mag als ein Hinweis auf die Möglichkeit erscheinen, daß das *bhū jenes Bedeutungsfeld von *es deckt, das sozusagen "vor" oder "nach" dem "durativen" 'sein' liegt. (Vgl. dazu die Erläuterungen bei Alois Walde: Vergleichendes Wörterbuch der indogermanschen Sprachen, Berlin 1927, Bd. II, S. 140 ff. sowie bei G. Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie, Leipzig 1879, S. 375.) Die im Griechischen getrennt gebliebenen φεῖναι und εἶναι fallen deswegen nicht bedeutungsmäßig zusammen oder auseinander, sondern treffen in den Formen zusammen, in denen der perfekte Zustandsaspekt des φεῖναι (πέφικε) in den durativen, oder zeitneutralen, Aspekt des εἶναι (ἐστί) übergehen kann. Die Verben εἶναι und φεῖναι stehen somit in einem fast völlig verkannten begrifflich-generativen Verhältnis, das in philosophischen Begriffen φύσις und οὐσία spekulativ zur Geltung kommt.

Tugendhat ist der einzige Autor, der diese Situation bei Aristoteles klar sieht, wenn er behauptet: "Die vielumstrittene Frage nach der Bedeutung des Imperfektum ην im Begriff τι ην εἶναι findet darin ihre Lösung, daß das τι ην εἶναι ursprünglich der Gegenbegriff zum συµβέβηκος ist. Jenes Imperfekt und dieses Perfekt weisen wechselseitig auf-

einander zurück; selbstverständlich ist keines von beiden *naiv* zeitlich zu verstehen" (vgl. *Ti kata tinos*, aaO. 18, Anm. 18). Das *τι ην ειναι* bezeichnet laut Tugendhat weder das "ewige" Wesen der zeitlich bedingten Dinge, auch nicht eine subjektivistisch verstandene "gedankliche Voraussetzung" (so ausdrücklich gegen Arpe), sondern die "Selbigkeit" der jeweiligen "Präsenz" als das, was sie vor dem "Zusammengkommensein" anderer "Qualitäten" immer schon war. Daraus wäre zu schließen, daß das *τι ην ειναι* die Erkenntnisgrundlage eines jeden, wesentlich als *συμπερνεος* konstituierten Seienden bezeichnet, da sie ihm - genauso wie das *ον η ον im πεφυκος ον* - zugrundeliegt. Diese Begriffspaare beruhen nämlich bei Aristoteles auf der Voraussetzung der *ουοια* (im Sinne des einfachen *εστι*), die sowohl dem *πεφυκος ον* und jedem *Συμπερνεος*-Verhältnis als auch dem *ον η ον* und *τι ην ειναι* zugrundeliegt. Diese Voraussetzung kommt, wie Tugendhat zeigt, dort zum Vorschein, wo Aristoteles die *ουοια* mit dem substantivierten *ειναι* gleichsetzt. (Vgl. aaO. 19, Anm. 20; zum *συμπερνεος* insbes. § 8, SS. 49 ff.)

48) Vgl. *De Anima* 431b21: 'η ψυχη τα οντα πως εστι παντα'.

49) Vgl. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, p. 506 und andersorts.

50) Die Vorgeschichte dieser Sachlage liegt bekanntlich bei Platon vor, doch wir werden sie schon bei Parmenides nachweisen können. Da hier aus verständlichen Gründen nicht auch noch ein Exkurs zu Platon gegeben werden kann, sei nur noch auf die prägnante und aus unserer Sicht sehr hilfreiche Darstellung dieser Situation bei Platon durch E.Tugendhat in dem bereits genannten Buch "*Ti kata tinos*" hingewiesen, namentlich auf § 1 "Wahrheit und Präsenz als ausschließlicher Sinn des Seins bei Platon" (aaO., SS. 6-12). Tugendhat zeigt, daß Platons entscheidende Festlegung dessen, was im eigentlichen Sinne "ist", sowohl die Dialoge der mittleren Periode als auch die spätesten Dialoge präge und daß die Gleichsetzung von "seiend" und "wahr" auf dieser Festlegung beruhe (6). Das *αληθεος* wird somit zum Namen für das "es selbst" des Seienden (7). So weist Tugendhat gegen O.Apeltes und P.Friedländers Annahme eines Platonischen "Objektivismus" des "Wahren an sich", das vom Denken bzw. vom Bewußtsein unabhängig wäre, nach, daß Platons Rede vom "Wahren" als dem "Selbst" des Seienden das Seiende wesentlich in Bezug zu einem Erkennen bringe, das sich seinerseits nach dem Seienden richte (8). Die Kollision bestehe somit nicht zwischen dem wahren Seienden "an sich" und dem "subjektiven" Denken, sondern zwischen "Wahrem" und "Nicht-Wahrem", das heißt: zwischen dem "Seiend" und "Nicht-Seiend". Tugendhat führt dann wörtlich an: "Diese Selbigkeit der Sache ist also nichts anderes als die Bedingung, vom Vernehmen unverhüllt erblickt zu werden. Die Wahrheit (Selbigkeit) steht also so wenig in einem Gegensatz zum Vernehmen als vielleicht ihr Wesen (der Ausschluß des Andersseins) darin besteht, wißbar zu sein (Staat 508 e 1) ... Wenn nun das Wesen des Seins (wie schon für Parmenides) darin besteht, seiend und nicht nichtseiend zu sein (Staat 476 e ff.), alles Anderssein und somit alles Nichthafte aber gerade aufgrund der Selbigkeit aus dem Seienden ausgeschlossen ist, dann fällt die Wahrheit, und d.h. die Wißbarkeit, mit dem Wesen des Seins zusammen" (S. 8f.).

Aufgrund dieses Befundes kann Tugendhat mit vollem Recht entgegen Heideggers Annahme eines "Wandels des Wesens der Wahrheit von der ἀληθεια zur ἰδέα" (in: Platons Lehre von der Wahrheit) behaupten, daß die ursprüngliche ἀληθεια für das griechische Denken von Parmenides an "eitel Unverborgenheit" (Heidegger), d.h. ἰδέα ist, die die Verborgenheit aus sich ausschließt ebenso wie das Anwesen die Zeitlichkeit (9). Die vorliegende Auseinandersetzung mit Aristoteles zeigt nun eindeutig, daß seine Konzeption des philosophischen Wissens mit Platons Auffassung dort zusammentrifft, wo sich die "Seiendheit" als die Voraussetzung und die gesuchte Gestalt der Wißbarkeit des Seienden als solchen zeigt. Dieser Befund wird auf seine historisch-systematischen Voraussetzungen bei Parmenides genauer bestätigt werden (vgl. unten Kap. II. 2), so daß Tugendhats Hinweise auf Parmenides, die er selbst nicht weiter verfolgt, im Wesentlichen richtig sind. Doch im Hinblick auf Heidegger treffen seine Diagnosen etwas zu kurz, da Heidegger - wie sich noch genauer zeigen wird - mit dem Risiko, zwei eigenartige Seinsbegriffe annehmen zu müssen, von Parmenides "zurück" auf Heraklit rekurriert, um der "eitel Unverborgenheit" noch eine "Verborgenheit" des Seins zu erkämpfen.

51) Diese Formulierung läßt sich folgendem Satz aus Aristoteles' Physik entnehmen: 'το φυόμενον ἐκ τίνος εἰς τὴν ἔσχατον ἢ φύεται' (193 b 17).

52) Auf diesem Moment baut beispielsweise H. Seidl seine Kritik an Heideggers Annahme von der "Vergessenheit" des Seins bei Aristoteles auf. Er zeigt, mit gewissem Recht, daß Aristoteles' Lehre von der "Ousia" eine Frage nach dem Sein in Heideggerschem Sinne zu verstehen wäre. Vgl. ders., "Zur Seinsfrage bei Aristoteles und Heidegger" in: Zeitschrift für philosophische Forschung 30/1976, SS. 203-226.

Kapitel III:

1) Der einzige Versuch, wenn es denn einer war, zeigt sich in den im WS. 1942/43 angekündigten Vorlesungen über Heraklit und Parmenides, die schließlich nur unter dem Titel "Parmenides" gehalten wurden und so erschienen sind. Vgl. Parmenides, GA Bd. 54, hrsg. von Manfred Frings, Frankfurt/M. 1982, S. 251. Für das (nicht bestehende) Verhältnis der beiden Vorsokratiker mag auch die Tatsache bezeichnend sein, daß dieser Band überhaupt nicht in dem Sinne von Parmenides handelt (und noch weniger von Heraklit), wie es mit dem Band 55 der Gesamtausgabe der Fall ist, in dem tatsächlich eine Interpretation der Heraklitischen Fragmente vorliegt, sondern von der - Parmenides selbst überragenden, aber von ihm ausgehenden - Seinswahrheit in ihrer abendländischen Geschichte. (Hierüber vgl. unten Kap. V. 1.) Ein Verhältnis zwischen Heraklit und Parmenides (und Anaximander) kann deswegen nur noch als ihre "Gehörigkeit" in die Geschichte der Wahrheit gedacht werden, die selbst nicht ihnen angehört.

2) Dieses Bild entstammt oder erinnert zumindest, wie manches sonst bei Heidegger, an Nietzsches pathetisch übertreibende Darstellung der großen weisen Vorsokratiker (der "Riesen"), unter denen

Heraklit und Parmenides wie "Feuer und Eis" sich gegenüberstehen (vgl. "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen"), doch dieses Bild ergibt bei Heidegger ein ganz anderes, "unpersönliches" Verhältnis zwischen den frühen Denkern, das im Grunde kein Verhältnis ist. So stehen Nietzsche und Heideggers Interpretation der Vorsokratiker in einem ziemlich interessanten Gegensatz, wobei Nietzsches Bild der archaischen Denkverhältnisse als streitender Interpretationen trotz seiner gelegentlich naiven Pathetik mehr Aufschluß über das "Wesen" des "anfänglichen" Denkens zu geben scheint als Heideggers durchgängige und restlose "Depersonalisierung".

3) Vgl. "Brief über den Humanismus" (WM 311-360), der nach beiden Hinsichten, der der Sprache und der der Geschichte, für Heideggers Position charakteristisch ist. Zum Komplex der Sprache vgl. ferner Unterwegs zur Sprache (1959), 6. Aufl. Pfullingen 1979. Zum Thema Seinsgeschichte des "Abendlandes" vgl. "Der europäische Nihilismus" in: Nietzsche Bd. II, 4. Aufl. Pfullingen 1961, SS. 31-480, sowie auch zu ihrer Vorgeschichte als Geschichte der "Aletheia" GA Bd. 54 (vgl. oben Anm. 1).

4) Karl Reinhardt, der einzige Philologe, über den sich Heidegger positiv zu äußern pflegte, hat in seinem einflußreichen Parmenides-Buch nicht nur die innere gedankliche Konsistenz des Aletheia- und des Doxa-Teiles behauptet, sondern auch ein umgekehrtes historisches Verhältnis zwischen Heraklit und Parmenides, als es üblicherweise angenommen wird. Im Gegensatz dazu vertritt beispielsweise O. Gigon die Ansicht, daß für Heraklit eine ganz andere Fragestellung charakteristisch sei, nämlich die eines "Ethikers", die mit der des Parmenides überhaupt nicht gleichgestellt werden könne: "Parmenides kommt zum Sein, weil er den Ursprung des Kosmos in seiner Reinheit zu beschreiben versucht. Heraklit kommt zum Werden als Ethiker, weil es ihm auf die Gestaltung des Handelns ankommt und seine Wahrheit darum die Form eines Gesetzes hat" (vgl. Olof Gigon, Der Ursprung der griechischen Philosophie, 2. Aufl. Basel/Stuttgart 1968, S. 199). Diese Voraussetzungen reichen nach unserem Verständnis nicht aus, um den Unterschied zwischen Heraklit und Parmenides plausibel nachzuweisen, da ja Parmenides' "Ontologeme" wie $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ oder $\alpha\lambda\eta\eta$ genauso ethischen Ursprungs sind wie Heraklits "ethische" Begriffe, z.B. $\pi\acute{o\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$, $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ u.a., aufs "Ontologische" zielen. Die Frage der tatsächlichen historischen Verhältnisse, die für die Frühantike ohnehin nicht genau festgestellt werden können, scheinen für das philosophische Interesse im Grunde entbehrlich zu sein, jedoch nicht die Frage der Verhältnisse als solcher, die sich als gegenseitige Bezogenheit der konkurrierenden Denkwürfe konstatieren lassen. Ihr Zusammenhalt besteht auch dann, wenn sich ein historisches Verhältnis nicht nachweisen läßt, und zwar als innere Polemik gegen die tatsächliche oder nur mögliche "Gegenthese". Parmenides und Heraklit, zumal der erstere, geben dafür vielleicht das beste Beispiel.

5) Vgl. H. Diels/W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker (VS), unveränd. Nachdruck der 6. Aufl. 1974, Erster Band, S. 150. Hier sei Diels Übersetzung angeführt, nicht weil sie die beste wäre, sondern weil sie alle Mißverständnisse der Heraklitinterpretation enthält und weil alle anderen Übersetzer auf sie Bezug nehmen:

"Für der Lehre Sinn aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen. Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn, so gleichen sie doch Unerprobten, sooft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber bleibt unbewußt, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schlafe tun".

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, den wichtigsten Fragen der Heraklitinterpretation Rechnung zu tragen, jedoch nicht mit der Absicht, einen Bericht über ihren Stand zu erstatten, sondern lediglich insofern sie zur Begründung der hier eingeschlagenen Richtung unentbehrlich sind. Die eigenen sprachhistorischen Kommentare sind aus diesem Bedürfnis entstanden und erheben keinen Anspruch, philologisch-kritisch genannt zu werden, zumal sie in Wirklichkeit einerseits eigene Überlegungen und andererseits ein Nachtrag zu der im Haupttext relativ gewagten, obwohl sehr einfachen Struktur-analyse des ersten Heraklit-Fragments sind. Die obige Übersetzung Diels' möge nur zur ersten Orientierung dienen, da wir aus der Notlage, daß keine Heraklit-Übersetzung ohne Kommentare für sich spricht und insofern schon als Übersetzung nie eigens gelingen kann, den Vorteil ziehen wollen, den Text so weit wie möglich auszulegen, ohne ihn übersetzen zu müssen. Dieses Verfahren soll aber keineswegs suggerieren, daß hier ein neuer Versuch unternommen wird, den "originären" Heraklit zu Wort kommen zu lassen; im Gegenteil, es handelt sich um eine bewußt riskierte, eigene Interpretation des Heraklit, die (so viel "Objektivismus" dürfen wir wohl beanspruchen) seiner eigenen Denk- und Redeweise - die als solche zunächst interpretativ dokumentiert werden muß, folgen will, und zwar nicht, um durch oder über sie zu einem dahinter steckenden Gedanken zu kommen, sondern nur um zu zeigen, daß der sog. "Gedanke" oder "Inhalt der Lehre" überhaupt erst in dieser Redeweise besteht.

6) Vgl. Aristoteles, Rhet. 1407b14 (VS 22 A 4): 'αὐτὸν γὰρ τὸ αἰεὶ πρὸς ποτέρῳ δεῖ διασπείλαι'. Für die Unauflöslichkeit dieser syntaktischen Ambiguität spricht vielleicht die Tatsache, daß Aristoteles, dessen Hinweis man als Lösungsaufgabe verstanden hat und immer noch versteht, selbst überhaupt nicht versucht, eine Lösung zu geben. Wohl aber die modernen Interpreten, unter denen wiederum Reinhardt eine Wende mit der These eingeführt hat, das αἰ sei mit dem zweiten Teil des ersten Satzes in B 1 zu verbinden. Vgl. die ausführliche Diskussion darüber etwa bei G.S.Kirk, *Heracitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954, SS. 33-47, der selbst diese letzte Annahme vertritt, am Ende jedoch zugibt, daß sie für das eigentliche Problem nicht ausschlaggebend sei; dies aber zu Unrecht. Eine im Hinblick auf die antiken Quellen besonders übersichtliche Sachlage bietet die von M. Markovich besorgte Ausgabe der Fragmente mit Kommentaren: *Heracitus, editio maior*, University of Merida 1967.

7) Zur philologischen Diskussion über diese Frage sei Folgendes vermerkt. Daß sie sich ständig im Kreise bewegt, welche Lösung auch immer angenommen wird, hängt mit ihrem prinzipiellen Fehler zusam-

men, der darin zu bestehen scheint, daß sie das Wort αἰ (ältere Form αἰε bei Clem. Strom, vgl. Markovich aaO. 3) im Sinne von "ewig" fixiert und von daher dessen Zugehörigkeit entweder zu λόγος oder zu αἰνετοί mit Argumenten bekräftigt, die gleichermaßen sowohl die jeweilige Gegenbehauptung als auch je selbst bestätigen und widerlegen. Sollte nämlich der λόγος "ewig" sein, so sind "Menschen" nicht minder ewig dumm, oder sollte umgekehrt das "ewig" auf die Dummheit der Menschen bezogen werden (das Hauptargument hierfür wird im προοίμιον – το πρώτον als "Explikation" des αἰε gesehen, vgl. Kirk aaO. 34), dann ist es ein anderes, relatives "ewig", das auf "früher" und "sobald" zerfällt, aber immer nur vom λόγος her bestimmt wird, weil jedesmal (sei es "früher" oder "später") von ihm die Rede ist, d.h. jedesmal der λόγος (nicht) gehört wird. Die Falle solcher Überlegungen liegt offensichtlich darin, daß das αἰ an der Nahtstelle zweier Satzteile vorkommt und deswegen mit gleichem Recht auf beide bezogen werden kann, oder vielmehr muß, Anstatt die Ambivalenz aufzulösen, sollte sie erst recht verstanden und aufrechterhalten werden. Der einzige Autor, der dies klar sieht, ist unseres Wissens Ch.H.Kahn (vgl. The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary, Cambridge 1979, insbes. "On reading Heraclitus" SS. 87 ff.), der dieses Prinzip doch mehr in der Behandlung der Fragmente insgesamt als in einzelnen Lösungen zur Geltung kommen läßt. So vermag er an entscheidenden Stellen nicht über die herkömmlichen Resultate der Heraklit-Interpretation hinauszugehen, wie etwa in der Frage nach dem Charakter der Doppeldeutigkeit des Heraklitischen λόγος, die als solche schon längst erkannt worden ist. (Dazu vgl. unten Anm. 17.)

8) Vgl. Hermann Fränkel, Wege und Formen des frühgriechischen Denkens, München 1955, 3. Aufl. 1968.

9) Heraklit hätte eigentlich 'αἰνετοί αἰε γίνονται' sagen können (oder gar müssen), wenn er tatsächlich eindeutig hätte sagen wollen, was man unter "eindeutigem" Gedanken versteht, weil das αἰε als adverbiale Bestimmung vorerst zur Form γίνονται gehören mußte, um dann eindeutig auf αἰνετοί bezogen werden zu können. Daß Heraklit es tatsächlich "richtig" als adverbiale Bestimmung gebraucht, bezeugt dessen Stellung neben der obliquen Verbform εἰπὼς, doch gerade deswegen erscheint das αἰε zugleich vollkommen natürlich und verwirrend weil es inhaltlich nicht bestimmt werden kann: man respektiert nämlich nicht den Umstand, daß es – falls auf λόγος bezogen – "ewig" bedeutet, falls dagegen auf αἰνετοί – und zumal wenn auf προοίμιον und το πρώτον hin erklärt – als "immer" übersetzt wird. Dieser Unterschied zwischen einem unkontingierten "ewig" des λόγος und einem (durch "früher" und "danach") konditionierten "immer /wenn/" ist unter dem Gebot der Eindeutigkeit nicht zulässig. Deswegen scheint es angebrachter zu sein, die adverbiale Bestimmung αἰε als Zeichen bzw. Hinweis auf einen Gedanken zu verstehen, und nicht für den Gedanken selbst zu halten, denn gerade in seiner "Präsenz ('ewig!)" ist er völlig ungewiß.

10) Dabei ist besonders zu vermerken, daß die Art der Kontrarietät nach mehreren Hinsichten variiert: sie reicht von scheinbar bezugslos-Wortspielen (vgl. Frgm. B 16,18,25,34,44,48,51,62,77,93) über das Verhalten der Menschen (B 17,22,27,34 u.a.) und das kosmische Geschehen

(B 8,30,31,54) bis hin zum Bild einer reinen "objektiven" Kontrarietät (B 12,60). Das kontrastive Verhältnisschema ist, wie Fränkel nachdrücklich betont, auch dann erkennbar, wenn Heraklit nur eine Seite des Verhältnisses nennt, wie es meistens im Falle des menschlichen Verhaltens vorkommt; verglichen mit Fragmenten wie B 1 oder B 2 erscheinen solche Aussagen als halbierte Fragmente oder als Antworten auf nicht aufgeschriebene Fragen. Diese Diversität erschwert auf ihre Weise jeden Versuch, Heraklits "Lehre" einheitlich zu charakterisieren, sei es als "kosmologisch", sei es als "ethisch". Auffallend zahlreich sind nämlich scheinbar inhaltslose Fragmente, die den herkömmlich für Heraklit reservierten "dahinter steckenden" Gedanken ungreifbar machen. Für unsere Zwecke werden sich nun gerade diese "bezugslosen" Fragmente, die man in keine klassische Rubrik einordnen kann, als besonders interessant erweisen. Sie zeugen von einer Art "Selbstbezogenheit" des Denkens, die anscheinend dadurch zustandekommt, daß das Denken sich nicht lediglich und nicht vorerst auf die objektive Welt im Ganzen bezieht, sondern wesentlich auch auf seinen eigenen Status in der Weltganzheit, die es erfassen will. Dies läßt das Denken in einem "gebrochenen" Welt-verhältnis erscheinen.

11) Vgl. Frgm. B 2: 'του λόγου ὄντος εἶναι πρῶτον οἱ πολλοὶ ὡς ἴδαν ἐχόντες φρονεῖν', wo die Genitivform im ersten Satzteil mit genügender Eindeutigkeit als genitivus absolutus mit temporalem Sinn verstanden werden kann (der gleichwohl meistens nur konzessiv übersetzt wird). Zur semantischen Ambivalenz vgl. etwa B 48, wo οὐρα und ἔργον von τοῦτον nicht übereinstimmen, B 54, wo ἁρμονία eine ἀφάνης und eine φανερά sein kann, B 60, wo die ὁδὸς ἀνω und κάτω führen kann.

12) Alle auffindbaren Stellen zeigen einen grammatischen Charakter des εἶναι ("Kopula"), das auch ausgelassen werden kann, wodurch nominale Sätze entstehen, ohne daß dabei der Inhalt des Satzes beeinträchtigt wird (vgl. B 52,53,81,84b,93,113). Das gilt zumal dann, wenn das εἶναι wegen indirekter Rede in Infinitiv- oder Partizipform erscheint (B 18,89,106). Am interessantesten sind die Stellen, an denen das εἶναι in einem an Parmenides erinnernden Sinn verwendet wird: 'εἶναι γὰρ ἐν' B 57, 'μία εἶναι καὶ αὐτή' B 59. Doch daß es sich keineswegs um ein "ontologisches Faktum" handelt, zeigt die Tatsache, daß das εἶναι ausgelassen werden kann (B 60) sowie daß es immer auf ein "Wie", "Wo" und "Was" bezogen ist, d.h. nicht "absolut" vorkommt, im Sinne von "es ist". Das wird aus folgender Stelle klar, wo Heraklit zu verstehen gibt, was er unter 'ἐν' versteht: 'εἶναι γὰρ ἐν σοφὸν ἐπισταθαι γυναικί, ὅτε καὶ ἐρῶναι πάντα διὰ πάντων' (B 40/41). Das εἶναι ist deutlich auf das σοφὸν bezogen, dieses wiederum auf die Wendung ἐπισταθαι γυναικί, was schließlich das "Durch-einander" als das "Wie" der Welt im Ganzen erfassen soll. Sollte das εἶναι im "ontologischen" Sinn verstanden werden, so ist dieses "Ontologem" kein einfaches Faktum des "Seins", im Gegensatz zum "Nichtsein" der Dinge, sondern ein indirekter, mehrfach vermittelter bzw. "gebrochener" Hinweis auf das "Wie" der Welt; das "Daß" ist bei Heraklit anscheinend nur ein "Wie", welches über den Charakter des εἶναι anders entscheidet, als es mit dem "Wie" dieses εἶναι bei Parmenides der Fall ist.

13) In diesem Fragment zeigt sich das εστι als ein (für Parmenides unzulässiges) Zeichen der Temporalität von "Sein" der Welt im Ganzen einem "Sein", das in "gewesen sein" und "wird sein" zu zerlegen ist, und laut B 30 nicht allein "immer schon" da ist, wie es bei Parmenides behauptet wird. (Vgl. B 30: ὅσμον τόνδε του αὐτὸν ἀπαντων οὐτε τις θεων οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν καὶ ἐστὶν καὶ ἐσται πῦρ αἰζῶν, ἀπτομένον μετρά καὶ ἀποσβεννυμένον μετρά'.)

14) Vgl. Homer, Ilias A 70: ὅς ἦν τα τ' εὐνία τα τ' ἐροόμενα προ τ' εὐνία'.

15) Bezeichnend dafür sind die Ausdrücke 'πῦρ αἰζῶν' (B 30), 'λόγος αὐτῶν αὐτὸν' (B 115), 'πλείων λόγος' (B 39), 'βαθὺν λόγον' (B 45) und überhaupt das etymologisch nachgewiesene Bild des "inneren Wachsens" in 'φύ-σις', das Heidegger durchaus richtig als "Aufgehen" hervorhebt. Doch es ist für seine *Alitheia*-Option sehr bezeichnend, daß ihn im "Aufgehen" nicht nur nicht das "evolutive" kosmische Geschehen interessiert, sondern auch nicht mehr das Moment der Zeit, weil er nur das "Lichtungsgeschehen" eines absenten Seins sehen will. Auf diese Weise hintergeht er die "leibhafte" Präsenz der Zeit im Seienden (φύσις) und läßt sie nicht zufällig unter dem Namen "Sein" - weil nur dieses vom werdenden Seienden ablösbar ist - in eine "Differenz" entrücken, obwohl Heraklit keinen Raum für eine wesentliche Unterscheidung zwischen "ontisch" und "ontologisch" läßt; das Medium seiner "ontologischen" Rede ist unmißverständlich (trotz durchgängiger Äquivokität) das "Ontische", weil gerade darin der "Zusammenhalt" und das "Durcheinander" des Äquivoken besteht. Wenn Heidegger also nach der ursprünglichen *Physis* (d.h. auch nach ihrer ursprünglichen "Bedeutung") fahndet, dann verkürzt er gerade ihre, für Heraklit unumgängliche Äquivokität (als "Welt im Ganzen" und als "Wesen"), mit der er offensichtlich spielt, wenn er sagt, sie mag sich verstecken. Diese ontisch-ontologische Zweideutigkeit geht durch Heidegger in eine ontologische Eindeutigkeit über, und zwar so radikal, daß sie ihre ontische Verbindlichkeit völlig einbüßt. Darin liegt nun auch der Grund dafür, daß diese Heideggersche ontologische Eindeutigkeit (von ontischer Ebene her) vollkommene Undeutbarkeit bedeutet und damit die Gefahr provoziert, mit einer verschlüsselten Rede von "Gott", "Fatum" oder Transzendente jeglicher Art verwechselt zu werden.

16) Vgl. an erster Stelle: "Logos (Heraklit 50)" in Vorträge und Aufsätze, aaO, insbes. 207: "Das reine beisammen-vorliegen-Lassen des von sich her Vorliegenden in dessen Liegen. So west der λόγος als das reine versammelnde lesende Legen. Der λόγος ist die ursprüngliche Versammlung der anfänglichen Lese aus der anfänglichen Lege. Ο λόγος ist: die lesende Lege und nur dieses". Doch, wie Boeder zeigt, ist diese Übersetzung nicht deswegen falsch, weil sie von der Annahme einer ursprünglichen Bedeutung als "sammeln" ausgeht, im Gegenteil, sie kann bestätigt werden. Strittig bleibt vielmehr der Versuch, aus dem Sammeln des Vorliegenden ein "Vorliegen-Lassen" bzw. ein "Legen" herauslesen zu wollen, was Heidegger - ausgehend von λαγεῖν über "lesen" als "lesendes Legen" zurück auf das griechische λαγεῖν - tut, und zwar mit der Absicht, ein "Legendes" herauszustellen. Gerade das ist aber eine Auflösung der "reinen" Versammeltheit durch ein sie hintergehen-

des, sich differierendes - weil das Seiende erst vorliegen-lassendes - Sein.

17) Diese allgemein erkannte Zweideutigkeit des "Logos" (vgl. Driels/Kranz: "Logos ist zugleich der des Buches und der der Welt (...) οὐδὲ kann zu Beginn der Schrift wohl nur auf diese selbst verweisen", aaO. 150) hat ihre Grenze aber schon darin, daß man sich nicht einig ist, ob Heraklit mit seinen Demonstrativpronomina den Logos des Buches, also seiner Rede, oder den Logos, von dem sein "Buch handelt", meint. In beiden Fällen ist der Logos nämlich "der des Buches" was man mit dem Glauben, er sei auch der der Welt, zu umgehen versucht. Dieser Glaube erklärt aber nicht, wie der Logos des Buches ein Logos der Welt sein kann. Das ist die Konsequenz der von B. Snell eingeschlagenen und allgemein akzeptierten Interpretationsrichtung dieser Zweideutigkeit des Logos in: "Die Sprache Heraklits", Hermes 61/1926, SS. 353-381: "Logos ist das Wort, soweit es sinnvoll ist; λεγέιν ist: etwas meinen" (365). Das impliziert, daß Logos als "subjektive" Rede sinnvoll wird, soweit er den objektiven Sachverhalt wiedergibt, oder eigentlich, weil dies die Tatsache des "wahren Logos" sei. Die Verbindung zwischen der Rede und dem objektiven Sachverhalt über das "Meinen" ist damit aber nicht gewährleistet, weil das "sinnvolle Wort" nicht allein zwischen Objektivem und Subjektivem, sondern zwischen Subjektivem und Subjektivem zustandekommt, und gerade das ist die Grenze, mit der sich Heraklit konfrontiert sieht, wenn er von den λόγον ἐχόντες φρονέειν wie in B 2 redet; der Logos kommt an sie nicht heran, obwohl sie das mit "Logos" benannte Weltverhältnis selbst ausmachen. Hier scheint nun, wie noch weiter auszuzeigen ist, das eigentliche Problem für (aber auch mit) Heraklit zu bestehen: der Logos ist anscheinend deswegen äquivok, weil er sowohl als subjektive Rede wie auch als das, wovon die Rede ist, gleichermaßen "objektiv" ist, und zwar derart, daß er, auch wenn er sich als Rede "von" einem Sachverhalt "ausserhalb" von diesem stellen will, in diesen wieder zurückfällt, so daß jede Rede von der Welt im Ganzen nicht nur raumzeitliche Dinge vorfindet, sondern auch solche "ideellen Entitäten" wie Reden, Gedanken, Verweise, Verhältnisse, Traum, Prophezeiung u.ä. Das "Subjektive" ist "objektiv" gegeben und ist somit für die Erfassung der Welt im Ganzen genauso ein Problem wie die sogenannten "objektiven" Dinge, zumindest für Heraklit. Dieser Sicht scheint auch Ch. Kahn nahe zu sein, wenn er Snells Annahme von Logos als "sinnvollem Wort" dahingehend korrigiert, daß er schlechthinige "Objektivität" des Sinns notwendig findet: "The logos can be this 'meaning' only in the objective sense: the structure which his words intend or point at, which is the structure of the world itself (and not the intentional structure of his thought about the world)" (aaO. 98). Doch auch Kahn ist, wie diese Stelle zeigt, darauf hinaus, die "initial perplexity" der Rede und des objektiven Sachverhalts bei Heraklit aufzuzeigen (vgl.: "For the logos of Heraclitus is not merely his statement; it is the eternal structure of the world as it manifests itself in discourse" aaO. 94), ohne aber darüber Aufschluß zu geben, wie diese "perplexity" unter Ausschluß des Denkens möglich sein soll. Der Akzent müßte deswegen nicht auf "thought", sondern auf "about" liegen, weil Heraklits Problem gleichermaßen die "objektive" Welt wie das "Subjektive" in dieser Welt ist, und darin unterscheidet er sich von anderen, die

versuchen, Meinungen und Reden "über" die Welt zum Ausdruck zu bringen, als wären sie selbst ausserhalb dieser Welt und als bezögen sich ihre Reden nicht auf sie selbst. Das Denken und Reden kann nicht über die Welt "handeln", ohne sich selbst in dieser Welt vorzufinden. Heraklits eigener Logos hat daher den Vorteil vor dem der anderen darin, daß er den "objektiven" Sachverhalt globaler erfaßt, doch der Nachteil dieses Vorteils besteht offensichtlich darin, daß Heraklit - indem er die anderen über deren Lage in diesem Sachverhalt "aufzuklären" versucht - unverstanden bleibt. Wir können unsererseits aus dieser Situation den Vorteil der Erkenntnis ziehen, daß Heraklits Logos nicht nur das "Wahre", sondern auch das "Falsche" der Welt umfaßt, denn die "Wahrheit" scheint für ihn darin zu bestehen, daß das "Wahre" sich auf ein zusammenhängendes "Wahres-und-Falsches" bezieht, wie dies der Wortlaut und der Satzaufbau des ersten Fragments beispielhaft versinnbildlichen.

18) Für Heidegger ergibt sich die noch aus der Phase von SuZ stammende Idee vom "Verhältnis" aus dem "Logos" als "Versammeln" und "Lesen"; das "Verhältnis" ist nämlich die Weise des ἐν-πᾶντι-εἶναι in der sich der Logos in das Verhältnis des Vorliegen-Lassens "gibt" (vgl. "Heraklit" aaO.). Der ontische Status des Verhältnisses ist damit zerstört, weil dessen Gewicht dem Ontischen entzogen wird. Das oblique "Durch-Einander" Heraklits geht bei Heidegger in eine unhintergehbare, weil hintergründige, aus dem Jenseits der ontologischen Differenz kommende und unvermittelte Bestimmung über.

19) Cassandra ist durch Apollons Strafe daran irre geworden, daß niemand an ihre Prophezeiungen glaubte, auch nicht als diese sich nach und nach bewahrheiteten. Diese mythisch-literarisch-historische Geschichte wird im Falle Heraklits auf einer Ebene philosophisch interessant, die in der Philosophiegeschichte nirgends so eindeutig erkennbar wird wie gerade bei ihm. Es ist die Kollision zwischen dem "Privaten" (ἰδίον) und dem "Gemeinsamen" (ἕκον). In Heraklits Thematisierung dieser Kollision wird eindeutig, daß die Privatheit der Rede auch für ihn galt, der er doch das Gemeinsame anzusprechen und zu vermitteln versuchte. Seine philosophische Rede wird ihm zum Verhängnis wie Cassandra ihre Prophezeiungen vom Fall der Troia und von der Gefangenschaft. Das Problem der "Kommunikation" bzw. der Kommunikabilität der "Wahrheit" auf der Grundlage eines als gemeinsam supponierten Logos rückt dadurch eklatant in den Vordergrund. Die Verständlichkeit ist durch das "Gemeinsame" überhaupt nicht gewährleistet, obwohl sie beschwört wird. Das läßt die Vermutung zu, daß Heraklit unter dem Ausdruck "das Gemeinsame" etwas anderes versteht, als man gewöhnlich annimmt, und man wird der komplexen Situation bei Heraklit so lange nicht Rechnung tragen können, wie man dessen Logos auf die Rede vom "wahren" Sachverhalt reduziert (wie es in der Heraklitinterpretation nach wie vor geschieht);⁷ ohne herauszufinden, welchen Status dieser Ausdruck bei Heraklit hat. Er gibt mit genügender Deutlichkeit zu verstehen, daß in den "wahren" (nämlich den "so seienden", d.h. mehr als "real" denn als "wahr" gedachten, B 1) Sachverhalt auch falsche λόγος hineingehören, so daß Heraklits Verstandnis von "wehr" offensichtlich

anders genommen werden muß als dasjenige der anderen Vorsokratiker, zumal des Parmenides. Es darf nämlich nicht unvermerkt bleiben, daß der Logos nicht als "wahr", sondern als "seiend" attribuiert wird, und daß gerade darin, wie sich noch erweisen wird, ein wesentlicher Unterschied zu Parmenides liegt. Die Nichtidentifikation von "seiend" und "wahr" bei Heraklit, die das Kennzeichen der Parmenideischen Spekulation ausmacht, hängt wohl mit dem nicht als "noetisch" gedachten Zugang zum "logoshaften" Weltsachverhalt zusammen. Wie dieser "Zugang" genauer aussieht, erörtern wir weiter in Kap. III, 3.

20) Diese gleichermaßen wichtige Seite des Herausbildungsprozesses des philosophischen Denkens, worin dessen "Selbstlegitimation" und Behauptung des absoluten Geltungsanspruchs gegenüber dem "nichtphilosophischen" und "nichtwissenschaftlichen" Denken besteht, ist von Klaus Held in dessen sonst sehr aufschlußreichen Studie über die Herausbildung des "philosophisch-wissenschaftlichen Denkens" so gut wie unberücksichtigt geblieben. Vgl. K. Held: Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung, Berlin/New York 1980; ferner ders., "Der Logos-Gedanke des Heraklit" in: Durchblicke, aaO. 162-206.

21) Daß die Fluß-Metapher von Heraklit selbst stammen muß, suggeriert ihre Rekurrenz (vgl. B 12, 49a, 91), obwohl sie sehr wohl auch eine freie Paraphrase eines Heraklit zugeschriebenen Gedankens sein kann, wie dies Platons und Aristoteles' Wendungen zeigen. Vgl.: 'καθ' Ἡρακλείτου' oder 'καθ' ὡς τινες οἰοῦνται λέγειν τὸν Ἡρακλείτου', wie Aristoteles Met. 1005b23 sagt.

22) So heißt es vom "Herakliteer" Kratyllos, er habe Heraklits Gedanken, man könne nicht zweimal in denselben Fluß steigen (B 91), dahingehend "radikalisiert", daß man es auch nicht einmal tun könne und daß man schließlich nichts aussagen, sondern nur den Zeigefinger rühren solle. Vgl. Aristoteles Met. 1017a7 ff., VS Bd. II, S. 69, Frgm. 65 A 4.

23) Die kritische Etymologie hat erwiesen, daß das Wort αἰών (verwand mit αἶς bzw. αἰεῖ, vom Stamm *ai-w-, sanskr./avest. ayu-; vgl. P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des Mots, Paris 1968, S. 42 f.) unmißverständlich eine als Zeit vorgestellte inhärierende Macht des Lebens ("force vitale") bezeichnet, also eine Macht der "ewigen Verjüngung" und des "ewigen Absterbens" (vgl. lat. iuvenis, skr. yuvan aaO. 43), und nicht die Zeit im Sinne einer meßbaren zeitlichen Größe. 'Αἰών' ist daher so wenig mit der beschränkten Lebenszeit eines sterblichen Einzelnen zu verwechseln wie auch mit der "Ewigkeit" des Unsterblichen zu identifizieren, da es sowohl der Sterblichkeit als auch der Ewigkeit inhäriert, indem es diese zeitigt. Es ist dann gerade diese Macht der Zeit, Konträres zu zeitigen, auf die Heraklit anzuspüren scheint, ohne sich dem Pessimismus des "ephemerem" Einzelnen vor der Ewigkeit des "überzeitlichen" Wahren zu verschreiben. In das "Wahre" gehört nämlich auch das Sterbliche.

24) Vgl. Hermann Fränkel, "ἘΦΗΜΕΡΟΣ als Kennwort für die menschliche Natur" in: Wege und Formen, aaO. 23-35.

25) So W. Kranz in VS S.161, und zwar vollkommen zu Unrecht, da die Begriffspaare, die Hippolyt aufzählt, offensichtlich dessen interpretierende Paraphrase des Heraklitischen Gedankens von Gegensätzen sind, die bei Hippolyt in höhere göttliche Einheit übergehen (wie dies die Reihenfolge schön zeigt), so daß der Ausdruck $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \pi\alpha\upsilon\varsigma$ genauso wenig als Gegensatz verstanden werden muß wie die Wendung $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\alpha\ \upsilon\iota\omicron\nu$ oder $\theta\epsilon\omicron\nu\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu$. Diese Wortpaare stehen nämlich genau dort, wo die gegensätzlichen Bestimmungen des "Alts" harmonisierende Bezeichnungen übergehen, so daß sie - bezogen auf die Weltganzheit - göttliche Vernunft und Ewigkeit" bedeuten können. Die Annahme (die eigentlich von Hippolyt auf Heraklit zurückübertragen wird), Heraklit meine mit "Logos" ein "Ewiges" im Gegensatz zur Lebenszeit einzelner Menschen, ist ferner auch deswegen unberechtigt, weil überhaupt nicht erklärt wird, ob und wie Heraklit den "Logos" auf eine "Zeit" hin gedacht haben soll.

26) Vgl. EM 123: "Das Sein, die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, ist als Walten ursprüngliche Gesamtheit: $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, ist fügender Fug: $\delta\iota\kappa\eta$ ". Ferner: Heraklit, GA 55, S.249: "Kann man die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 'hören'? Aus dem Fragment 50 entnehmen wir bereits, daß es, wenn ein Wissen sein soll, gilt, auf den $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ zu hören. Nach dem Fragment 112 ist das Hören auf die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ gerichtet. Dann hätte gar der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ eher eine Wesensverwandtschaft mit der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ als mit der Rede und der Sprache und dem Aussprechen?"

27) Alles spricht nämlich dafür, daß Heraklits $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\epsilon\iota\nu$ nicht für "entsprechen" in spezifisch sprachlichem Sinne steht, sondern für ein komplexeres Verhalten, das Heraklit mit Wortpaaren wie $\epsilon\pi\epsilon\upsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\epsilon\rho\omega$ und $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$ zum Ausdruck bringt (Frgm. B 1 und 112). Erst wenn diese Ausdrücke nicht als belanglose epische Formeln verstanden werden, kann auch Gignos Bezeichnung Heraklits als "Ethikers" - sofern es diesem "um die Gestaltung des Handelns" gehe, und nicht nur um die reine Seinswahrheit wie Parmenides (vgl. oben Anm. 4) - einleuchten. Als ein "Verhalten" ist es dann eher als ein "Übereinkommen in einer - wie auch immer verstandenen - Sache" zu verstehen, weil es in klarem Gegensatz zu dem auffallend häufig vorkommenden Wort $\alpha\zeta\upsilon\nu\epsilon\tau\omicron\iota$ steht, in dem der Gedanke eines "Nicht-übereinkommens" bzw. genauer: eines "Nichtzusammenbringens" steckt (vgl. Frgm. B 51: $\tau\omicron\upsilon\ \zeta\upsilon\nu\alpha\sigma\iota\nu$). So hat man zwar richtig erkannt, daß jener Ausdruck "in sense, if not in form, a positive attribute of many" (Kirk, aaO. 34) - also eine Art feststehende Bezeichnung - darstellt. Diese Erklärung beruht aber auf einer implizierten Rückführung der Metapher "nicht-zusammenbringend" auf "nicht-begreifend" und daher auf "verständnislos", als ob Heraklit seine Mitbürger Ephesier aus intellektueller Überheblichkeit gehässig gemieden und nicht wegen ihrer schlechten "Worte und Taten" bei jeder Gelegenheit kritisiert hatte. Das $\alpha\zeta\upsilon\nu\epsilon\tau\omicron\iota$ ist deshalb - auch wenn darunter nur eine Metapher zu verstehen ist - zu informativ, als daß das darin steckende Bild eines "Verhaltens" umgangen werden dürfte, das nicht mit "nicht-noetisch-erfassen-können" zu verwechseln ist. Der Ausdruck $\alpha\zeta\upsilon\nu\epsilon\tau\omicron\iota\ \gamma\iota\nu\omicron\nu\tau\alpha\iota$ bezeichnet anscheinend vielmehr eine für Heraklit zwar unannehmbare, aber nichtsdestoweniger reale Praktik der "Vielen", eine Praktik, die im Gegensatz zu einem "homologischen" Verhalten am Weltsachverhalt schlafend vorbeizugehen

scheint und deswegen "falsch" sein muß. Dagegen ist das "homologische" Verhalten insofern "wahr", als es umfassender ist, da es nämlich auch das "Nichtübereinkommen" als den wesentlichen Zug der kontrastiv gefügten Weltganzheit mit erfassen kann. Das gilt aber nicht umgekehrt: das "Nichtübereinkommen" ist gegenüber dem "homologischen" Verhalten lückenlos verschlossen. So bleiben $\sigma\upsilon\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$ und $\alpha\epsilon\upsilon\upsilon\epsilon\tau\omicron\varsigma$ $\gamma\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ aufeinander eng bezogen, doch nicht im Sinne des Wahr- und Falsch-Gegensatzes, sondern als Sinnkomplexität und "Ein-Sinnigkeit", Vielfalt und Einfachheit. Mit anderen Worten, der Ausdruck $\alpha\epsilon\upsilon\upsilon\epsilon\tau\omicron\varsigma$ bezeichnet anscheinend einen "positiven" Zustand der Menschen (der an sich negativ ist), an dem Heraklit offensichtlich nicht vorbeigehen kann, als suchte er nur das "Wahre", das "Eigentliche", das seinerseits mit Menschen nicht zu tun hatte.

28) Vgl. Heraklit, GA 55, S. 87: "Statt το φϋον könnte auch stehen φϋσις, was, wortgetreu gedacht, bedeutet: das Aufgehen im Sinne des Herkommens aus dem Verschlungenen und Verhüllten und Eingefalteten (...) Umittelbar anschaulich wird uns dieses "Aufgehen" des in die Erde versenkten Samenkorns". Ferner: "Die φϋσις, das reine Aufgehen ist weder nur aus dem engeren Bezirk der von uns so genannten Natur abstrahiert, noch ist die φϋσις nachträglich erst auf die Menschen und Götter als Wesenszug übertragen, sondern die φϋσις nennt das, worinnen zum voraus Erde und Himmel, Meer und Gebirg, Baum und Tier, Mensch und Gott aufgehen und als Aufgehende dergestalt sich zeigen, so daß sie im Hinblick darauf als 'Seiendes' nennbar sind. Im Lichte der φϋσις werden für die Griechen die von uns so genannten Naturvorgänge in der Weise ihres 'Aufgehens' erst sichtbar" (ebd. 88). Es ist dann dieses "reine Aufgehen", das als "Sichtbar-" und "Offenbarmachen" das "Seiende" in der Entborgenheit "versammelt" und sich selbst als Logos zeigt. Vgl. Heidegger: "Λογος - ein anderes Grundwort des Heraklit - bedeutet daher bei Heraklit weder 'Lehre' noch 'Rede' noch 'Sinn', sondern die sich entbergende 'Sammlung' - im Sinne des ursprünglich sich fügenden Einen der unscheinbaren Fügung" (ebd. 178).

29) Vgl. hierzu P. Chantraine, aaO., Bd. 2, S. 1235: "Le sens concret original du *bhu ('pousser, croître, se développer'), très bien représenté dans les principales langues i-e., est conservé en grec avec βῦν, φῦν, φύον". Dieser ursprüngliche Sinn einer "Lebenskraft" bewirkt, daß in all den indoeuropäischen Sprachen, in denen die verbalen und die nominalen Ableitungen der Wurzel *bhu bedeutungsmäßig mit denen der Wurzel *es zusammenfallen, die Bedeutung 'sein' nie die Bedeutung von 'werden' ausschließt (vgl. Kap. II, Anm. 47). Die Idee eines "neutralen", "reinen" Seins ist dagegen sowohl in diesen Sprachen als auch im Griechischen, wo die Verschmelzung von *bhu und *es nicht stattgefunden hat, nur für den philosophischen, und nicht für den natürlichen Sprachgebrauch charakteristisch.

30) Das zeigt H. Fränkel (vgl. "Ephemeris", aaO.) anhand von Stellen aus Homers Odyssee und aus Pindars Oden, aus denen hervorgeht, daß der "ephemerische" Charakter des Menschen zu dessen Wesen gehöre und deswegen sowohl dessen Schwäche gegenüber den Göttern als auch dessen Kraftquelle sei (S. 32): der Mensch als das "auf den Tag hin" lebende Wesen trotz dem "aufgezwungenen Los mit

duldendem Gemüt" (Odys. 18, 140) und tritt "mit Heiterkeit in sein Greisentum ein" (Pindar, Isthm. 7, 40); er lebt die ihm beschiedene "Ein-Tag-Zeit" mit voller Kraft. Bekannt ist die Antwort des Achilles auf den Versuch seiner göttlichen Mutter, ihn vom trojanischen Krieg fernzuhalten, da ihm beschieden wurde, sein Leben zu verlieren: er wolle lieber ein kurzes tatenreiches als ein langes tatenloses Leben haben.

31) Vgl. Aristoteles, Met. 1014b17. Die Tatsache, daß Aristoteles im langen '-y-' den Grund sieht, die Bedeutung von $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ an erster Stelle als $\gamma\epsilon\nu\epsilon\omicron\iota\varsigma$ des "Seienden", bzw. als dessen "Woher" zu verstehen, und nicht primär als "natürlich Seiendes" selbst, spricht dafür, daß er in diesem etymologisch anmutenden Bild eine archaische Metapher sieht, d.h. den Versuch, etwas mit einem Wort zu nennen, was sich nicht direkt benennen läßt, weil es in keinem Gegenstandsbezug zum Denken steht. Dieser indirekten Erfäßbarkeit von $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ versucht Aristoteles nun offensichtlich dadurch Rechnung zu tragen, daß er sie sehr formal bzw. abstrakt als das "Woher" bezeichnet, wozu das Seiende als ein Werdendes zurückgehört (vgl. 'ἐξ οὗ $\phi\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$ $\pi\alpha\nu\tau\omicron\upsilon$ το $\phi\upsilon\sigma\epsilon\nu\omicron\nu$ $\epsilon\nu\tau\alpha\pi\chi\rho\nu\tau\omicron\varsigma$ '). Auf diese Weise wird eine archaische Metapher zum philosophischen Begriff, der aber die Indirektheit der Metapher mit seiner Äquivokaltät wiedergeben muß.

32) Das $\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ wird als möglicher Zusatz von Sextus Empiricus vermutet, da es bei Hippolyt nicht vorkommt. Doch wichtiger als die Lösung dieser Frage wäre die Frage nach dem Charakter dieses $\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$, das fast in der Regel als "dinghaftes" Seiendes verstanden wird. Das erste Heraklitfragment, das bei Sextus eindeutig genug als direktes Zitat vorkommt (so ausführlich diskutiert bei Kirk, aaO.), läßt aber deutlich werden, daß unter $\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ auch der "Logos" fällt; nämlich auch der Logos kann nach seiner Physis zerlegt werden, d.h. auch er hat seinen Werdegang (indirekte Explizitwerdung) und seine Beschaffenheit ("wie es sich verhält"). Ein Argument mehr dafür, daß Heraklits Begriff des "Alles" nicht nur die objektiv-kosmische Welt umfaßt, sondern wesentlich auch das sog. "Ideelle". Mehr noch, die Welt scheint eine Welt der $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ zu sein.

33) Vgl. hierzu die in VS Bd. III, S. 464 angeführten Stellen über die "Physis" als "natura creatrix (genetrix)", wo Heraklits Name nicht vorkommt. Das muß aber nicht bedeuten, daß eine solche Bedeutung von "Physis" bei ihm ausgeschlossen wäre, sondern nur, wie bereits betont, daß sie nicht primär oder zumindest nicht nur in diesem kosmischen Sinn zu verstehen ist.

34) So gut begründet und diskutiert bei K. Held, aaO.

35) Vgl. Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, hrsg. von H. G. Gadamer, Darmstadt 1968, SS. 246-363.

36) Die Entscheidung darüber beruht aber
hierin:
Entweder ist es, oder es ist nicht! Aber es ist nun
entschieden, wie es Notwendigkeit ist:
daß man den einen Weg liegen lasse als undenkbar,
unnennbar, denn es ist nicht der wahre

Weg; daß der andere dagegen, wonach es ist, eben der richtige sei.

Die Übersetzung nach: Parmenides. Vom Wesen des Seienden, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Uvo Hölscher, Frankfurt/M. 1969.

37) K. Held meint mit Recht gegen Tugendhat (aaO. 497 ff.), daß bei Parmenides von keiner Aussagebildung im Sinne logischer Sätze die Rede sein kann. (Vgl.: "Parmenides sagt in B 2.8 nicht, über das Nichtseiende lasse sich keine Aussage machen, sondern: es lasse sich nicht benennen", S. 500.) Diese Meinung korrespondiert mit unserem Befund, daß das εἶναι die onto-logische (d.h. existentielle und prädikative) Voraussetzung jeglicher Aussagbarkeit und Präzifizierbarkeit des Seienden darstellt, eine Art Vorgeschichte des Aristotelischen π κατὰ τινος. Von daher kann auch der Befund unserer Heraklit-Analyse deutlicher hervortreten, daß der Mangel des εἶναι bei Heraklit einen nicht präzifizierenden Charakter seines Logos suggeriert, so daß auf ihn nur noch Heraklits eigene Aussage angewendet werden kann: er sei weder "aussagend" noch "verdeckend", sondern "andeutend" (B 93). Ein derartiger λόγος σημαντικός, den Aristoteles in seiner Qualifikation der Redeweisen nicht in Erwägung zieht, kann nie als Explikation eines "etwas über etwas" bezeichnet werden, sondern als Explizitwerdung des Unaussagbaren im Werdegang des Logos als Rede selbst, weil nämlich jenes, was "expliziert" werden sollte, nichts anderes als Logos selbst ist. Der Logos "expliziert", indem er "wird" bzw. "sich mehrt" (B 115). Diese unaussagbare, weil schwer zu differenzierende Differenz zwischen "Logos" und "Logos" scheint darauf zu beruhen, daß das Wort "Logos" bei Heraklit eine totale "Schrägheit" der Denkperspektive bezeichnet, die zugleich die oblique Form der Welt sein dürfte. "Welt" und "Denken" sind überhaupt nur in dieser Form gegeben, so daß weder die Welt zum Gegenstand noch das Denken zum Subjekt der Prädikation werden kann, was eine Ablösung von der Logos-Form der Welt bedeuten würde. Jeder ("subjektive") Logos fällt in den "objektiven" Welt-Logos zurück, sobald er die schräge Perspektive durch eine direkte "Prädikation" in eine "gerade" umformen will. Dem "subjektiven" Logos inhäriert dieselbe Schrägheit wie der "objektiven" Ganzheit der Welt, so daß er nur sich selbst (Logos) in dieser "Welt" vorfindet. Die genannte Schrägheit verunmöglicht jede "Einsinnigkeit", d.h. jede Ablösung von der "Welt", sei es ontisch oder ontologisch gemeint, gerade weil jeder "private" Logos dieselbe oblique Form wiederholt, bzw. ihr "entspricht": der "semantische Logos" beruht auf dieser Art des "homologischen" Verhältnisses, d.h. er läßt die Komplexität der Weltganzheit an seiner "Physis", seinem sukzessiven und kontrastiven Werdegang als Prozeß der Explikation des Gedankens erkennen, der nie ganz explizit wird, weil das Zuexplizierende nichts anderes als der zeithafte Werdeprozeß (Physis) der Rede (Logos) ist. Heidegger hat die (spezifisch sprachliche) Bedeutung des Heraklitischen Logos-Begriffs übersprungen, weil er sie ontologisch unterbauen wollte als ein Zur-Sprache-Kommen des Seins, das in Wirklichkeit für Heidegger ein Zum-Wort-Kommen bedeutet: die Sprache des Seins machen laut Heidegger die "bedeutsemen Wörter" aus λόγος, φυσίς, ἀληθεια, εἶν, εἶναι. So redet Heidegger von der "Wörter-folge" der Heraklitischen Fragmente, weil er jedem Wort die Schwere einer φωνή σημαντική zu-

schreibt und so die Komplexität der hypotaktischen Heraklitischen Sätze in eine Parataxe der die eine Bedeutung (nämlich des "Seins") wiederholenden Wörter umwandelt, die ihnen allen vorausgeht. So heißt es etwa im Kommentar zum Frgm. B 50: "Wir erkennen, daß der Spruch in das Wort *εἶναι* ausklingt. Doch das *εἶναι* (Sein), das in der Wörterfolge des Spruches das letzte der Wörter ist, bleibt im Ganzen des Spruches das Erste aller Worte (...)", vgl. "Heraklits Lehre vom Logos", GA 55, S. 264. Damit wird nun eine ontische Polysemie (die der *φάνη*, Frgm. B 34) gegen die aus der ontologischen Differenz des Seins kommende Einsinnigkeit des sagenden Wortes ausgespielt. "Logos" ist deswegen bei Heidegger das Wort aller Worte (Wörter), weil in diesem einen Wort das "Einen" des einen Selben zum Wort kommt. Vgl. etwa: "Das *ἓν*, das ursprünglich einigende Eine - Einzige, ist der *Λόγος* als die *Ἀληθεία*, als die *φύσις*" (aaO. 371). Heidegger hat dadurch sein eigenes Verständnis des Logos als ontische Verhältnisstruktur (*κρυπτιομενον*) ontologisch mit der Annahme hintergangen, "Logos" sei "Nennung des Seins" (aaO. 270 ff.), was angesichts der Verhältnisse bei Heraklit einerseits und der Rede von der ontologischen Differenz bei Heidegger andererseits nicht mehr überzeugt.

38) Es läßt sich deswegen sagen, daß Tugendhat selbst denselben Fehler macht, den er in Heideggers Identifikation der "Lichtung" als transzendentaler Ermöglichung von Wahrheit mit der Wahrheit als solcher sieht. Tugendhat verwechselt nämlich seinerseits die im Heideggerschen Rückgriff auf das *εἶναι* angesprochene Ermöglichung der Aussagebildung mit dem existentialen Satz "Etwas ist" (bzw. "Es gibt etwas"), den er dann als tautologisch bezeichnen und ablehnen muß.

- 39) Weder: aus Nichtseiendem werde ich
dich sagen oder denken lassen; denn es ist nicht
sagbar noch denkbar,
daß (etwas) nicht ist.
(B 8.7b-9a)

Denn nicht ohne das Seiende, worin eine Aussage
Sein hat,
wirst du das Erkennen finden.
(B 8.35 f.)

- 40) Vgl. ferner B 8.36b f.:
οὐδὲν γὰρ <η> εἶπιν ἡ εἶπαι
ἀλλο παρὲξ τοῦ εἶντος, εἴπει το γὰρ μοιρ' ἐπέδραεν
οὐλον ἀκίνητον τ' εἶμεναι
(Hölscher: "Denn nichts anderes ist noch wird sein/ außer dem
Seienden, weil eben dies das Schicksal gebunden hat, ganz und
unbeweglich zu sein".

41) Deswegen redet Heidegger auch in seiner Interpretation des "Satzes der Identität" des Parmenides (vgl. Identität und Differenz, Pfulingen 1957, 7. Aufl. 1982, S. 14 ff.) am eigentlichen Problem, das bei Parmenides aufkommt, vorbei, weil Heidegger die ganze Problemlage ontologisch hintergeht. Er geht zwar von der These aus, die sicherlich stichhaltig ist, daß das *αὐτο* in B 3 weder Subjekt noch ein Prädikatsteil auf der Seite des *νοεῖν* oder des *εἶναι* ist. Er zeigt dagegen,

daß das *auto* die im *τε καὶ* sich geltend machende Zusammengehörigkeit von *νοεῖν* und *εἶναι* nenne, die er als Gleichursprünglichkeit verstanden wissen will. Das *auto* ist sodann das erst näher zu klärende Verhältnis von Denken und Seins. Doch in der Abkehr von der Zusammengehörigkeit als "nexus" und "connexio" (S. 16) überzieht Heidegger das "Zusammengehören" von Sein und Denken dahingehend, daß es nicht mehr als gegenseitige Vermittlung gedeutet werden kann, sondern als ein Zusammengehören zu denken ist und so zur Aufgabe des Denkens wird. Das Parmenideische Rätsel ist somit noch rätselhafter geworden. Es wird jedoch bald sehr klar, daß die Rede von der "Zusammengehörigkeit" des Seins und des Denkens, die näher als "Einander-Übereignetsein" des Seins und des Menschen erklärt, aber eindeutig als "Gehören des Menschen zum Sein" gedacht wird (S. 20), genauso eindeutig das *auto* als das "Verfügende" dieses Zusammengehörens und somit als ein "Drittes" des Sein-Denken-Verhältnisses erkennen läßt. Mit anderen Worten, das *auto* ist der Name, oder genauer: das Zeichen eines nicht explizit genannten "Ursprünglicheren", das die "Gleichursprünglichkeit" von Denken und Sein ermöglicht, und nicht lediglich ihre ontische "Konstellation" (die Heidegger als "Ge-stell" ins Deutsche übersetzt) oder deren gegenseitige Vermittlung nennt. Heidegger vollzieht diesen Übergang völlig stillschweigend, doch es bleiben dabei Spuren zurück, die ahnen lassen, daß das "Dritte" des Verhältnisses von Sein und Denken das "andere", "ursprünglichere" Sein sein muß, das nicht mit der schlechthinigen Unverborgenheit des Parmenideischen "Seiendseins" identifiziert werden darf. Die Unverborgenheit ist nämlich noch die Anwesenheitsform des Seins, in der es dem Denken noch angehören kann. Doch Heidegger schränkt auch dies ein: "Solches Anwesen braucht das Offene einer Lichtung und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschen übereignet. Dies besagt keineswegs, das Sein werde erst und durch den Menschen gesetzt" (S. 19). Im Gegenteil: "Die Einfahrt in den Bereich dieser Übereignung stimmt und bestimmt erst die Erfahrung des Denkens" (S. 20). Diese stillschweigende Hintergehung der Parmenideischen Position eröffnet aber einen unhintergehbaren Bereich, von dem aus nicht mehr möglich sein wird zu erklären, wie "Sein" und "Denken" (Mensch) überhaupt noch einander gehören; doch von daher wir klar, daß Heidegger - ohne sich Rechenschaft darüber abzulegen - mit zwei Seinsbegriffen operiert. Wir werden diese "Zweifältigkeit" des Seins bei Heidegger an ihren Konsequenzen später erneut belegen (vgl. unten Kap. V. 2). Hier wird sie noch mit der Rede von der *ἀληθεια* verdeckt.

42) Man kann zwar nicht nachweisen, daß die Stellen mit noetischer Argumentation (vgl. ferner B 2.2, 2.7) überwiegen, doch die sog. ontologischen Argumente sind so formuliert, daß immer der Gedanke mitschwingt, "es ist, weil es nur so denkbar ist", oder: "es ist nicht, weil es nicht denkbar ist", wie in B 8.8.

43) Vgl. Hölscher: "Dem ist all das zugesprochen*/ was die Sterblichen gesetzt haben, in der Überzeugung daß es wahr sei:/ zu werden und zu vergehen, zu sein und nicht zu sein/ und den Ort zu wechseln und die lichte Farbe zu verändern".

(*Umständlich für: "So/dann/ wird alles Name sein ...")

44) Hölscher: "So bleibt einzig noch übrig die Rede von dem Weg/ daß (etwas) ist. An ihm sind sehr viele Kennzeichen,/ daß Seiendes ungeworden und unvergänglich ist,/ ganz und einheitlich, und unerschütterlich und vollendet./ Und es war nicht einmal und wird nicht (einmal) sein, da es jetzt zugleich ganz ist,/ eins und zusammenhängend. Denn welche Erzeugung könntest du für es finden?/ Wohin, woher gewachsen?"

45) Bemerkenswert ist hier der einmalige Gebrauch von $\phi\omega\omega$ (intransitiv), der auf eine über das $\epsilon\omicron\upsilon\nu$ selbst stehende Macht ($\chi\rho\epsilon\omicron\varsigma$) - sie als unmöglich ablehnend - hindeutet. Das ist sodann ein direkter, obwohl negativer Hinweis darauf, daß das vor dem bzw. über dem $\epsilon\omicron\upsilon\nu$ liegende *bhu nicht thematisch ($\nu\omicron\mu\tau\omicron\nu$) werden kann. Der "Ursprung" bleibt "unbekannt". Was aber thematisch werden kann, ist das im Bereich des "Seiendseins" Vorfindliche, so daß Parmenides unverhältnismäßig viel häufiger die Formen von *gen verwendet (allein oder mit dem zugehörigen $\alpha\lambda\lambda\upsilon\theta\alpha\iota$, vgl. Frg. B 8. 2,6,13,14,19, 20,21,27,40), weil sie ein supponiertes, aber erst als nichtig zu erweisendes Geschehen innerhalb des Bereiches des "Seiendseins", d.h. innerhalb der Spanne zwischen Nichtsein und Sein ($\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ τε καὶ οὐκ εἶναι, B 8.40), bezeichnen.

46) Vgl. B 6.2b f.: $\epsilon\omicron\upsilon\tau\iota$ γὰρ εἶναι/ ἢ ἔνθεν δ' οὐκ εὶσι. Dies erkennt Tugendhat, der Parmenides darin Recht gibt, daß "Nichts denken" heiße: "nicht zu denken" (vgl. "Das Sein und das Nichts", aaO. 144 ff.). Das leuchtet nicht ganz ein, weil, wie auch Tugendhat selbst zeigt, das $\epsilon\omicron\upsilon\nu$ des Parmenides das Resultat des "nach Analogie des sinnlichen Wahrnehmens" konzipierten "intellektuellen Schauens" ist, und deswegen genauso ein $\nu\omicron\mu\tau\omicron$ ist wie das $\mu\eta\epsilon\upsilon\nu$, auch wenn dem kein noetischer Status zugesprochen wird, noch weniger ein ontologischer. Das $\epsilon\omicron\upsilon\nu$ ist aber auch trotz seines onto-noetischen Status um nichts konkreter als das $\mu\eta\epsilon\upsilon\nu$.

47) Das "Seiend" als das "Wie" deckt sich zwar mit dem existentialen $\epsilon\omicron\upsilon\tau\iota$ (vgl. $\omicron\mu\omega\varsigma$ = "daß"/"wie"), ist indessen mit ihm nicht völlig identisch, weil es diesem eigentlich (im Sinne der Begriffsgenese, nicht im bei Parmenides aktuellen Stand der Begriffsverhältnisse) vorausgeht. Das "existential" $\epsilon\omicron\upsilon\tau\iota$ ist in Wirklichkeit das ontologisch gewordene "veritative" $\epsilon\omicron\upsilon\tau\iota$ das in der Abhebung von und in der Auseinandersetzung mit der Vorstellung der Welt als einer "werdenden" noetisch errungen worden war. Das $\epsilon\omicron\upsilon\tau\iota/\epsilon\omicron\upsilon\nu$ - sofern existential verstanden (und das wird es in der Tat), ist somit nur ein Name, weil es - um mit Hegel zu sprechen - seine Wahrheit im veritativen Aspekt hat. Mit anderen Worten: es ist ein Onto-logem, weil es noetisch negiert werden kann. Das erklärt die Tatsache, daß Parmenides den ontologischen Status des "Seiend" nur mit negativer noetischen Argumentation stützen kann, und dadurch dessen noetischen Ursprung verrät.

48) Vgl. hierzu J. Schlüter, aaO. (oben Kap. II, Anm. 5).

49) Vgl. EM SS. 54, 77 u.a.

50) Vgl. hierzu ausführlicher oben Kap. II, Anm. 47; ferner auch bei D. Mannsperger aaO. Dies läßt aber lediglich erkennen, daß der sogenannte Sein-Werden-Gegensatz im etymologisch-historischen

Material eine Rückprojektion des philosophischen Beitrags zum natürlichen Wortgebrauch ins "Vor-" und "Nichtphilosophische" darstellen dürfte, so daß das ständige Fahren nach etymologischen Vorgegebenheiten irreführend sein muß, zumal wenn darin eine Erklärung für die philosophische Sachlage erhofft wird. So ist es auch seitens D. Mannspingers sehr undifferenziert, wenn er - ausgehend von nach unserem Verständnis richtigen etymologischen Nachweis, daß das frühgriechische 'phy-' nicht für 'werden' im Gegensatz zu 'sein' steht, bzw. daß zwischen ide, *bhu und *es keine wesentliche Trennung eingetreten sei - behauptet, $\phi\upsilon\delta\iota\varsigma$ und $\alpha\upsilon\sigma\tau\alpha$ seien gleichursprüngliche Namen eines ursprünglichen "Sein". Diese durch Heidegger motivierte Annahme mißachtet die philosophische Begriffsgeschichte, in der die zwei "Seinsworte" einzig - sich in der historischen Perspektive unterscheidend - aufeinander bezogen werden. Ihre Differenz zeigt eindeutig, daß sie nicht ein und denselben "Seinsentwurf" enthalten.

51) Vgl. hierzu Heideggers Ausführungen über die Begriffe $\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\delta\iota\varsigma$ und $\delta\theta\omicron\pi\alpha$ in: "Der Spruch des Anaximander", Holzwege, Frankfurt/M. 5. Aufl. 1972, S. 314 f.

52) Vgl. Heidegger: "Anaximander sagt: $\tau\omicron$ $\chi\rho\epsilon\omega\nu$. Wir wagen eine Übersetzung, die befremdlich klingt und vorerst mißdeutbar bleibt: $\tau\omicron$ $\chi\rho\epsilon\omega\nu$ ist Brauch" (Hw 338). Doch dann heißt es deutlicher: "Der Brauch händigt das Anwesende in sein Anwesen aus, d.h. in das Weilen. Der Brauch erteilt dem Anwesenden den Anteil seiner Weile" (Hw 339).

53) Der Ausdruck "Sein des Seienden", den Heidegger ins Parmenideisch-Griechische als " $\epsilon\omicron\nu$ der $\epsilon\omicron\nu\tau\alpha$ " rückübersetzt, bedeutet in Wirklichkeit eine Entzweiung des Parmenideischen $\epsilon\omicron\nu$, über die Heidegger mit der Absicht auf die Herausstellung der ontologischen Differenz hinweggeht. Er beruft sich dabei auf den doppelten, verbalen und nominalen Aspekt des Präsenspartizips $\epsilon\omicron\nu$. (Ein Zugeständnis an die philologische Parmenidesinterpretation, das Heidegger seit der "Einführung in die Metaphysik" aaO, 23f. immer wieder vorbringt, mit der Voraussetzung, daß die nominale Bedeutung "das Seiende" meint, die verbale dagegen "das Sein".) Diese Annahme ist in Parmenides' Fall nicht so sehr falsch wie irreführend: Heidegger überzieht eigentlich seine richtige Annahme, daß Parmenides nicht vom "Seienden" rede dahingehend, daß er unberechtigt annimmt, Parmenides rede von einem "Sein", das den genitivischen Gebrauch von $\epsilon\omicron\nu$ ($\tau\omicron\upsilon$ $\epsilon\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$) erforderte. Die Stelle vor dem Genitiv ist idessen von nichts anderem zu besetzen, weil alles andere eine für Parmenides unannehmbare noetische Differenz herbeiführen würde, was einerseits dafür spricht, daß im Parmenideischen $\epsilon\omicron\nu$ undifferenziert zusammenfällt, was Heidegger als "Sein" und "Seiendes" zu differenzieren versucht, und andererseits dafür, daß Parmenides es Heidegger unmöglich macht, ein ursprünglicheres (sich entziehendes) Sein zu denken als gerade das $\epsilon\omicron\nu$. Jedes andere "Sein" ist für Parmenides ein $\mu\eta$ $\epsilon\omicron\nu$. Deswegen scheitert auch Heideggers Versuch, die (nicht bestehende) Stelle vor dem Genitiv mit dem $\tau\omicron$ $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ zu belegen, weil wie bereits oben Kap. II. 1 gezeigt, die drei Parmenideischen Formen von 'sein' - $\epsilon\sigma\tau\iota$, $\epsilon\omicron\nu$, $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ - auf derselben Bedeutungsebene erscheinen und sich gegenseitig als "redundante" Explikationen verhalten,

so daß auch das εἶναι seinerseits nicht über die Grenze des εἶναι hinausfragt. Insofern ist das εἶναι der eindeutig umgrenzte "Verwendungsbereich" von Ausdrücken wie 'εἶναι' und 'εἶναι'.

54) In der Diskussion über die Echtheit des Wortlauts des ersten Anaximanderfragments berücksichtigt man beispielsweise nicht den Umstand, daß darin statt der älteren Partizipform εἶναι, die für Anaximander (wie für Heraklit und Parmenides) wahrscheinlicher wäre, die spätere reduzierte Form οὖν vorkommt, so daß das Fragment tatsächlich als Paraphrase (die wahrscheinlich von Theophrast stammt) des unter Anaximanders Namen überlieferten Gedankens sein könnte, in die dessen "etwas poetische" (Simplikios) Worte eingebaut wurden. Doch diese ganze Diskussion berührt lediglich den literarisch-historischen Status eines archaischen Textes, und nicht den eigentlichen Gedanken. Interessanter und folgenreicher ist deswegen Heideggers Interpretation dieses Fragments, die nicht, wie allgemein angenommen wird, wegen der ungewöhnlichen Übersetzung des 'χρεών' als "Brauch" problematisch ist, sondern primär deswegen, weil Heidegger sozusagen Anaximanders indirekte ontische Rede (von "den Seienden") in eine direkte ontologische (vom "Sein") verwandelt, und dies so, daß er aus dem Ausdruck 'κατὰ τὸ χρεών', der eindeutig ontische Strukturen nennt, nur 'τὸ χρεών' herausliest. Dadurch stellt sich erneut die Frage nach dem Charakter des ἀπειρον wie Anaximander vermeintlich das "erste Prinzip" im Gegensatz zu dessen Bestimmungen als Erde, Wasser, Luft oder Feuer formuliert haben soll. Doch warum ἀπειρον? Weil - wie Heidegger interpretiert - es sich in die Unverborgenheit des Seienden gibt und sich doch dem Denken entzieht, oder, wie man traditionellerweise annimmt, weil es einen Durchbruch aus dem anschaulichen Vorstellungsdenken, das Analogien braucht zur abstrakten Formulierung des "Prinzip"-Gedankens darstellt? Beide Lösungen beruhen auf der Supposition eines Transzendenten, das dem χρεών, weil es dies selbst nicht ist, nicht anheimfällt. Anaximanders Fragment nötigt aber zum Nachdenken: die Tatsache, daß das χρεών nur in der Wendung 'κατὰ τὸ χρεών' zur Sprache kommt, erlaubt die Vermutung, daß das ἀπειρον genauso wenig eine "ontologische" Überziehung des "Prinzips" rechtfertigt wie eine ontische Identifikation mit einem der "Elementen", sondern daß es vielmehr eine indirekte Explizierbarkeit des Gedachten suggeriert. Mit anderen Worten, das "Gedachte" sollte im κατὰ gesucht werden, da Anaximanders Fragment gerade das Bild eines Verhältnisses der Seienden "gegenüber einander" (ἀλλήλοις) zu erkennen gibt, in dem keines der Seienden den Anspruch erheben kann, das "Erste" zu sein, ohne selbst an diesem Anspruch zugrunde zu gehen. Aus diesem "Unter-einander" eine "ontologische Differenz" herauszulesen, ist sehr fragwürdig oder selbstdesavouierend.

55) Oder "zustande-gebracht wird", insofern es aus ποιεῖν als "aufnehmen", "vernehmen", "zum Stehen bringen" des "in Erscheinung Tretenden" oder "Aufkommenden", wie Heidegger selbst dies nennt, hervorgeht. (Vgl. Parmenides, GA 54.) Doch das "Vernehmen" ist kein "Setzen" des Seienden, sondern ein "Vernehmen aus einem anfänglichen Einvernehmen mit dem Sein, weshalb die Griechen auch nicht den Begriff des Gegenstandes kennen und niemals das Sein als Gegenständigkeit denken können" (aaO. 160). Heideggers Protest gegen die

Annahme eines "projektiven" Charakters des Denkens führt aber unmerklich zu der Annahme eines in letzter Instanz rezeptiven Denkens.

56) Das ist das erwartete (weil zum Ziel gesetzte) Resultat der "phänomenologischen Besinnung" K. Heids (aaO.), die diesen "Anfang" als positives und differenzloses Ereignis betrachtet, ohne dem Desinteresse am "Positiven" und der Zäsur zwischen "philosophisch" und "wissenschaftlich" Rechnung zu tragen, die sich dann bekundet, wenn man Parmenides als Paradigma des anfänglichen wissenschaftlich-philosophischen Denkens nimmt. Heraklit erscheint unwissenschaftlich, nicht nur weil er nicht die Parmenideische begriffliche Eindeutigkeit erreicht, sondern auch deswegen, weil er trotz der Abstandnahme vom gewöhnlichen "Denken" der Vielen Heids Schema Denken-Lebenswelt durchbricht: Heraklits Problem besteht offensichtlich darin, daß für ihn auch Denken und Reden (einschließlich des philosophischen) in die "Lebenswelt" hineingeht, und daß es, bei jedem Versuch, sich von der Lebenswelt abzuheben (mit der Absicht, sie zu erfassen), sich darin findet. Diese ambivalente Position des Denkens bewirkt, daß die sog. "Ablösung" des Denkens (Abstraktionsprozeß) und dessen endgültige Herausbildung als "wissenschaftliches" nie gelingen kann, weil (so zumindest für Heraklit) ein "homologisches" Denken ein sich differierend-fügendes ist, wie es dem Frgm. B 51 zu entnehmen wäre.

57) Dies beruht, wie oben Kap. II, 3 näher gezeigt, auf dem Umschlag eines $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \sigma\upsilon\iota$ in ein $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha\ \sigma\upsilon\iota$ oder in ein $\sigma\upsilon\iota\ \eta\ \sigma\upsilon\iota$ oder $\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\omicron\varsigma\ \sigma\upsilon\iota$. Dieser Umschlag bedeutet die Umkehrung der "ontologischen Genesis" in einen "epistemischen Rückgang" des Denkens, der so "plötzlich" eintreten muß, daß er kaum erfaßbar ist. (Diese Situation erinnert an das Thema des 'ἐξαιφνης' und der 'καταστροφή' bei Platon bzw. bei Aristoteles.) Das heißt lediglich: der Wendepunkt, das "Seiende als seiend", wird immer erst gesucht.

58) Heideggers Verständnis des Wortes "Lichtung", das von SuZ an seine ständige Denkfigur ist, schwankt indessen zwischen der Vorstellung eines "lichthaften", d.h. vom Licht des Seins eingenommenen Raums bis hin zum Widerruf der Lichtmetapher in späterer Phase, wo die "Lichtung" als ein "Frei-und-Offen-Machen" verstanden wird. Vgl. "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", ZSD 72.

59) Das gilt freilich nicht von Zenon, sondern von dem Sophisten Gorgias, der dem Eleatenkreis nahe gestanden haben soll, nachdem er sich von der "Physiologie" des Empedokles abgewandt hatte. Die Ausführungen in seiner (anscheinend gegen Melissos parodistisch betitelten) Schrift 'Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φθορᾶς' zeigen im Gegensatz zu Zenons apologetischer Argumentation, die von der Annahme der Seinsthese ausgeht, ex negativo, d.h. ausgehend von der "Nichtseinsthese", daß die Rede vom "Sein" in Wirklichkeit eine Annahme ist und daß sie auf drei Ebenen negiert werden kann: das 'ἐστὶ εἶναι' sei ontologisch unmöglich, gnoseologisch unerkennbar und sprachlich unvernittelbar. Dieser "Nihilismus" des Gorgias ist, wie es der unter seinem Namen erhaltenen Abhandlung zu entnehmen ist, nicht so sehr "ontologisch" als vielmehr "erkenntnistheoretisch" interessiert;

Gorgias scheint es darauf anzukommen, zu zeigen, daß die Annahme des "Seins" um nichts notwendiger ist als die Annahme des "Nicht-seins", da sie beide noetischen Ursprungs seien. Eine genauere Berücksichtigung dieser Kritik an Parmenides' Denken des Seins (und dadurch auch an dem Heideggers) würde einen ganzen Exkurs erfordern, was hier nicht möglich ist. Deswegen möge für unsere Zwecke der Hinweis genügen, daß der Gedanke von der noetischen Vermittlung des Seins früh aufgekommen ist und daß also der Seinsgedanke, auch wenn er bei Parmenides mit der Aura der Ursprünglichkeit vorgetragen wird, gleich am Anfang in Krise geraten ist. Diese Sachlage hat ihre Konsequenzen auch für Heidegger, und zwar je mehr er versucht, seinen Diskurs des Seins als Notwendigkeit des Denkens zu profilieren: (Zu Gorgias vgl. VS Bd. II, Frgm. 82 B 3, SS. 279-283. Aus philosophiehistorischer Sicht vgl. etwa O. Gigon, "Gorgias' Über das Nichtsein" in: Studien zur antiken Philosophie, Berlin 1972, ursprünglich: Hermes 71/1936; aus moderner bzw. "post-moderner" Sicht vgl. J. F. Lyotard, Le différend, Paris 1983, "Notice Protagoras", "Notice Gorgias" SS. 19-38, wo die Sophisten aufs neue - nach Hegel - rehabilitiert werden, jedoch nicht im Hinblick auf ihre "kulturhistorische" Mission, sondern im Hinblick auf ihre Kritik aller "Metadiskurse".)

60) Vgl. "Der Satz des Protagoras" in: Martin Heidegger, Nietzsche Bd. II, SS. 135-141, wo es genau heißt:

1. "Das 'Ich' bestimmt sich für Protagoras durch die je begrenzte Zugehörigkeit ins Unverborgene des Seienden. Das Selbstsein des Menschen gründet in der Verlässlichkeit des unverborgenen Seienden seines Umkreises.
2. Das Sein hat den Wesenscharakter der Anwesenheit.
3. Wahrheit ist erfahren als Unverborgenheit.
4. 'Maß' hat den Sinn von Mäßigung und Unverborgenheit".
(N II, 140)

Diese Interpretation des sophistischen "Subjektivismus" erklärt Heidegger dadurch, daß die Sophistik nur "auf der Grundlage und als Abart der σοφία" möglich geworden sei, d.h. "der griechischen Auslegung des Seins als Anwesenheit und der griechischen Wesensbestimmung der Wahrheit als ἀλήθεια (Unverborgenheit)" (ebd.), was sicherlich einleuchten kann, wenn man die Sophisten nicht zu "Griechen" gehören lassen will. Heidegger interpretiert diesen "Subjektivismus" als "Mäßigung und Beschränkung" unter dem Zwang, den neuzeitlichen Subjektivismus als "Setzung" abzuwehren, und verkennt oder unterschlägt die Möglichkeit, im "Satz" des Protagoras: 'παντων χρηματα μετρον εστιν ανθρωπος', zumal in dessen Ergänzung, die sehr oft in Zitaten ausgelassen wird: 'παντων ουτων ως εστιν, των δε μη ουτων ως ουκ εστιν' (vgl. VS Frgm. 80 B 1, Bd. II, S. 262, Heid. N II, 135), nicht nur die "Mäßigung" des Menschen zu sehen, sondern eine "ontologische Skepsis" eines "kritisch" denkenden Philosophen, der die vermittelnde Rolle des Denkens (das dafür nicht als "subjektiv" vorgestellt werden muß) in der "Vorgegebenheit" des Seins klar eingesehen haben durfte.

61) Zum Status von 'ist' in sprach- und denkgeschichtlicher Hinsicht vgl. neben J. Lohmanns Arbeiten (oben Kap. II, Anm. 19) die Studie Ernst Fränke's "Das Sein und seine Modalitäten", LEXIS Bd. II,1

1949, wo Heidegger am meisten Unterstützung für eine Deutung der "Physis" als ursprüngliches "Aufgehen" finden konnte. Fränkel zeigt, daß die Wurzeln *bhu und *es, obwohl sie im Griechischen grammatikalisch geschieden werden, semantisch aufs engste zusammenhängen, so daß im Wort "Physis", "dem ältesten griechischen Wort für das 'Wesen', die 'Beschaffenheit' eines Dinges", "die beiden geistesgeschichtlichen Tatsachen (...) - nämlich die Konzeption eines reinen, von jedem 'Werden' (...) streng geschiedenen 'Seins', und die Auffassung der 'Wahrheit' als ἀληθεια, d.h. als eines in die Offenheit der Erscheinung Tretens bzw. Getretenseins" (aaO. 163), enthalten seien. Doch Fränkel übersieht, daß die Physis - sei ihre ursprüngliche Bedeutung "in Erscheinung treten" oder "wachsen, anschwellen" - immer die Vorgeschichte des "vom Werden freien Seins" ist, da dieses je schon in "Gewordenes" ist, wie dies auch seine Formulierung "in die Offenheit ... Getretensein" bestätigt. Die grammatikalische Trennung von *bhu und *es im Altgriechischen kann in einen semantischen Zusammenhang übergehen, wenn es einen tatsächlichen Übergang auf der morphologischen Ebene gibt: die Brücke von "Physis" zum "Sein" führt über παύκεν = εἶναι der natürlichen Alltagssprache. Die Äquivokität der "Physis", die Aristoteles sehr genau erörtert, bezeugt, daß dieses Wort der Idee von "reinem Sein" vorausgehen muß, bzw. auf diese nicht restlos reduzierbar ist.

62) Vgl. K. Held, aaO. 470, wo von "verblüffenden Übereinstimmungen" (die eigentlich zu erwarten sind) trotz der "augenscheinlichen Verschiedenheit des Denkstils und geographisch-kultureller Ferne" geredet wird.

63) Vgl. Frgm. B 108, Diels: "Von allen, deren Worte ich vernommen, gelangt keiner dazu zu erkennen, daß das Weise etwas von allem Abgesondertes ist", Snell: "So vieler Worte ich gehört habe, keiner kommt so weit zu erkennen, daß das Weise etwas von allem Getrenntes ist (ab-solutum)". Kirk: "Of all whose accounts I have heard no one reaches the point of recognizing that wise is separated from all". Kahn: "{...}, none has gone so far as this: to recognize what is wise, set apart from all".

Dagegen scheint die verwirrende Übersetzung Heideggers, der vom Bild der "Gegend" (χώρα) und des "in eine Gegend bringen und aus dieser Gegend her anwesen lassen" (χωρίζεσθαι) im Ausdruck 'κεχωρισμένον' ausgeht (GA 55, 330-337), mehr Aufschluß über das Fragment zu geben. Heidegger übersetzt: "Sovieler λόγος ich (schon) vernommen habe, keiner gelangt dorthin, von wo aus er vertraut ist damit, daß das eigentlich Zuwissende im Bezug auf alles Seiende aus seiner (eigenen) Gegend west" (330). Der nächstliegende positive Gewinn dieser Übersetzung ist die Rettung Heraklits von der Idee einer "ab-soluten" Jenseitigkeit des göttlichen Logos. Doch ihr eigentlicher Gewinn wird durch den Gebrauch von sozusagen fremden Elementen gedeckt, die im Wortlaut des Fragments nicht vorliegen, Heidegger nutzt nämlich nicht die Möglichkeit, ein Fragment Heraklits aus seiner aktuellen Form zu erklären, wenn schon diese seltene Möglichkeit dazu besteht. So berücksichtigt er nicht die für Heraklit charakteristische und anscheinend auch unentbehrliche Partizipform κειχωρικου, die - falls die Bedeutung von χωρίζεσθαι tatsäch-

lich nur "trennen" gewesen sein kann - eine gegensätzliche Bedeutung nachholt, die schwerlich mit "versammeln" direkt ausgesagt werden darf, dagegen aber aus der Wortform (einem medialen Partizip Perfekt) als ein "Sich-auf-sich-selbst-Beziehen" aufzufassen wäre. Dieses Partizip, dessen Form das Gegenteil ("versammeln, fügen") sagt als dessen lexikalische Bedeutung ("trennen"), ist das großartigste Beispiel der Heraklitischen Polysemie, das nur einem tief durchdachten Spiel mit der Sprache entstammen kann. (So spricht Ch. Kahn von einer "linguistic density" und "literary artistry" bei Heraklit, die ihn beinahe zum besten Vertreter der frühen ionischen Prosa mache, aaO. 88f.) Heidegger gelingt es im Grunde nicht zu erklären, warum der "Widerspruch zwischen Sammlung und Abgesondertem" scheinbar ist, weil seine ontologisierende Erklärung der Aussagestruktur des Fragments fremd ist. Heidegger läßt das vermeintlich "Abgesonderte" lediglich in die "Gegend" des Seienden einwirken, nämlich so, daß es das Seiende in dieser Gegend anwesen läßt. Das Sein ist somit nicht mehr das Abgesonderte, aber es ist ein "Mehr" als die "Gegend" selbst. Gemessen an den zitierten Übersetzungen der philologischen Philosophiehistoriker ist dies nur ein halber Schritt zurück zu Heraklit. Das *κεχωρισμενον* ist nach unserem Verständnis nicht das aus der "ontologischen Differenz" heraus die Gegend des Seienden fügende oder versammelnde Sein, sondern der Name für den schlechthin "ontisch" gedachten Charakter alles Seienden (Mensch und Sprache inbegriffen), das *'διαφερομενον εωστὶ συμφερεται'* (B 51). Die im *'διαφερομενον συμφερεται'* versinnbildlichte *παλιντροπος αρμονη* liegt im *κεχωρισμενον* "Inklusiv" vor.

64) Vgl. hierzu den unverständlich überflüssigen und geradezu fälschenden Kommentar von W. Kranz, VS 175: "Die *αρμονια αφανης* Gottes (B 67) und seine im *λογος* verkörperte Einheit tritt der irdischen Dissonanz und ihrem steten Wechsel als das Absolute gegenüber". Kranz beruft sich dabei auf Frgm. B 102, als gehörte der *Logos* Gott an und als wäre der Gott Heraklits der des Apollonius von Tyana. Dagegen bleibt die Möglichkeit einzusehen, daß sowohl Menschen mit ihrer Beschränktheit als auch Götter mit ihrer Vollkommenheit, für die alles "schön, gut und gerecht" sei (B 102), als "Perspektiven" in die Dissonanz des *Logos* hineingehören. Die Götter sind nicht weniger im *Logos* eingefangen als die "Irdischen".

65) So sind *σοφον* und *οαφες* das andere Wortpaar für den Gedanken des "Lichtens", "Ins-Lichte-Aufkommens" neben *φωσις* und *φως*. Vgl. hierzu Heideggers Ausführungen über Heraklits Fragment B 16: *'το μη δυνον ποτε πως αν τις λαθοι'* (GA 55, 44 ff.) und über Heraklits Ruf eines "dunklen Denkers", der unter dem Zeichen der "Helle" stehe (16 ff.). Als Grundlage dieser Verbindung von *σοφον* und *οαφες* dient freilich die Vorstellung des "Wahren" als "Unverborgenen", "Offenen" (*αληθες*). Etymologisch, jedoch nur auf semantischer Ebene, kann die Verbindung zwischen *οαφες* und *αληθες* bestätigt werden (vgl. Chantraine aaO. 991 und 1031), aber nicht die zwischen *σοφον* und den beiden anderen Ausdrücken. Zum sprachhistorischen Hintergrund, der den semantischen Zusammenhang dieser Ausdrücke philosophiegeschichtlich relevant erscheinen läßt vgl. B. Snell, "Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorsokratischen Philosophie" in: Philologische Untersu-

chungen 29/1924; ferner: H. G. Liddell & R. Scott, A Greek-English Lexicon (rev. by H. S. Jones, R. McKenzie) London 1968.

66) Diese Überlegungen gehören mit Sicherheit zu den schönsten Seiten der Heideggerschen Interpretationen der archaischen Topoi, die genauso wie alles andere bei ihm über das Philosophische im engeren Sinne hinausgehen. Vgl.: "Im Falle des Heraklit ist gar nicht ausgemacht, ob der Verzicht auf das πολιτευεσθαι auch schon eine Absage an die πολις einschließt. Wie, wenn, griechisch gedacht, die Sorge um die Anwesenheit der Götter die höchste Sorge um die πολις wäre? So steht es in Wahrheit; denn die πολις ist, immer griechisch gedacht, der Pol und die Stätte, um die sich alles Erscheinen der wesenhaft Seienden und damit auch das Unwesen alles Seienden dreht. Steht es so, dann ist, immer griechisch gedacht, der Denker bei seiner Sorge um die Wesensnähe der Götter der eigentlich 'politische' Mensch. Dann ist πολιτευεσθαι auch bei den Griechen nicht unmittelbar und nicht jedesmal das Gleiche" (GA 55, 11 f.). Vgl. die hierfür grundlegenden Ausführungen in GA 54, § 6: "Die Unmöglichkeit der Deutung der Polis aus dem 'Staat', der δικη und iustitia", S. 140 ff. Zum Vergleich: Jean Pierre Vernand, Les origines de la pensée grecque (dt. Übersetzung: "Die Entstehung des griechischen Denkens", Frankfurt/M. 1982, insbes.: "Das geistige Universum Polis" und "Die Krise der Polis und die ersten Weisen").

67) Daß der Ausdruck "verständnislos" als eine bedeutsame Metapher zu verstehen ist, läßt Heraklit selbst durch die Annäherung von ἀξυνετοι und οὐ ξυνιασιν vermuten. Dadurch entsteht der Eindruck, daß diese negativen Wendungen für Heraklit einen festen Sinn gehabt haben müssen, so daß dadurch wieder einmal der bekannte Heraklitische Effekt des Zusammenspiels von Bedeutung und Form des Wortes zum Vorschein kommt. Doch dieses Zusammenspiel, das den Eindruck einer "Exklusivität" des Heraklitischen Anspruchs auf das "wahrhafte" Denken schlechthin hinterläßt, "riecht" (so wie "die Seelen im Hades riechen", B 98) nach einem myterienartigen Ursprung seines Wortgebrauchs, der aber nicht sogleich als verschlüsselte Rede eines "Eingeweihten" verstanden werden soll, was man unter dem Ruf Heraklits als eines "dunklen" Philosophen häufig annimmt. Um diesen "hieromantischen" Sprachgebrauch bei Heraklit zu erklären, ist es nicht notwendig, nach dessen Einweihung in die Praktik der Eleusinischen Mysterien zu fahnden, obwohl dies keineswegs auszuschließen ist. (Vgl. darüber etwa G. Thompson, Forschungen zur Altgriechischen Gesellschaft, Bd. 2: Die ersten Philosophen, 4. verarb. Aufl. Berlin 1985, insbes. "Herakleitos und die Mysterien", S. 228 ff.) Das "Hieromantische" in den genannten Ausdrücken Heraklits scheint nämlich der Hintergedanke einer "schlechten Praktik" der Vielen zu sein, einer "Praktik", die sich nicht nur in schlechtem Denken erschöpft, sondern auch schlechtes Reden und Handeln bedeutet. So verweist der Ausdruck ἀξυνετοι indirekt, weil negativ, auf den positiven Sinn eines "Übereinkommens", "Zusammenbringens" zu einer "Praktik", die Heraklit deshalb nicht als myterienartig verstanden haben muß, weil er eine Idee der "weltlichen" Praktik hatte: nämlich die der "Sophia". Das hieromantisch riechende Wort ἀξυνετοι kann deswegen als bewußt eingesetzte Metapher für die Idee einer Einstellung zur Welt verstanden werden, die Heraklit für den Menschen als dessen "dämonisches Ethos" in der Welt reserviert haben dürfte.

68) Auf der Grundlage seines Verständnisses der "Physis" als "In-die-Unverborgenheit-Hervorkommens" verwandelt Heidegger den "dämonischen" Charakter der Artemis in die einer "himmlischen" Göttin in folgenden Schritten: "Artemis ist die Göttin der φύσις (...) Sollte nun aber die φύσις dasjenige sein, was für die anfänglichen Denker das einzig Zu-denkende bleibt, dann müssen wir zu gegebener Zeit allerdings staunend dabei verweilen, daß Artemis in der Nähe Heraklits erscheint. Artemis erscheint mit Fackeln in beiden Händen" (GA 55, 16). So bleibt Artemis auch für Heidegger doch nur eine olympische θεα, nämlich als Schwester Apollons, des Gottes des "hellen Sehens" von der "hellen" Insel Delos, die dieselbe Wahrheit gewährt wie er: nämlich die des lichterhaften Sehens. Doch dem ist nicht so. Erstens, weil die olympische (jedoch am liebsten abseits der olympischen Götterversammlung verweilende) Artemis die Erbin des nichtolympischen oder genauer: vorolympischen Kultes der Demeter ist, und weil zweitens die Wahrheit, die sie vermittelt, nicht die der "sehenden" Götter (θεοί) ist, sondern die der "dämonischen" Götter (δαίμονες). Heidegger nimmt fälschlicherweise an, daß die θεοί sowohl θεσπόντες als auch δαίοντες seien (aaO. 8). Ein Unterschied wie der, daß "Heraklits Göttin" δαίμων genannt wird, und die des Parmenides dagegen θεα (vgl. Frgm. B 1; allerdings werden die "Sonnentöchter", Heliades, δαίμονες genannt), dürfte nicht übersehen werden, zumal er sich sowohl in der Idee der "Wahrheit" als auch in der Weise, wie die Sterblichen der Wahrheit überhaupt habhaft werden können, wiederholt. Während Parmenides die Wahrheit durch eine Auffahrt zur Göttin erlangt, die ihm als "sehende" die "gesichtete Wahrheit" erteilt, zeigt sich bei Heraklit eine ganz andere Perspektive: er verbleibt beim Tempel der Göttin und demonstriert dadurch gleichsam das für den Menschen einzig mögliche, oblique Verhältnis zum "Göttlichen", das (wie die "Wahrheit" selbst) nie "gesichtet" wird. Dieses Verhältnis entscheidet nun sowohl über den Status des Menschen als auch über den Charakter des "Göttlichen" selbst: beides ist im Wort δαίμων angedeutet. Heidegger, der dies mißachtet und verkennt, nimmt sich selbst die Möglichkeit, die Physis noch als sich entziehend-verbergendes Sein zu thematisieren, weil er mit dem Bild der leuchtenden Artemis die schlechthinnige Unverborgenheit (die des Parmenideischen εὖν ἀληθές) aufzwingt. Der Grund hierfür wird hier klar ersichtlich: Heidegger berichtigt die im Wort δαίμων (s. unten Anm. 70) versinnbildlichte "schräge" Perspektivität der ontischen Verhältnisse dadurch, daß er darin den Namen für den "gebenden Gott" sieht (Götter als δαίοντες, vgl. aaO. 8f.). Darin ist nun das "schickende" Sein zu erkennen.

69) Vgl. Diels/Kranz: "Seine eigene Art ist dem Menschen sein Dämon (d.h. sein Geschick)". Snell: "Die eigene Art ist des Menschen Damon". Kahn: "Man's character is his fate".

70) Der Charakter und die Bedeutung des Wortes δαίμων scheinen nie eindeutig gewesen zu sein, so daß dessen differenzierte und präzise Darlegung kaum möglich ist, zumal die Belege, aus denen eine anfängliche Bedeutung entnommen werden könnte, indirekt und späteren Datums sind. Doch gerade dieser Umstand rechtfertigt die provisorische Annahme, daß dieses Wort keinen Gegenstand bezeichnet, sondern ein Bezugsverhältnis versinnbildlicht. Zur Historie des Wortes vgl. P.Chan-

traine: "Le terme s'emploie chez Homère pour désigner une puissance divine qu'on ne peut ou ne veut nommer, d'où les sens de divinité et d'autre part de destin; le δαίμων n'est pas l'objet d'un culte; (...) le mot se prête après Hésiode à désigner un demi-dieu, un démon; il s'emploie finalement en mauvaise part et fournit au vocabulaire chrétien le terme désignant l'esprit malin" (aaO. 246). Diese Erklärung korrespondiert mit der noch früheren Einsicht, nach der das Wort δαίμων "vorwiegend die Götter nach ihrer Einwirkung auf die Menschen und deren Geschicke" bezeichne (vgl. C. F. v. Nagelsbach, Homerische Theologie, Nürnberg 1884, S. 74f.). Das heißt aber, daß das Wort nicht die individuelle Gottheit, sondern das "Göttliche" des Gottes zum Ausdruck bringt, nämlich dasjenige, woran ein Gott selbst "teilnimmt" und deswegen Gott sein kann. Die Götter als δαίμονες sind die "Teilnehmenden" an einer sie "ernährenden" puissance divine wie alle Wesen, die je nach ihrem Anteil ihren Ort in der Welt zugeteilt bekommen. Von daher erscheint auch die von U. v. Wilamowitz (Der Glaube der Hellenen I-II, 1935, Nachdruck Darmstadt 1955, S. 363) herausgestellte etymologische Grundlage des Substantivs im medialen δαίμων (= "ich beteilige mich", "ich nehme teil") besonders im Hinblick auf die hintergründige Vorstellung der "Nahrung" (ἄρτις) als höchst aufschlußreich, läßt sie doch den eigenartigen religiösen Kontext des Wortes δαίμων klar erkennen: die diesem Wort zugrundeliegende Vorstellung einer "ernährenden Lebenskraft" ist eindeutig chthonischen Charakters und insofern älter als die olympische Rangordnung der Götter. Das suggeriert auch die Tatsache, daß ältere Mysterienkulte vorwiegend einer weiblichen Gottheit gewidmet waren (Demeter, Persephone, Artemis), die δαίμων und nicht θεά genannt wird. Die indirekte Bezeichnungsfunktion des Wortes besteht darin, daß die Göttin selbst insofern "konkret" wird, als der Vollzug der Anteilnahme durch den Teilnehmer angestrebt wird. Die puissance divine wird zur δαίμων durch das Zustandekommen des Verhältnisses des πρὸς zu ihr, d.h. sie wird durch dessen "mystischen" Vollzug der Anteilnahme verwirklicht. Mit anderen Worten, die Gottheit wird in dem Maße präsent (oder gar ins Leben gerufen wie Dionysos), in dem sie "realisiert" wird, so daß gerade dies die Grundlage der konfusen Äquivokation des Wortes δαίμων sein konnte: das Wort bezeichnet eine "Gottheit", die ihrerseits nur in einem "Verhältnis" zu ihr besteht, einem Verhältnis, das als Realisierungsform einer "göttlichen Macht" erscheint. Dabei ergibt sich die Vorstellung eines indirekten, d.h. nur durch den Bezug auf sich selbst (vgl. die mediale Verbform) zu vermittelnden Verhältnisses des Alls. Der Unterschied zwischen Gottern (die alle "jünger" sind als die sie ernährenden "göttliche Macht") und Menschen scheint nun in ihrem jeweiligen "Ort" an dieser ernährenden Macht, der δαίμων, zu liegen. Dieser "Ort" entscheidet über ihren Charakter und ihr Wesen, denn sowohl Menschen als auch Götter haben ihr ἦθος; sie sind nämlich ἑμμενέες, die "Genießenden". (Vgl. dieselbe Vorstellung auf der indoeuropäischen Seite in der Bezeichnung der Götter als 'bhoktaras' von BHAJ = teilnehmen, sich ernähren, genießen; daher auch das Wort 'bhaga' = Gott, slaw. 'bog' als "der Anteil-Gewährende"; ein umgekehrter Bedeutungsaspekt, der mit der Tendenz zur Monotheisierung in den Vordergrund tritt.) Zum historischen Hintergrund des Themas vgl. M. P. Nilsson, Cults, myths, oracles and politics in ancient Greece,

1951, ferner auch: ders., Geschichte der griechischen Religion I-II, 2. durchges. und erg. Aufl. München 1960; Liddell & Scott, asO.; M. Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, New Delhi 1976.

71) Während nämlich die Geschichte der Bedeutungsverschiebungen des Wortes दैत्य von einer indirekt reflektierten, aber konkret erlebten Lebensmacht, von der alle Weltwesen - die Götter nicht weniger als die Menschen - sich ernähren, auf das "Dämonisch-Irdische" schwer übersehbar ist, weil die ursprüngliche Bedeutung des Wortes nur aus späterem Gebrauch geahnt werden kann, und weil das Ideal einer "sehenden" Gottesfigur in sehr frühe Zeiten zurückreicht, ist diese Geschichte auf der indolanischen Seite so gut erhalten, daß sie auf mehreren Ebenen, der etymologischen, historischen, kunst- und ideengeschichtlichen, ausgelegt werden kann. Wir beschränken uns auf einen kurzen Hinweis aus philosophischem Interesse. Es kann nämlich in der ältesten indo-arischen Hymnensammlung Rgveda-sanhita ein klarer Einschnitt festgestellt werden zwischen einer Periode der Vorherrschaft der "dämonischen" Götter (asuras) und der späteren Periode der "himmlischen" Götter (devas), die eingeführt wurde durch den Aufstieg des kriegerischen Heroengottes Indra, der den Varuna, den letzten großen Asura, den Hüter der alten Weltordnung (ṛta) stürzte. Es wird angenommen, daß dieser große Götterwechsel in die Epoche der ersten Eroberungen der Arier in den nördlichen Teilen des indischen Subkontinents zustandegekommen ist und daß darin eine Art "ideologischer Krieg" gegen die vorwiegend chthonischen Kulte der einheimischen Völker (Mohenjo-Daro, Harappa) liegt, ganz so als ob in diesem Krieg die eigenen arischen "Dämonen" Buße zahlen mußten. Das Götterpantheon bestand nunmehr nur aus devas (lat. deus, gr. Zeus/Dios, skr. dyauh = "Himmel", abgel. von DYU = blitzen, leuchten). Auf der iranischen Seite ist dieser Kampf jedoch anders ausgegangen: die "Himmlischen" sind zu "Dämonen", d.h. zu Halbgöttern geworden, während der höchste und einzige Gott der Avesta Ahura-Mazda wurde, Gott des Zarathustra. Dieser Götterwechsel bedeutet aber eine für die Ideengeschichte entscheidende Veränderung der Denkperspektiven. Während die asuras die "Mächtigen" genannt wurden, die an der kosmischen Schöpfungsmacht (mēta) teilhatten (mayavinas) und kreative Macht besaßen, die in den Hymnen als Homonyma für "Wissen" und "Können" wie für "Schreiner" und "Dichter" vorkommen, so wie der Dichter der Hymnen zugleich als ihr "Handwerker" bezeichnet wird (kavi, krātu, saci u.ä.), gewannen mit dem Sieg der himmlischen devas jene Tendenzen die Oberhand, die "pures Sehen" anstreben. (Daher überhaupt das Wort 'veda' = "sehendes/gesehenes Wissen", gr. οἶα, slaw. vedeti, dt. wissen.) Das bringt innerhalb der jüngeren Textschichten des Veda zwei klar differenzierte Denktendenzen zutage: einerseits die Erstarrung des Opferrituals in der Wiederholung des "richtigen Wissens" um die Weltvorgänge, die durch den - wohl gemerkt auf der Grundlage eines hochreflektierten Sprachparadigmas entworfenen - Ritual begünstigt und aufrechterhalten werden sollen; andererseits, und zwar in reflektiertem Gegensatz zum rituellen Wissen, die "Verinnerlichung" des Opfergedankes und Potenzierung des "inneren Sehens" als Grundlage jeglichen "wahren Wissens". Die erste Tendenz bildet die ideologische, praktisch-funktionale Grundlage der Priesterkaste

(brahmanas) und der sozialen Rangordnung nach Pflichten, die andere die Grundlage für die philosophische Spekulation der frühen Upanishaden. Die gegenseitige Konkurrenz und Interaktion dieser zwei Tendenzen hat ihren Niederschlag in der dominanten philosophischen Denkweise unter dem Namen 'vedanta' gefunden. Doch die "dämonische" Spur ist damit nicht völlig verwischt worden. Die aus dem brahmanischen Ideenkreis kommenden Philosophen haben ihren schärfsten Gegner nicht so sehr unter Buddhisten oder Jainisten gefunden, sondern unter den Vertretern der sog. "weltlichen" (ja "vulgären") Philosophie (lokayata), die von den 'vedantikas' mit Abscheu 'asuras' genannt wurden, und zwar wegen ihrer "Philosophie des Leibes" (vgl. unten Kap. IV, Anm. 22).

Vgl. hierzu insgesamt: Jan Gonda, Die Religionen Indiens, Bd. 1: Veda und älterer Hinduismus, 2. Aufl. Stuttgart 1978; Debiprasad Chattopadhyaya, What is Living and what is Dead in Indian Philosophy, New Delhi 1977.

72) Insofern ist das Wort $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ vielleicht das "heraklitischste" Wort überhaupt, geradezu die Folie seiner Denk- und Redeweise. Als eine Art Verhältnisbegriff, in dem noch eine mystisch-kultische Metapher der "Anteilnahme" am $\mu\omega\tau\eta\tau\iota\sigma\mu\circ\varsigma$ abgelesen werden kann, nennt es jenes, was Heraklits "eigener Logos" ist: nämlich die Anteilnahme an der mit dem Wort "Logos" benannten obliquen Perspektivität der Weltverhältnisse, in die jeder Versuch, sich über die Welt hinaus zu erheben, zurückfällt, gleichsam wie in eine Krümmung, weil jeder Logos immer schon im Logos ist. Das ist das Bild, das aus dem Frgm. B 108 entnommen werden kann, wo Heraklit wie üblich von den $\alpha\lambda\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$ redet, jedoch nicht unter diesem Titel. Er redet eigentlich von den "vielen $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ ", so daß sogar angenommen werden könnte, daß das letzte Wort dieses Fragments, $\pi\alpha\nu\tau\omega\nu$, nicht nur für "Dinge" steht (wie gewöhnlich supponiert wird), sondern vielleicht auch für Menschen ($\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega\nu$ - so Heidel ausgehend von $\alpha\lambda\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$ und von Frgm. B 78, vgl. Diels/Kranz VS I, 175; diese Annahme könnte auch durch die Parallelität von $\alpha\kappa\omicron\delta\omega\nu$ - $\pi\alpha\nu\tau\omega\nu$ bekräftigt werden). Doch das $\pi\alpha\nu\tau\omega\nu$ könnte genauso für $\lambda\omicron\gamma\omega\nu$ stehen: in diesem Falle würde das $\sigma\omicron\phi\omicron\nu$ ein die "vielen $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ " auf sich hin Versammelndes und ihnen doch fern Bleibendes bedeuten (vgl. oben Anm 63). Das würde implizieren, daß Heraklit die $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ als etwas Vorfindliches, unter die Bezeichnung $\pi\alpha\nu\tau\alpha$ Fallendes betrachtet, was schon mehrmals betont wurde. Das impliziert aber ferner, daß es für Heraklit keinen end- und alleingültigen Logos auf der "subjektiven" Ebene geben kann, da jeder überhaupt nur so zustandekommt, daß er die "Krümmung" wiederholt, bzw. von ihr eingefangen wird. Dasselbe geschieht gerade Heraklit, der diese "Krümmung" mit seinem Logos offenbar gemacht und sich in ihr so verfangen hat, daß sein Anspruch auf Allgemeingültigkeit an der Zerstrittenheit der "eigenen Meinungen" scheitern mußte, weil auch sein Logos als eine $\tau\acute{\iota}\delta\alpha\ \phi\omicron\sigma\eta\nu\iota\varsigma$ abqualifiziert worden zu sein scheint (vgl. B 50). Angesichts dieser Sachlage ist eine explikative Erweiterung von B 108, sei es in "objektiver" oder "subjektiver" Richtung, unnötig und redundant, weil das Heraklitische plurale tantum $\tau\alpha\ \pi\alpha\nu\tau\alpha$ sowohl das eine als auch das andere umfaßt.

73) Vgl. hierzu Heideggers Ausführungen zu Sophokles' "Antigone" in EM 112 ff. Der Mensch sei das "Unheimlichste", "weil er als der Gewalt-tätige die Grenze des Heimischen überschreitet, und zwar gerade in der Richtung auf das Unheimliche im Sinne des Überwältigenden" (116).

74) Heidegger läßt das in folgenden Schritten erkennen: "Das ποιεῖν wird in erster Linie als Verhalten des Menschen gedacht. In diesem Sinne ist die ποιησις das Gegenwesen der φύσις. φύσις meint das Von-sich-her-Aufgehen - Hervorgehenlassen - das Hervorbringen in dem ursprünglichen Sinne des Bringens. ποιησις ist das vom Menschen vollzogene Hervorbringen; dieses Bringen setzt in sich notwendig ein 'Lesen' im vollen Sinne des erläuterten Sammelns voraus (...) Für das griechische Denken ist auch das ποιεῖν selbst als ποιεῖν in erster Linie ein Wissen, (...) weil das ποιεῖν eben nicht bewirkendes Machen, sondern wörtlich verstanden Hervor-bringen, Her- und Hin- und Aufstellen ist, d.h. das Unverborgene als solches Sammeln (...) Wenn Heraklit λέγειν und ποιεῖν unterscheidet, denkt er beide in ihrer ursprünglichen Einheit des Wesenhaften des Wissens. Und wenn wir den Unterschied vermerken und feststellen, dann gilt zu bedenken, daß dieser Unterschied vor der Unterscheidung des Theoretischen und Praktischen liegt (...) Zum vollen Wesen des λέγειν als des sammelnden Sich-Sammelns gehört das Hervorbringen des Aufgehenden, darum ist jenes Sammeln, jenes λέγειν, das ursprünglicher denn jedes andere sammelt und versammelt, nämlich das Sammeln im Wort und nur als Wort, wenn es zur Sprache kommt im denkenden und dichtenden Sagen, in sich ποιησις, weil das Wort ursprünglich und anfänglich entbergend das Unverborgene als ein solches 'sammelt' (liest), deshalb wird das sagende Sammeln zum ausgezeichneten λέγειν - deshalb bedeutet von früh an λέγειν, als Sammeln, zugleich Sagen. Denken und Dichten sind, obzwar in grundverschiedener Weise ursprünglich (und be-ginnlich) das Selbe: das sich im Wort Hervorbringen des Seins ins Wort" (GA 55, 367-370). Diese an sich richtige Gleichstellung von λέγειν und ποιεῖν endet somit in einer vollkommenen "Symbolisierung" des ποιεῖν als Dichtens, genauer: "dichtenden Sagens", weil dessen konkreter Charakter im vorhinein als ein symbolischer entschieden ist: es ist ein Sammeln von Zeichen des Un-Verborgenen als solchen. Die zwei Momente, λέγειν und ποιεῖν, fallen laut Heidegger in der οὐκία insofern zusammen, als sie das "griechisch verstandene" eigentliche "Wissen" ist, aus dem zu erkennen und zu erfahren sei, "daß das Denken nichts anderes ist als das gesammelt-sammelnde Innestehen im Wissen" (aaO. 371). Dieses "Innestehen im Wissen" geht gleichwohl anscheinend an Heraklits Problem vorbei: sein "Innestehen" ist zu "schräg", als daß es eine aus dem Jenseits der ontologischen Differenz kommende Eindeutigkeit "empfangen" könnte, was Heidegger mit dem "Hinhören" auf den "Logos" meint.

75) Alle Bahuvrihi-Zusammensetzungen zeigen bekanntlich einen obliquen Aufbau, indem nämlich die A- und B-Elemente so aufeinander bezogen werden, daß das B-Element das A-Element eines ausserhalb der Zusammensetzung stehenden Trägers "C" ausmacht bzw. dessen Inhalt ist. Dabei löst sich der ursprüngliche Substantiv-Charakter des B-Elements, so daß die ganze Zusammensetzung als Prädikat

eines mitgedachten "Subjekts" ist (ohne daß das 'ist' ausgesprochen werden muß); das Wort 'bahuvrihi' - selbst das Paradigma dieser Klasse von Zusammensetzungen - bezeichnet etwas oder jemanden, dem eine Reichhaltigkeit ('bahu') an Reis ('vrihi') eignet. Das Wort φιλοσοφός nennt sodann jemanden, von dem gilt, daß das σοφόν dessen φίλος ist. So wird deutlich, daß die Grundlage der Zusammensetzung ein Abstraktum ist (το σοφόν) ist, das somit aus dem Philosophischen Wortgebrauch zurück in die natürliche Sprache gebracht wird. Der Tribut wird der natürlichen Sprache dadurch bezahlt, daß das neue Wort - beruhend auf einem Abstrakten Substantiv adjektivischen Ursprungs - selbst zunächst adjektivisch verwendet wird (bei Heraklit: ἄνθρωπος φιλοσοφός), bevor es später zum selbständigen Substantiv wird.

76) Vgl. hierzu W. Burkert, "Platon oder Pythagoras. Zum Ursprung des Wortes Philosophie" in: Hermes 88/1960.

77) Ob darin, daß die "Weisheit des Menschen" im "denkenden Sagen" besteht, impliziert ist, daß sie auch ein "weises" (oder überhaupt eins) Tun ist, das die Kommunikation ermöglicht, erklärt etwa Gadamer nicht, wenn er Heideggers Sprache in Erwägung zieht. Er schreibt: "Sprache ist trotz all ihrer vorgefälligen Unintergebarkeit nicht einfach die babylonische Gefangenschaft des Geistes (...). Sie umfaßt vielmehr das Ganze der Fremdheit, die zwischen Mensch und Mensch sich aufbaut und immer neue Verwirrung schafft. Aber darin ist auch die Möglichkeit ihrer Überwindung eingeschlossen. Denn die Sprache ist Gespräch (...). Erst die Antwort, die wirkliche oder die mögliche, macht ein Wort zu einem Wort" (vgl. ders., "Destruktion und Dekonstruktion" in: Gesammelte Werke Bd. II, Tübingen 1986, SS. 361-372; eine Auseinandersetzung mit Derridas "ontologischem Begriff der écriture", S. 368, als Grundlage der Dekonstruktion der Einheitlichkeit von "Sinn"). Doch daß Gadammers Bestehen auf dem Gespräch-Charakter der Sprache seine eigene ontologische Supposition ist, die "ontologisch" nicht zutreffen muß, zeigt die Annahme einer "nur möglichen" Antwort, die - und das wird nicht gesagt - auch völlig ausbleiben kann, und andererseits Gadammers prinzipielle Voraussetzung eines "Seins", das "verstanden werden kann". (Vgl. ders., Wahrheit und Methode, 4. Aufl. Tübingen 1975, wo es ausdrücklich heißt: "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache", S. 450.) Diese "ontologische Wendung" der (Heideggerschen) Hermeneutik am "Leitfaden der Sprache" (Wahrheit und Methode, 3. Teil) bedeutet einerseits im Hinblick auf Heidegger eine Verkürzung des "Seins" um ein Sein, das nicht verstanden werden kann, und andererseits eine Reduktion des "Zuverstehenden" (Heidegger) auf prinzipielle Verstehbarkeit, die ihre Konkretion laut Gadamer in der Sprache als geschichtlich zustandekommendem Gespräch finden soll. (Fraglich ist, ob das "geschichtliche Geschehen" der konkrete Sinn der Rede vom "Gespräch" ist, oder ob umgekehrt das Gespräch eine hermeneutische Metapher für das nur symbolisch verstandene geschichtliche Geschehen ist.) Gadammers Position zwischen Hegel (absolute Verstehbarkeit als Fortgang der absoluten Idee in der Geschichte, die dadurch zur Geschichte des Geistes wird) und Heidegger (Symbolisierung der Handlungsweisen durch Verwandlung jeder Tätigkeit in "versammelndes Sagen") kann

indessen bei Heraklit, auf den man sich immer wieder beruft, nicht eindeutig bestätigt werden. Das "Gespräch" (der λόγος als λόγοι) wird fragwürdig, weil jeder (einzelne) Logos der schrägen Perspektivität ("Krümmung") als Urform der Weltverhältnisse, "Logos") anheimfällt; der sog. "höhere Sinn" (der Welt-Logos) ist in Wirklichkeit der Name für diese Perspektivität, die zwar einen Zusammenhalt der "Reden" gewährleistet, aber nicht notwendig ein "Gespräch". Die "vielen Reden" fügen sich als "Anteile" in eine kontrastive, sich durch jeden Anteil "mehrende" Ganzheit, die aber - weil jeder Anteil gerade Anteil ist - nicht hintergangen wird und dies nicht werden kann; so können die vielen Reden aneinander vorbeireden. Das Bild dieser "Sinnganzheit", die immer im Zustandekommen begriffen ist ('λόγος ὡς ὅν αὐτὸν'), ist für uns die bruchstückhafte "écriture" Heraklits.

78) Vgl. Aristoteles, Met. 1014b17, oben Anm. 31.

79) Vgl. Frgm. B 116: 'ἀνθρώποισι πολλοῖς μετέστι γινώσκειν αὐτοὺς καὶ ἀσφραγεῖν', Ind dem das ἀσφραγεῖν die größten Schwierigkeiten macht. (Vgl. Diels: "gesund denken"; Kahn: "think well"; Snell: "verständlich denken".) Daß das ἀσφραγεῖν nur von der σοφία her zu verstehen ist (B 112) und diese wiederum nur als das Verhältnis des Menschen zur φύσις, zeigt - ausgehend von Heidegger - hervorragend D. Mannsperger in seiner bereits zitierten Platon-Studie. Dort heißt es in der Zusammenfassung des vorplatonischen Wortgebrauchs von 'φύσις': "Der Sinn des Bewahrens der Physis ist für Heraklit ἀσφραγεῖν (...). Sie ermöglicht das Vernehmen, ἐπαίειν gemäß der Physis, in dem sich die Grundhaltung ihr gegenüber besonders deutlich ausdrückt; genauso wird freilich auch das ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν durch das zwischengestellte καταφύσιν bestimmt, so wie frgm. 1 die ἐπεὶ καὶ σπῆα" (aaO. 288). Mannsperger zeigt jedoch nicht, wie die Vorstellung 'ἀληθεῖα λέγειν' bei Heraklit möglich ist, ohne sie als den Sinn von ποιεῖν sehen zu müssen, und darin bleibt er an Heideggers Denkmuster gefesselt, der (oben Anm. 74), das ποιεῖν unvermittelt als das "ausgezeichnete" λέγειν deutet und es abrupt mit "Dichten" übersetzt: das ποιεῖν wird somit zum "dichtenden", d.h. symbolischen "Hervorbringen" eines schon Hervorgebrachten; es ist nämlich ein "Sammeln", oder - mit Heidegger genauer gesagt: "das sich im Wort Hervorbringen des Seins ins Wort".

80) Reinhardt behauptet das Gegenteil (s. oben Anm. 4). Doch es darf nicht vernachlässigt werden, daß die historische und auch für die Philosophiegeschichte wichtige Verlagerung der griechischen Interessen von Osten (Kleinasien) nach Westen (Sizilien) stattfindet, so daß auch philosophische Figuren wie Xenophanes diese Richtung einschlagen. Bezeichnend ist im selben Sinne auch die Einwirkung Pythagoras' von Samos auf Sizilien, so daß die ionische Philosophie bald nur auf noch lebende Philosophen beschränkt war und mit ihnen ausstarb; sie wird sehr bald nur noch in Berichten über sie bestanden haben.

81) Zum Physis-Nomos-Gegensatz in der frühgriechischen Geistesgeschichte vgl. Felix Heinemann, Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel 1945. Doch K. Reinhardt meint, daß dieser Gegensatz bis

zu Parmenides zurückreiche (vgl. B 8.53: $\delta\omega\alpha\ \gamma\omega\mu\alpha\varsigma$), obwohl er dort nicht in diesen Termini gefaßt werde: "Das ist nun freilich ein Gedanke oder doch zum mindesten ein Ausdruck, wie er unbehilflicher, von unserem Standpunkt aus, und kindlicher kaum sein könnte, und doch bedeutet er eine Errungenschaft von ungeheurer Tragweite: wir stehen an der Wiege der Begriffe $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ - $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ " (aaO. 82). Dasselbe sieht Reinhardt (83 f.) auch bei Heraklit ($\sigma\phi\iota\alpha$ - $\mu\omicron\lambda\upsilon\iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\eta$), doch er geht nicht darauf ein, wie Heraklit auch falsche Reden derjenigen Menschen, die von denselben Sachen handeln wie er (B 1, 108), auch $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ nennen konnte, wenn er unter $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ nur das "Wahre" verstanden haben soll. Von dieser für die ganze moderne Heraklitinterpretation charakteristischen Annahme aus ist es nicht mehr möglich, einen Anschluß an Heraklits eigenen Logos zu finden, der sich nach unserem Verständnis genauso auf "Nomos" wie auf "Physis" bezieht.

82) Daß das Denken der Seinsidentität sich als "monologisches" Denken konstituiert, zeigt sehr aufschlußreich Ute Guzzoni in: Identität oder Nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie, Freiburg/München 1981, vgl. insbes. Teil 1: "Parmenides", SS. 138-161, wo es etwa heißt: "Unser Denken bestimmt sich seit seinen Anfängen u.a. daher, daß es das Gespräch zugunsten der Rede (logos) leugnet. Die Rede setzt im Gegensatz zum Gespräch das eine Subjekt, den Redenden voraus, nicht die Gesprächspartner" (138). "Die schlechthin einfache Wahrheit, daß, was ist, ist, und nicht nicht ist, schließt prinzipiell aus, daß das Denken des "seiend" ein dia-logisches, daß es ein Gespräch gegeneinander Differenter sein könnte" (158). Die Autorin geht aber von diesem einleuchtenden Befund nicht mehr darauf ein, daß die Mechanismen der monologischen Seinsrede bei Parmenides (die Argumentation gegen die "Nichtseinsthese" und Bekämpfung der Doxa-Sichtung) einen dialogisch-polemischen Ursprung verraten, der selbst freilich im Hintergrund bleibt, denn vordergründig läßt sich der Anspruch auf Alleingültigkeit der jeweiligen Rede identifizieren, die dadurch nicht bloß als Rede, sondern wesentlich auch als bestimmter Anspruch auf die Wirklichkeit, an die sie sich wendet, oder sogar als Wirklichkeitsprojekt erscheint. Doch wir haben bei Heraklit, der in der Diskussion über das "monologische" Denken ausgespart bleibt, klar gesehen, daß sogar die Anerkennung der Reden anderer, die in einem sozusagen "globalen Dia-logos" (B 40/41: $\mu\alpha\nu\tau\alpha\ \delta\iota\alpha\ \mu\alpha\nu\tau\omega\nu$) stattfinden, nicht notwendig ein "verständnisvolles Gespräch" garantieren kann, weil eine schlechthinige Verstehbarkeit des "Seins", eine Hintergebarkeit der Sprache und eine Verständlichkeit des Gesprächs schwer anzunehmen sind. Dafür müßte der Logos tatsächlich ein "Ab-solutes" sein, so wie ein Denken gegeben sein müßte, das das "Transzendente" nachvollziehen und vermitteln könnte. Der "Logos" scheint dagegen gerade ein perspektivisch gebautes und "ontisch" gedachtes "Verhältnis" der "Reden" zu bezeichnen.

83) Vgl. Frgm. B 34: $\alpha\zeta\upsilon\nu\epsilon\tau\omicron\iota\ \alpha\kappa\omicron\upsilon\sigma\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\omega\phi\omicron\iota\sigma\iota\nu\ \epsilon\omicron\iota\kappa\alpha\sigma\iota'$ $\phi\alpha\tau\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\sigma\iota\nu\ \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\iota\ \mu\alpha\rho\epsilon\omicron\nu\tau\alpha\varsigma\ \alpha\pi\epsilon\iota\nu\alpha\iota$. Dieses Fragment scheint deswegen sehr interessant zu sein, weil Heraklit auf seine kryptische Weise anscheinend sagt, wie und wovon er redet. Der Hinweis liegt offenbar in der Doppeldeutigkeit des Wortes $\phi\alpha\tau\iota\varsigma$: damit könnte einerseits das Zitat einer pythischen Aussage gemeint sein ($\mu\alpha\rho\epsilon\omicron\nu\tau\alpha\varsigma\ \alpha\pi\epsilon\iota\nu\alpha\iota$),

aber andererseits auch die Aussage als Form des Ausgesagten, d.h. die Weise der Verlautbarung seiner eigenen Aussagen, die den pythischen Rätselformen nahekamen. Daß Heraklit eine solche Bezugnahme auf sich selbst nicht unbedingt abzusprechen ist, dafür zeugt nicht nur der eigenartige Aufbau seiner Fragmente, sondern auch und gerade eine Aussage wie die im Frgm. B 93.

84) Weil nämlich die "Unverborgenheit" des Seienden selbst "strittig" sei; sie beruhe auf der Verborgenheit des Seins. Darin ließe sich nun bei Heidegger ein Aristotelisches Denkschema, das des "ersten an sich" und des "ersten für uns", sehen; dies erlaubt es Heidegger nicht, sich weit genug von den traditionellen Schemata der Philosophie zu entfernen, so sehr er das anstrebte. Vgl. "Das Streithafte der Unverborgenheit", GA 54, 14 ff., 25 ff.

85) Dem "Unterschied" als dem Grundzug des Denkens und auch dem "Unterschied" Heraklits hat nach unserem Wissen lediglich J. F. Lyotard in seinem wohl wichtigsten Buch "Le différend" (aaO.) Rechnung getragen, ohne daß Heraklit selbst - der "große Abwesende des Buches" - eigens genannt worden wäre; Lyotard stützt sich primär, und nicht zufällig, auf die Sophisten Gorgias und Protagoras. Der Abstand zu Heidegger, dem großen Einflußreichen des "postmodernen" Denkens, wird dabei nicht klar gestellt. Die "Postmoderne" kann nämlich nur stillschweigend den "Metadiskurs" des (sich verbergenden) Seins kritisieren, denn sie kann ihrerseits den für ihre Voraussetzungen unentbehrlichen Verzicht auf das Subjekt und auf subjektive Vermittlung nicht aufgeben; bei Heidegger gehen beide Momente, der Verzicht auf das neuzeitlich-metaphysische Subjekt und der Metadiskurs des Seins, einher. Zur gegenwärtigen Diskussion über das Subjektproblem vgl. jetzt etwa: B. Schmidt, Postmoderne - Strategien des Vergessens, Darmstadt u. Neuwied 1986, ferner: M. Frank, Über die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über das Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer "postmodernen" Toterkklärung, Frankfurt/M. 1986.

86) So U. Hölscher mit Recht, aaO. 7.

87) Von dem ganzen, schwer zu erschöpfenden Hintergrund der Entstehung einer (der ersten) philosophischen Schule als einer Art "idealer Kommunikationsgemeinschaft" sei nur auf das Augenscheinlichste hingewiesen. Der Zusammenhang zwischen dem eleatischen Wissen um ein reines Sein und dem orphisch-pythagoreischen Hintergrund dieses Wissens ist im gemeinsamen Prinzip und Ideal der "Purifikation" des eigentlichen Wissens zu sehen, das durch Zurückführung auf reines Sehen vom Unwissen der schlechthin Unwissenden abgehoben wird. Wie diese "Reinigung" bei Parmenides aussieht, zeigt dessen Auffahrt zur Stätte der Wahrheit bei der Göttin Dike durch die "ätherische Tür". Gleichwohl zeigen das Faktum und die Weise der Auslegung der "Wahrheit" durch die Göttin, daß die Reinigung im Äther in der Tat nur die Voraussetzung, ja eine noetische Fundierung des richtigen und wahren Denkens darstellt, und nicht schon und nicht einzig dessen Gestalt. Angesichts dessen ist das erste Fragment, in dem die Begegnung des "wissenden Mannes" mit der Göttin dargestellt wird, nach unserem

Verständnis nicht nur ein belangloses Proömium, sondern ein in literarischer Form gegebenes und so erhaltenes Dokument, in dem sich die Entstehung des philosophischen Denkens, so wie es in den darauf folgenden Versen des Gedichts vorgetragen wird, aus dessen mythischer Vorform nahezu programmatisch enthüllt. In diesem literarischen Stück sieht man fälschlicherweise nur eine Hervorbringung im episch-homerischen Stil; dagegen hat es schon die Merkmale des frühen Dramas (eine agierende Person, den Chor und den Chorführer), des ersten und einzigen philosophischen in der europäischen Geistesgeschichte, denn es schildert nach Aristoteles' Definition des "Dramas" eine "Handlung": nämlich die Entstehung des philosophischen Denkens. Das Stück zeigt sich so als "mythische" (literarische) Vorgeschichte der in den übrigen Fragmenten geführten argumentativ-diskursiven Redeweise (Aufstellung der "These", Begründung und Konfrontation mit der "Gegenthese", was Parmenides möglicherweise mit *κρίναι λόγῳ* meint). Diese zwei Aspekte der Genese des philosophischen Denkens (die zugrundeliegende Idee des reinen Sehens und die archaisch-literarische, gleichnishafte, schildernde Redeweise), die im Proömium zum Vorschein kommen, wiederholen sich in der bereits dargelegten Doppeldeutigkeit des *εἶναι*, das als ontologisch gewiß gewordenes Faktum (durch *ἵσταν/ὄντας*) zur Grundlage jeglicher Aussagbarkeit, Präzisierung und Mittelbarkeit wird; gerade im Aufkommen des *εἶναι* darf der "dramatische" Moment gesehen werden. In dem das "eigentliche" philosophische Denken entsteht, das das "Abstrakte" nicht so sehr als das "Heilige", sondern als das ontologisch Verbindliche betrachtet. (Zum Verhältnis des Parmenides zu den Pythagoreern vgl. K. Reich, "Parmenides und die Pythagoreer" in: Hermes 82/1954, wo auf diese Zusammenhänge nicht eingegangen wird.)

Kapitel IV:

1) Vgl. den Abschnitt "Der Wille zur Macht als Erkenntnis" in: Nietzsche I-II, Pfullingen 1961 (künftig abgekürzt N I, II), Bd. I, SS. 473-658. Ansonsten ist es interessant, daß Nietzsches Aporien um die Wahrheit trotz des großen und immer noch wachsenden Interesses an seiner Philosophie relativ selten zum Hauptthema der Diskussion gemacht werden. Es gibt u.W. nur wenige Studien, die das Thema der Wahrheit bei Nietzsche in den Vordergrund der Betrachtung rücken mit der Absicht, den Stellenwert des Wahrheitsproblems im Hinblick auf zwei große Themen Nietzsches, den "Willen zur Macht" und die "ewige Wiederkunft", neu zu erfragen. Dazu zählt zunächst die großangelegte und philologisch orientierte Studie von Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris 1966, die im Anhang eine kritische Auseinandersetzung mit Heidegger enthält. Ferner ist der Text Karl Ulmers zu nennen: "Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie" in: Philosophisches Jahrbuch 70/1962, SS. 295-310. Dazu zählt auch die Studie von Werner Stegmeier "Nietzsches Neubestimmung

der Wahrheit" in: Nietzsche-Studien 14/1985, SS. 69-95 (zuvor erschienen in Serbokroatisch in: Theoria 3-4, Beograd 1982). Hinzu kommen noch etliche Arbeiten, die das Thema Wahrheit bei Nietzsche nachdrücklich behandeln: Joseph Möller, Wahrheit als Problem, München/Freiburg 1971, SS. 81-88; Margot Fleischer, Wahrheit und Wahrheitsgrund, Berlin/New York 1984, SS. 95-191; Mihailo Djurić, Nietzsche und die Metaphysik, Berlin/New York 1985.

2) Vgl. N I, 480 und andernorts wiederholt.

3) Den Begriff "Genealogie" und dessen Stellenwert als Methode bei Nietzsche berücksichtigt besonders nachdrücklich die neue französische Rezeption Nietzsches. Vgl. als paradigmatisch das Buch von Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, Paris 1962.

4) Hier wird zitiert nach: Friedrich Nietzsche - Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in fünfzehn Bänden, München/Berlin 1980, einschließlich des Registerbandes und der Seitenkonkordanz zu der Kritischen Gesamtausgabe der Werke (KGW), hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 1967-77; die Angaben erfolgen immer mit der jeweiligen Band- und Seitennummer.

5) Vgl. N I, 478: "Das Sein ist, metaphysisch gedacht, jenes, was vom Seienden her als dessen allgemeine Bestimmung auf das Seiende zu als dessen Grund und Ursache gedacht wird (...) Jedesmal ist hier das Seiende als der Maßstab, als das Ziel, als die Verwirklichung des Seins im Vorrang".

6) Es ist bezeichnend, daß Heidegger diese zwei Ebenen bei Nietzsche mißachtet und den Sein-Werden-Gegensatz, der als solcher bei Nietzsche nicht besteht, in einem anderen erkennt, nämlich dem der "scheinbaren" und "wahren" Welt. Heidegger meint ausdrücklich: "Die wahre und die scheinbare Welt haben ihre Plätze und Ränge und ihre Art vertauscht; aber in dieser Vertauschung und Umkehrung bleibt gerade die Unterscheidung einer wahren und scheinbaren Welt erhalten" (N I, 617).

7) Das ist das Hauptthema der großen und wertvollen Studie W. Müller-Lauters, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York 1971. Es sind diese Gegensätze Nietzsches, die die nach Heidegger kommenden Interpreten zu der Annahme veranlaßt haben, daß ein systematisches Hauptwerk Nietzsches unter dem Titel "Der Wille zur Macht" aus immanenten Gründen nicht habe zustandekommen können (so erstmals Heidegger, N I 481 f.). Diese Vermutung bestärken auch die Herausgeber der Kritischen Gesamtausgabe Colli und Montinari, vgl. KSA 12, 7 (Vorbemerkung): "Die Fragmente, in ihrer chronologischen Reihenfolge gelesen, ergeben eine genaue, fast lückenlose Darstellung seines Schaffens und seiner literarischen Intention von Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889. Sie lassen deutlich werden, daß und warum die in den bisher vorliegenden Nietzsche-Ausgaben enthaltene, von Peter Gast und Elisabeth Förster-Nietzsche zusammengestellte Kompilation Der Wille zur Macht editorisch unhaltbar und sachlich zutiefst fragwürdig ist".

8) Vgl. Frgm. 3/19/, KSA 9, 52: "Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: daß wir die Wahrheit nicht haben. Alle früheren Menschen 'hatten die Wahrheit': selbst die Skeptiker".

Frgm. 11/7/, KSA 9, 442: "In Wahrheit giebt es keine individuellen Wahrheiten, sondern lauter individuelle Irrthümer -"

Frgm. 25/211/, KSA 11, 69: "Der neue Muth - keine a priorischen Wahrheiten ..."

9) Vgl. KSA 1, 55, 801-871.

10) Vgl. Frgm. 11/73/, KSA 13, 36: "- die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das Werden auszudrücken ... Es tut Not, die alten Begriffe 'relativ' aufzufassen".

11) Zu Nietzsches Verhältnis zur "Logik" als "wahrer Form" der abendländischen Ontologie vgl. ausführlich und sehr fundiert bei M. Djurić: "Kritik der idealistischen Philosophie der Vernunft", aaO. 26-31.

12) Vgl. "Die Vernunft in der Philosophie" (Götzendämmerung), KSA 6, 75.

13) Nietzsches Rede vom "Trieb", mag sie auch naiv biologistisch klingen, korrespondiert interessanterweise mit dem Verständnis des gr. Verbums ποτιν im Sinne von "aufnehmen", "zum Stehen bringen", ein Verständnis, das Heidegger mit seiner Parmenides-Interpretation inauguriert hat, wobei nicht auszuschließen ist, daß er diese Idee Nietzsche schuldet. Daß Nietzsche aber diesen allen Wesen inhärierenden Trieb zum (Sich-) Festmachen (d.h. für Nietzsche: zum Seiend-Machen) in den Ausgang der physischen Welt zurück verlegt und aufgrund dessen keine Teilung in "organische" und "anorganische" Natur mehr zuläßt, zeugt von seiner Neigung, die Welt und das Denken als eine eigenartige Einheit zu sehen. Das führt wiederum zu seiner Idee vom "Leib", in dem für Nietzsche das "Bewußtsein" einzig und allein bestehen könne.

14) Vgl. N I, 549: "Nietzsche setzt gegenüber dem 'Sein' als höheren Wert das Werden". Oder: "Hier setzt Nietzsche eindeutig einen Wert gegen den anderen" (ebd.).

15) KSA 12, 382 ff.

16) N I, 551-570.

17) N I, 616 ff.

18) Vgl. die Figur Nietzsches als Hauptträgers (neben dem Kyniker Diogenes aus Synope) des positiven "kynischen Impulses" bei P. Sloterdijk, aaO. 9 ff. (Der Autor gebraucht einen unrichtig gebildeten Neologismus "katastrophil", S. 239.)

19) Nietzsche darf wohl als Vorbild der Idee von interessenbezogener Erkenntnis gelten, obwohl er nur mit kritischem Abstand berücksichtigt wird. Vgl. J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1973, insbes.: "Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie. Nietzsches Reduktion der Erkenntnisinteressen", 55. 332-364.

20) Vgl. N I, 625 ff., 654.

21) Heidegger schreibt dazu folgendes: "Der junge Nietzsche gewinnt zwar in seiner Weise ein lebendiges Verhältnis zur Persönlichkeit der vorplatonischen Philosophen, seine Auslegungen der Texte sind aber durchaus herkömmlich, wenn nicht gar oberflächlich" (Holzwege, aaO. 298).

22) Das gilt aber nicht von der östlichen, zumal nicht von der indischen Tradition, wo "Philosophie des Leibes" sogar als technischer Terminus bekannt ist. Von daher ist es im Hinblick auf Nietzsches Kritik des abstrakten Charakters des metaphysischen Denkens besonders charakteristisch, daß auch die indische "Philosophie des Leibes" (deha-vada) nicht aus orthodoxen, d.h. hauptsächlich nicht aus brahmanischen und auch nicht aus primär arischen Kreisen stammt, wie dies in allen Historien der indischen Philosophie (allerdings mit unterschiedlichem Interesse) mit besonderem Nachdruck behauptet wird. Tatsächlich ist der dehavada bzw. der dehatmavada für verschiedene materialistische philosophische Schulen charakteristisch (ja sogar für manche Buddhisten), die in der indischen Ideengeschichte unter einem pauschalen Namen, "Iokayata", bekannt sind und als der größte Opponent der idealistischen Vedanta-Philosophie gelten. Gleichwohl ist die "Philosophie des Leibes" schon in der frühen Vedanta-Philosophie (die Philosophie der klassischen Upanischaden) nachweisbar, namentlich in einer der ältesten Upanischad (Chandogya VI), und zwar als explizite und elaborierte Kritik an der bereits zu jener Zeit (6. Jhr. v. Chr.) klar differenzierten idealistischen Tendenz der brahmanisch geprägten Philosophie des Seins als "Geistes" (brahma-atma-vada). Die "Philosophie des Leibes" entwirft dagegen die Idee eines "leibhaften Selbst" (deha-atman) und baut darauf eine durchaus bewußte Kritik an brahmanischen Ideologemen wie "Opfer", "Pflicht", "Jenseits" u.a. auf, Ideologemen, auf denen die ritualistisch strukturierte Kastengesellschaft beruht. (Diese Befunde haben die Diskussion über das Verhältnis verschiedener philosophischer Schulen in Indien auf neue Grundlagen gestellt. Ausgelöst wurde sie durch die große Studie von D. Chattopadhyaya, Lokayata, New Delhi 1952.) Ob Nietzsche diese indische "Philosophie des Leibes" als solche gekannt hat, ist fraglich. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß er die Sinnlichkeit und Anschaulichkeit der durch P. Deussen besorgten Upanischaden-Texte voll aufgenommen und sich hingerissen gefühlt haben wird, wie dies der den Upanischaden entstammende Stil des "Zarathustra" zeigt.

23) Vgl. hierzu W. Müller-Lauter: "Nietzsche verwirft daher alle Worte, sofern mit ihnen der Anspruch des Begriffes erhoben wird und gebraucht sie lediglich als 'Zeichen'. Sie sollen auf Sachverhalte verweisen" (aaO. 21).

24) Einer der wenigen Interpreten Nietzsches, der dessen "Philosophie des Leibes" genügend berücksichtigt und ihre Rolle im Vollzug der Kritik am herkömmlichen Erkenntnisbegriff nach unserem Verständnis richtig einschätzt, ist M. Djurić. Doch er beklagt einerseits Nietzsches mangelnde Systematik bei diesem wichtigen Thema und andererseits den Umstand, daß Nietzsche das Denken als solches

an den Rand eines Abgrundes führt, wodurch dessen eigenes Projekt eines neuen philosophischen Anfangs in Frage gestellt werde, Darius entsteht der Eindruck, daß Djurić erkennt, daß Nietzsches Kategorie "Leib" nicht nur der Leitfaden der Kritik an der Tradition, sondern auch der Leitfaden zum "neuen Anfang" ist. Der Abgrund, an den das Denken geführt werde, ist einzig und allein der "Leib". Daraus folgt dann für Djurić selbst die Konsequenz, daß er trotz seiner Kritik an Heideggers Nietzsche-Interpretation gerade zu Heideggers Idee eines aus der Intimität mit der "eigentlichen Sache" hervorkommenden "neuanfänglichen" Denkens neigt und Nietzsches Denkversuche als "abgründig" scheut. Vgl. ders., "Methodische Funktion des Leibes" und "Die Forderung einer Neubestimmung der Vernunft", aaO. SS. 64-77 u. 77-87.

25) Frgm. 25/490/, KSA 11, 142.

26) Vgl. "Die Geburt der Tragödie" in "Ecce homo", KSA 6, 312 f.: " ... der Wille zum Leben im Opfer seiner höchsten Typen - das nannte ich dionysisch, das verstand ich als Brücke zur Psychologie des tragischen Dichters (...) In diesem Sinne habe ich das Recht, mich selber als den ersten tragischen Philosophen zu verstehen - das heisst den äussersten Gegensatz und Antipoden eines 'pessimistischen Philosophen'. Vor mir giebt es diese Umsetzung des Dionysischen in ein philosophisches Pathos nicht: es fehlt die tragische Weisheit. Ich habe vergebens nach Anzeichen davon selbst bei den großen Griechen der Philosophie, denen der zwei Jahrhunderte vor Sokrates, gesucht. Ein Zweifel blieb mir zurück bei Heraklit, in dessen Nähe überhaupt mir wärmer, mir wohlher zu Muthe wird als irgendwo sonst". (Zu Nietzsche und Heraklit als "tragische Philosophen" vgl. G. Deleuze, aaO. 42.)

27) Vgl. "Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Wille zur Macht", N II, insbes. 14 f.

28) Vgl. Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, 8. Aufl. Hamburg 1981, S. 214: "Wie sollte es aber möglich sein, mit der modernen Freiheit zum Wollen-Können jene alte Vertrautheit mit dem, was sein muß und nicht anders sein kann, wiederzuholen, damit sich das einst in den Sternen geschriebene Fatum durch das Wollen des Mössens in ein eigenes Fatum verwandelt, um schließlich sagen zu können: 'Ich selber bin das Fatum und bedingo seit Ewigkeit das Dasein', 'Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft?' Vgl. ferner ders., Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, 3. Aufl. Hamburg 1978, darin insbes. "Die antichristliche Wiederholung der Antike auf der Spitze der Modernität", S. 113 ff.

29) Vgl. "Mittags", Also sprach Zarathustra, KSA 4, 345.

30) Dagegen W. Müller-Lauter, aaO. 136 ff. Er vertritt die Meinung, daß "das größte Schwergewicht der Nietzscheschen Lehre von der 'ewigen Wiederkunft des Gleichen' auf dem menschlichen Handeln liegt", ohne aber diese Idee weiter auszulegen. Doch er gibt einen Hinweis auf Nietzsches Äußerungen über den dionysischen Charakter

seiner Lehre als einer "neuen Religion" (aaO, 142). Dionysos verkörpert für Nietzsche bekanntlich alle irdischen Kräfte: er wird zerstört und wiedergeboren auf der Erde im Gegensatz zu Christus, dessen Auferstehung nach Nietzsche die Verneinung des Lebens auf der Erde bedeuten soll. Die "ewige - Wiederkunft" rückt dann deutlich in den Umkreis des wesentlich "irdischen" Wesens Mensch und wird als die Form seiner "tragischen Weisheit" erkennbar: "Wiederkunft" als immer neues leidhaftes "Selbstgebären" des Menschen als "Opferung" des "Menschlichen".

31) Vgl. N I, 656: "Dem gegenüber gilt es neu zu bedenken, was Wille zur Macht bedeutet: die Ermächtigung in die Überhöhung zum eigenen Wesen. Die Ermächtigung bringt die Überhöhung - das Werden - zum Stand und in die Beständigkeit (...) Gewiß will Nietzsche das Werden und das werdende als den Charakter des Seienden im Ganzen; aber er will das werdende gerade und allem zuvor als das Bleibende, als das eigentlich "Seiende"; seiend nämlich im Sinne der griechischen Denker".

32) Daß Nietzsches "Philosophie des Leibes" unmißverständlich mit seiner Kritik am traditionellen Wahrheitsbegriff zusammenhängt, aber auch die Grundlage seines Projektes der zukünftigen Weisheit ausmacht, zeigt vielleicht am besten W. Stegmeier in dem bereits genannten Artikel, Vgl. "Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit", aaO., insbes. 77 ff.

33) Vgl. W. Müller-Lauter, aaO.; ferner ders., "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht" in: Nietzsche-Studien 3/1974.

34) Vgl. Frgm. 25/489/, KSA 11, 142:

"Der Weise und die Künste. (Er hat sie alle in sich).

- als ein Wesen, dessen Einfluß spät erst zu spüren ist.
Unabhängig, geduldig, ironisch -"

35) Diese am jungen Marx orientierte Interpretation hat ihre Vertreter besonders innerhalb der jugoslawischen Praxis-Gruppe gefunden, deren grössere Arbeiten - mit Ausnahme der Autoren wie G. Petrović, M. Marković und S. Stojanović - meist unbekannt geblieben sind. Abgesehen von Artikeln aus der internationalen Ausgabe der Zeitschrift "Praxis" (eingestellt 1972), liegen die Hauptwerke der für diese Gruppe sehr wichtigen Autoren wie Milan Kangrga und Danko Grlić (gestorben 1984) nur in Kroatoserbisch vor. Mit dem Nietzsche-Marx-Verhältnis hat sich aus dieser Gruppe namentlich D. Grlić befaßt (vgl. ders., Friedrich Nietzsche, 2. Aufl. Zagreb 1980).

Eine ähnliche Tendenz, allerdings nicht mehr so direkt, klingt noch in einer Passage des Nietzsche-Buches von M. Djurić unter dem Titel "Perspektivisches Überschreiten der Grenzen", aaO. 302-318 nach. Djurić scheint jedoch mit Recht zu zögern, den Schluß zu ziehen, daß eine direkte oder tiefere Verwandtschaft zwischen Nietzsche und Marx bestehe, und zwar nicht zuletzt deswegen, weil er einen solchen Schluß aufgrund der bisherigen Interpretationen des Nietzsche-Marx-Verhältnisses für übereilt gehalten haben dürfte.

Es fehlt dazu noch eine fundiertere Grundlage. Eine solche sollte, so vage es klingen mag, vornehmlich im Anspruch auf die Konkrektion, ja auf "Verweltlichung" des abstrakten philosophischen Denkens gesucht werden. Ein Thema, das nicht nur im Hinblick auf Marx oder Nietzsche nicht genügend berücksichtigt worden ist.

36) Vgl. ders., Von Hegel zu Nietzsche, aaO. 193.

37) Vgl. "Die Arbeit als Auflösung der Andacht und der Kontemplation", aaO. 308 ff.

38) Vgl. "Brief über den Humanismus", WM 328. Diese tautologische Aussage gilt als Antwort auf die Frage nach dem Sein, die ihrerseits als eine "Vorfrage" zu jeder Frage nach dem Seienden als solchen erscheint. Vgl.: "Das Wort 'Sein' ist somit in seiner Bedeutung unbestimmt und gleichwohl verstehen wir es bestimmt. 'Sein' erweist sich als ein höchst bestimmtes völlig Unbestimmtes (...) Das Andere zu ihm ist nur das Nichts. Und da gibt es nichts zu vergleichen" (EM 59, 60).

39) Vgl. Der Satz vom Grund, 5. Aufl. Pfullingen 1978, SS. 68, 206.

40) Als das "Schickliche" bestimmt er die Geschichte (das "Geschick") jedoch negativ als "Selbstentzug" des Seins: "Es bleibt bei der Verborgenheit des Seins als solchen. Das Sein selbst bleibt aus" (N II, 353).

41) Vgl. den Vortrag "Was heißt Denken" in: Vorträge und Aufsätze, 4. Aufl. 1978, 123 ff. Ferner auch den Vorlesungsband "Was heißt Denken?", 3. Aufl. Tübingen 1971, S. 83: "Heißen ist das anbefehlende Anrufen, das verweisende Gelangenlassen".

42) Die zunehmende Poetisierung des Heideggerschen Denkens von "Sein und Zeit" an hat überzeugend, Schritt für Schritt, Hassan Givsan in seinem Text "Heideggers Überwindung des Menschen" nachgewiesen. (Erschienen in: Filozofska istrazivanja 12, Zagreb 1985, SS. 75-87, in Kroatoserbisch mit einer Zusammenfassung in dt. Sprache.) Hier sei die Zusammenfassung zitiert: "Heideggers Wiederholung der Seinsfrage ist getragen von einer zweifachen These: zum einen, daß diese Frage die einzige und die ursprüngliche sei, der es wesentlich nachzudenken gilt; zum anderen, daß dieses Fragen (speziell) in der Neuzeit vergessen sei. So versteht sich das wiederholte Fragen nach dem Sein als eine Kritik der neuzeitlichen Metaphysik, eine Kritik, die dieser Metaphysik zugrundeliegende Subjektivität destruiert und in den Ursprung zurückkehren möchte. Von Interesse ist nun, ob und inwieweit Heidegger sich dieser Subjektivität zu entziehen vermag. Was aber von Heidegger dargeboten wird, ist eine Radikalisierung dieser Subjektivität, und zwar so, daß die beabsichtigte Rückkehr in das Ursprüngliche, namentlich in das lyrische Subjekt, erweist. Und dieses Subjekt wird auch zuletzt ästhetisch aufgelöst. Der Mensch: ein Zeichen ohne Deutung".

43) So zugespitzt in "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", Holzwege SS. 193-247.

Kapitel V:

1) Vgl. Gesamtausgabe, Abt. II: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 54, Frankfurt/M. 1982.

2) Darin macht sich die Eigenartigkeit der Heideggerschen interpretativen Methode erkennbar, die sonst "Etymologisierung" genannt wird. Die Rückführung des Wortes auf seine "ursprüngliche Bedeutung" ist bei Heidegger die Suche nach dem konkreten Sinn, den er dadurch zu rekonstruieren versucht, daß er die betreffenden Wörter als Bilder, ja Szenen eines Geschehens behandelt. Doch der vermeintlich sich unmittelbar aus dem alten Wortbild ergebende Sinn des Konkreten wird selbst kaum konkret, im Gegenteil, die Bilder werden zu zwar präsenten, aber ungreifbaren "Ikonen" des Seins. Die Auflösung des "metaphorischen" Charakters mancher Schlüsselbegriffe des frühgriechischen Philosophierens produziert bei Heidegger neue Metaphern, die um nichts weniger erklärungsbedürftig sind als die archaischen Topoi und so die beanspruchte Unmittelbarkeit verfehlen.

3) Vgl. hierzu Kurt v. Fritz, "Die Rolle des *Νοῦς*" in: Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, aaO.; hier ausführlicher behandelt in Kap. III. 2.

4) Vgl. Werner Marx, Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins, Stuttgart 1961.

5) Im "Brief über den Humanismus", WM 358, heißt es wörtlich: "Die hier gebrauchte Wendung 'zur Sprache bringen' ist jetzt ganz wörtlich zu nehmen. Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache. Es ist stets unterwegs zu ihr. Dieses Ankommende bringt das ek-sistierende Denken seinerseits in seinem Sagen zur Sprache".

6) Vgl. "Der Ursprung des Kunstwerks" (1935/36) in: Holzwege, 5. Aufl. Frankfurt/M. 1972. Das "Kunstwerk" ist somit ein vom Sein - durch den Künstler als einen "/ge-/brauchten" - erwirktes Werk und wird dadurch zum Welt Ding bzw. zum Zeichen der Seinsanwesenheit. Das Spezifische eines künstlerischen Produktes kommt bei Heidegger überhaupt nicht mehr zur Geltung, wie dies beispielsweise seine Ausführungen zu Van Goghs Gemälde alter Schuhe zeigen (aaO. 22 f.), die eigentlich nicht als Kunstwerk dienen, sondern als Hinweis darauf, daß im "Werksein" des Werkes das "Geschehnis der Wahrheit am Werke" sei (30), wie in jedem Bauwerk, das - wie ein griechischer Tempel - "nichts abbildet, sondern einfach da steht", als jenes, was und wie es "ist". So kommt es unverkennbar zum Vorschein, daß das Kunstwerk als das "Sich-ins-Werk-Setzen" der Wahrheit des Seienden eine Eröffnung der Selbstschickung des Seins ist (31).

7) Vgl. "Der Spruch des Anaximander", Holzwege, aaO. SS. 296-343.

8) Das Anaximander-Fragment, das bei Simplicios anscheinend als direktes Zitat vorkommt (VS Bd. I, S. 83) lautet:

Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεὼν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δικτὴν καὶ τίςιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικτίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Der Wortlaut dieses Zitats ist aber sehr wahrscheinlich eine Paraphrase, in der nur noch einzelne, "etwas poetische" (Simplikios) Worte Anaximander angehören. Dadurch entsteht ein sprachhistorisches Problem, dessen Lösung durch den Streit der Kommentatoren um die Bedeutung der einzelnen Begriffe geradezu verhindert wird. Man versucht nämlich fälschlicherweise die spätere Geschichte des Fragments von dem originären Wortlaut völlig zu trennen, obwohl der originäre Gedanke offensichtlich nur in einem späteren Wortlaut uns offen steht.

9) Heidegger erwähnt selbst J. Burnet, der zuerst auf die Schwierigkeiten mit diesem Begriffspaar hingewiesen hat (Holzwege, 313), wie auch im Anhang den Text von F. Dirlmeier "Der Satz des Anaximandros von Milet" (der Burnets These argumentativ weiter erarbeitet; vgl. Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, aaO. 88-94), mit dessen Begründung er mit Recht nicht einverstanden ist. Zu Anaximander vgl. ferner in demselben Band: W. Bröcker, "Heraklit zitiert Anaximander", SS. 209-214, wo der interessante, doch sehr spekulative Versuch unternommen wird, Heraklits positive Einstellung zu Anaximander mit dem Nachweis eines Anaximander-Zitats bei Heraklit (Frgm. B 126) zu dokumentieren, das dem Anfang des ersten Anaximander-Fragments vorangestellt werden sollte; ferner U. Holscher, "Anaximander und die Anfänge der Philosophie", SS. 95-177.

10) Diese "herkömmliche" und "oberflächliche" Lösung ist laut Heidegger auch für Nietzsche charakteristisch, vgl. Holzwege S. 298.

11) Vgl. Holzwege, S. 337: "In $\chi\rho\epsilon\omega\nu$ liegt $\chi\rho\omega$, $\chi\rho\alpha\upsilon\alpha\iota$. Daraus spricht $\eta\chi\epsilon\iota\rho$, die Hand; $\chi\rho\omega$ sagt: ich be-handle etwas, lange danach, gehe es an und gehe ihm an die Hand. So bedeutet $\chi\rho\omega$ zugleich in die Hand geben, einhändigen und so aushändigen, überlassen einem Ge-hören".

12) Dieser Befund Heideggers erinnert zu stark an Nietzsches Idee von einem Trieb zur Festlegung und "Beständigung", der allen Wesen eigen sein soll, als daß man darin nicht gerade Nietzsches Einfluß bei Heidegger vermuten dürfte. Heidegger recurriert freilich nicht auf diese Übereinstimmung, weil er dann auch seine Interpretation des Nietzsche'schen "Sein-Werden-Gegensatzes" (oben Kap. IV. 2) revidieren müßte. Statt dies zu unternehmen, kommentiert er auch im Anaximander-Aufsatz das berühmte Fragment Nietzsches von 1885 ("Rekapitulation: Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen - das ist der höchste Wille zur Macht") herkömmlicherweise so: "Das 'Sein', das Nietzsche hier denkt, ist 'die ewige Wiederkunft des Gleichen'. Sie ist die Weise der Beständigung, in der sich der Wille zur Macht selber will und sein eigenes Anwesen als das Sein des Werdens sichert. Im Äußersten der Vollendung der Metaphysik kommt das Sein des Seienden zum Wort" (Holzwege 307).

13) Heidegger gibt dafür folgende Erklärung: "Nach Abhängigkeiten und Einflüssen zwischen den Denkern zu fahnden, ist ein Mißverständnis des Denkens" (Holzwege, 340 f.). Diese Erklärung zeigt sich aber angesichts des tief polemischen Charakters der jeweiligen Denkwürfe als mehr denn nur eine Verharmlosung und kann genauso

als ein "Mißverständnis des Denkens" bezeichnet werden. Es ist fraglich, ob Heidegger überhaupt noch vom "Denken" spricht, wenn er es als Entsprechen (nämlich dem "Zuspruch" des Seins) charakterisiert.

14) Eine Selbstkritik übt Heidegger im Hinblick auf seine Parmenidesinterpretation dahingehend, daß er zugibt, Parmenides sage nichts Derartiges: das "Unverborgene" bedeute nämlich das "Da", welches "der Mensch zu sein hat" (vgl. Vier Seminare, Übersetzung der französischen Seminarprotokolle, Frankfurt/M. 1977, S. 134). Diese "Selbstkritik" betrifft aber nur den historischen Aspekt seiner Vorsokratikerinterpretation, aber nicht seine Theorie des Seins-Mensch-Verhältnisses.

15) Vgl. etwa EM, SS, 47, 115 ff., 122 f.

16) Das Fragment B 112 behandelt er bezeichnenderweise nur im 2. Teil des Bandes 55 der Gesamtausgabe unter dem Titel "Logik. Heraklits Lehre vom Logos" (vgl. GA 55, 359 ff.), weil ihn in Heraklits $\phi\iota\alpha$ wesentlich nur das $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ interessiert, so wie auch im "Ursprung des Kunstwerks" das "Herstellen" primär ein "Bergen" dessen heißt, was und wie es ist (Holzwege 35 f.). Das "Bergen" ist nun für Heidegger immer ein "sammelndes Wahren" des Sinns oder der Zeichen des Seins (vgl. oben Kap. III, Anm. 74).

17) Heidegger erklärt: "Das 'gegen' in gegenwärtig meint nicht das Gegenüber zu einem Subjekt, sondern die offene Gegend der Unverborgenheit, in die herein und innerhalb welcher das Beigekommene verweilt. Demnach bedeutet 'gegenwärtig' als Charakter der $\epsilon\omicron\upsilon\tau\alpha$ soviel wie: angekommen in der Weile innerhalb der Gegend der Unverborgenheit" (Holzwege, 319).

18) GA 55, 375 ff.

19) GA 55, 285.

20) Das "Entsprechen der Sprache" ist der einzige Sinn, den Heidegger in Heraklits $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$ zu sehen vermag. Wie tiefsinnig auch immer Heideggers Verständnis der Sprache sein mag, es ist angesichts der "Schrägheit" der Heraklitischen "homologischen Weisheit", die die Ansprüche erhebt und nicht die Ansprache entgegennimmt, immer noch zu einsinnig und eindimensional. Das $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$ bedeutet nämlich immer noch ein Verbleiben in der schräg aufgebauten Ontizität, während Heidegger nach der "Letze" (dem Sein als $\epsilon\omicron\chi\alpha\tau\omicron\nu$) greift. Das Mißverständnis gegenüber Heraklit zeigt sich dann von selbst, jedoch auf einer anderen Ebene, als sie für die philologischen Versuche, die syntaktische und semantische Mehrdeutigkeit der Heraklitischen Fragmente zu beheben, charakteristisch ist: Heidegger versucht das auf der "ontologischen" Ebene, indem er Heraklits Logos als "zur-Sprache-kommendes" Sein ausgibt, von dem aus das Verhältnis zwischen Sein und Mensch einsinnig bestimmt wird.

21) Das ist die Hauptthese und der Hauptvorwurf Adornos gegen die Heideggersche "prima philosophia", die das Wort als Sache selbst verstehen will. Adorno verweist auf die Arbeiten von Gunther Anders, der bereits früh die "Pseudokonkretheit der Fundamentalontologie" angeprangert habe, und führt an: "Obsession mit dem Begriff des Konkre-

ten verband sich mit der Unfähigkeit, es mit dem Gedanken zu erreichen. Das beschwörende Wort ersetzt die Sache (...) Sein, bar jeden einschränkenden Inhalts, braucht nicht mehr als Begriff aufzutreten, sondern gilt für unmittelbar wie das $\tau\omicron\delta\epsilon\ \pi$: konkret. Die beiden Momente, einmal absolut isoliert, haben keine differentia specifica gegeneinander und werden vertauschbar; dies quid pro quo ist ein Hauptstück von Heideggers Philosophie." Vgl. Negative Dialektik, Frankfurt/M., 1982, S. 83 Anm.. Wir werden im Folgenden noch sehen, daß diese aufschlußreiche Einsicht Adornos selbst auf einer Nichtunterscheidung beruht.

22) Vgl. folgende Aussage über das Handeln als "Vollbringen": "Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, produce-re. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem "ist", ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht." Vgl. "Brief über den Humanismus", WM 311.

23) Vgl. hierzu beispielsweise Heideggers Ausführungen zum "Ereignis" als konkretem "Weitgeschehen": "Im Er-eignis schwingt das Wesen dessen, was als Sprache spricht, die einmal das Haus des Seins genannt wurde." (ID, 28). Nun zeigt sich die Sprache als der "Bau", der dem Menschen zu seiner "symbolischen Praxis" als Modell anbe-fohlen wird: "Das Ereignis als Er-eignis denken, heißt, am Bau dieses in sich schwingenden Bereiches bauen. Das Bauzeug zu diesem in sich schwebenden Bau empfängt das Denken aus der Sprache. Denn die Sprache ist die zarteste, aber auch die anfälligste, alles verhaltende Schwingung im schwebenden Bau des Ereignisses. Insofern unser Wesen in die Sprache vereignet ist, wohnen wir im Ereignis." (ID, 26) Vgl. ferner "Bauen Wohnen Denken" in: Vorträge und Aufsätze, aaO., S. 139-157.

24) Heidegger meint ausdrücklich: "Das Sichversehen des Menschen entspricht dem Sichverbergen der Lichtung des Seins. Ohne die Irre wäre kein Verhältnis von Geschichte zu Geschichte, wäre nicht Ge-schichte. Die chronologischen Abstände und die kausalen Aufreihungen gehören zwar zur Historie, sind aber nicht die Geschichte." (Hw, 311)

25) Bezeichnend hierfür ist die aspekt- und sinnmäßige Übereinstimmung zwischen der Perfektstufe von $\phi\upsilon\lambda\alpha$ ($\pi\epsilon\phi\upsilon\lambda\epsilon\nu$ = $\epsilon\sigma\tau\iota$) und dem Perfektstamm mit präsentialer Bedeutung von $\sigma\iota\delta\alpha$ (= "ich weiß" als Folge von "ich habe gesehen"). Bei Parmenides findet sich nun eine Aoristform des Infinitivs $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ ($\nu\omicron\epsilon\iota\alpha\iota$), die entsprechend der aspektmäßigen Einstufung der griechischen Verbalformen, das einmalige Eintreten bzw. Zustandekommen einer Situation bezeichnet und gleichsam die Vorstufe oder Einführung des Zustandperfekts angesehen werden darf. Das ' $\nu\omicron\epsilon\iota\alpha\iota$ ' erscheint somit als Voraussetzung sowohl der Denkfähigkeit als auch der gedanklichen Erfäßbarkeit und gibt somit Aufschluß über den Charakter des $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ als solchen. (Vgl. die Stelle B 2.2 bei Parmenides, wo die Wendung

'είδει νοητά' unmißverständlich die Voraussetzung und eigentlich die "Befähigung" zum Denken andeutet, obwohl die Form νοητά sogar auch aus metrischen Gründen die Form νοεῖν ersetzen kann.) Der "Bezug zum Sein" scheint doch vom Denken "bewirkt" zu sein, obwohl Heidegger dies ablehnt. (Vgl. oben Anm. 22.)

26) Vgl. hierzu ausführlich und paradigmatisch bei Heidegger *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1951.

27) Zum Verhältnis Heideggers zu Marx, insbesondere im Hinblick auf die Frage nach Mensch und Geschichte vgl. die Arbeiten von Gajo Petrović, einem der prominentesten Vertreter der jugoslawischen Praxis-Philosophie und dem Hauptorganisator der gleichnamigen Zeitschrift, der bei Heidegger Ansätze für einen - von Heidegger selbst nicht erkannten und nicht gesuchten - Dialog mit dem Marxismus nachweist: "Der Spruch des Heidegger" in: *Durchblicke*, aaO., S. 412 ff., sowie auch "Heidegger und Marx" in: *Nachdenken über Heidegger*. Eine Bestandsaufnahme. Hrsg. von Ute Guzzoni, Hildesheim 1980, SS. 213-232.

28) Vgl. Otto Poggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München 1972, S. 15 f.

29) Vgl. die Erklärung in ZSD, aaO., S. 160 ff.

30) Vgl. hierzu Werner Marx: "Die Sterblichen" in: *Nachdenken über Heidegger*, aaO., S. 160 ff.

31) Vgl. *Negative Dialektik*, aaO., insbesondere I. Teil, "Das ontologische Bedürfnis" und "Sein und Existenz", SS. 67-136. Diese Kritik beruht selbst auf Voraussetzungen der in: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Frankfurt/M. 1981 durchgeführten Auseinandersetzung mit dem Anspruch auf einen Neuanfang der "ersten Philosophie". Dieser Umstand bedingt folglich auch die Reichweite und die Grenze der Adornoschen Heidegger-Kritik.

32) Vgl. Adorno: "Daß dieser Begriff nicht Begriff sondern unmittelbar sein soll, hüllt den semantischen Sinn in ontologische Dignität." (ND, 78).

33) O. Poggeler verübelt Adorno, er lese Heideggers Aussagen über das Sein wie "scholastische Traktate" (aaO., S. 37f.); J. Habermas übernimmt dagegen Adornos Vorwurf der Seinshypothese so gut wie vorbehaltlos und erweitert auf dieser Basis seine zeitpolitisch orientierte Kritik an Heidegger, die in einem entscheidenden Punkt sehr plausibel und treffend wirkt. Vgl. J. Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, aaO., ferner ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, SS. 158-191. Vgl. unten Anm. 50.

34) Vgl. Adorno: "Das ψευδος ist nicht die Unwissenschaftlichkeit der kategorialen Anschauung, sondern ihre dogmatische Verwissenschaftlichung" (ND, 89). Im Hintergrund dieser Aussage stehen, wie bereits gesagt, Adornos Ausführungen in der "Metakritik", wo er Heidegger restlos mit Husserls Position identifiziert und von daher direkt auf

Parmenides zurückbezieht. Seiner Kritik an Heidegger muß deswegen vorgeworfen werden, daß er Heideggers Seinsidee auf falschem Feld angreift und deshalb selbst nicht konkret genug wird. Adorno bewegt sich in Heideggers methodischer Vorgeschichte, ohne es eigens anzuerkennen, greift zwar die "Unmittelbarkeit" des "Seins" an, reduziert sie jedoch auf Erkenntnistheoretisches, statt sie auf dem Plan der Geschichte zu entfalten. Seine Kritik wirkt deswegen unfreiwillig wie eine selbstgefällige (etwas, was er Heidegger verübelt) stilistische Variation, die mehr impliziert, als sie aussagt.

35) Vgl. Metakritik, S. 42: "Er täuscht die leibhafte Gegenwart des Ersten vor, das nicht leibhaft ist und nicht gegenwärtig. Seine Autorität gleicht der der verwalteten Welt, die auf nichts sich stützen kann als aufs Faktum der Verwaltung selber (...) Verglichen mit den Lehrgebäuden des Aristoteles und des Thomas, welche noch die ganze Schöpfung zu beherbergen hofften, gebärdet sich die Ontologie heute, als befände sie sich in einem Glashaus mit undurchdringlichen, aber durchsichtigen Wänden und erblickte die Wahrheit draußen, wie unergreifbare Fixsterne, Worte, deren Heiligkeit man zu nahe tritt, wenn man nur fragt, was sie bedeuten." Vgl. ferner: "Die Ontologien wollen erste Philosophie sein, die doch des Zwangs und der Unmöglichkeit ledig wäre, aus einem ersten Prinzip sich selbst und was ist zu deduzieren. Sie möchten vom System den Vorteil haben und die Buße nicht zahlen." (S.40) "Ignoriert wird, daß umgekehrt auch die Idee des Seins nur im Verhältnis zu Seiendem zu denken wäre. Das wird der auferstandenen Ontologie zum Verhängnis." (S.43) "... eine jegliche steht unter dem Fluch des Anaximander, dessen Seinsphilosophie, eine der frühesten, gleichsam das spätere Schicksal aller weissagte." (S.32)

36) Vgl. Adorno: "Bei Heidegger überschlägt sich die Sachlichkeit: er ist darauf aus, gleichsam ohne Form, rein aus den Sachen zu philosophieren, und damit verflüchtigen diese sich ihm. Der Überdruß an dem subjektiven Gefängnis der Erkenntnis veranlaßt zur Überzeugung, das der Subjektivität Transzendente sei für sie unmittelbar, ohne daß sie durch den Begriff es beflecke." (ND,86)

37) Vgl. ND,95 mit folgendem Zitat aus "Platons Lehre von der Wahrheit" Heideggers: "Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen³ in die Ek-sistenz des Daseins als sein Wesen schickt." (Bern/München 1975, S.84)

38) "Wahrheit, Sein, Einheit, die obersten eleatischen Worte, sind reine Denkbestimmungen, und Parmenides erkennt sie als solche; damit aber sind sie zugleich, was er und seine Nachfolger noch verschweigen, Anweisungen, wie zu denken sei, 'Methode' ... mag auch ein Begriff der Methode noch fehlen." (Metakritik, S.20) Die wissenschaftliche Gestalt der Ursprungsphilosophie war die Erkenntnistheorie." (ebd., S.30) Diese, zwar prinzipiell richtige, aber doch übertreibende Charakterisierung der eleatischen Seinslehre als "Erkenntnistheorie" (vgl. oben Kap. 3.2) zeigt sich als Grundlage des Vorwurfs gegen den Heideggerschen Archaismus, aber auch der diametral entgegengesetzten Auffassung des archaischen Denkens als es die

Heideggersche war: "Die Zweideutigkeit der griechischen Worte für Sein, zurückdatierend auf die ionische Ungeschiedenheit von Stoffen, Prinzipien und reinem Wesen, wird nicht als Insuffizienz sondern als Superiorität des Ursprünglichen verbucht." (ND,78) Dem gegenüber sei nur noch zitiert, was Heidegger über den "Anfang" des Denkens aussagt, nicht um sich für die eine oder die andere Seite zu entscheiden, sondern um zu zeigen, wie sie, wenn es darauf ankommt, undifferenziert aneinander vorbeireden: "Der Anfang ist das Unheimlichste und Gewaltigste. Was nachkommt, ist nicht Entwicklung, sondern Verflachung, ist Nichtinnehaltenkönnen des Anfangs, ist Verharmlosung und Übertreibung des Anfangs zur Mißgestalt des Großen im Sinne der rein zahlen- und mengenhaften Größe und Ausdehnung." (EM,119)

39) So die These von Hermann Mörchlen in: Adorno und Heidegger, Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung, Stuttgart 1981. Dieselbe Idee ergibt sich auch aus Pöggeler's systematischem Überblick der "Konkordanz" zwischen Heideggers und Adornos philosophischen Ansichten. Vgl. aaO., S. 40f.

40) Vgl. Nachdenken über Heidegger, aaO., SS. 117-135.

41) Einen Versuch in dieser Richtung stellt der kritische Aufsatz Rainer Martens "Heideggers Heimat - eine philosophische Herausforderung" in: Nachdenken über Heidegger, aaO., SS. 136-160, dar, wo der Autor "die Heimat" als den konkret-historischen Ort der Seinsgeschichte für den Menschen auf die Probe stellt.

42) Vgl. GA 54, aaO., § 3, SS. 42-84.

43) GA 54, S. 14 ff.

44) Vgl. hierzu Rainer Marten, aaO., S. 155f.: "Die erste Diskriminierung ist die der Nicht-Dichter und Nicht-Denker (...) Diskriminiert wird sodann der völkisch-sprachlich nicht Auserwählte." Hinzu kommt als dritte Diskriminierung die der "Heimatsfähigen" und "Nicht-Heimatsfähigen".

45) Vgl. nochmals Metakritik, S. 25: "Die Ordnung, welche die Welt zum verfügbaren Eigentum ummodellt, wird für die Welt selber ausgegeben."

46) Vgl. W.Schulz, "Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers" in: O.Pöggeler (Hrsg.), Heidegger, eaO., S. 131.

47) Es hat sich gezeigt (Kap. 4.3), daß Heidegger viel weniger am Subjekt-Charakter des Menschen als an dessen Macht-Status geändert hat, was schließlich die beanspruchte Radikalität seiner Philosophie im Hinblick auf den neuzeitlichen Subjektivismus, und insbesondere den des deutschen Idealismus, fragwürdig macht. Das dürfte aber der Grund dafür sein, daß Heidegger bei Nietzsche, den er des höchsten Subjektivismus in der Geschichte des abendländischen Denkens bezichtigte, nicht die Mechanismen erkennen wollte, die von einer

Relativierung der Subjekt-Position des Menschen in der Welt zeugen, ihn aber nicht auf den "Empfänger" seines Geschicks reduzieren. Der "werdende Mensch" Nietzsches vermag sich in der Welt in dem Maße zu behaupten, in dem er seine Perspektive der Perspektivität der Welt "aufprägen" kann. Seine Perspektive ist - und darin liegt die Relativität dieser Position - die "Wiederkunft" der Perspektivität als Prinzips, so daß der Mensch unter dasselbe Prinzip fällt. Er gehört in die Perspektivität der Welt hinein. Sein "Machtanspruch" erstreckt sich auf ihn selbst.

Daß diese "Schwächung" der Machtposition des Menschen als "Subjekts" auch aus Marxens Sicht denkbar ist, ohne daß dabei die Verantwortung des Geschichtlichen auf ein schickendes Sein übertragen wird, zeigt beispielsweise - ausgehend von Hegels Kritik der "Innerzeitigkeit", die auch Derrida anspricht (vgl. Kap.1.2) mit der Absicht auf die Herausstellung eines "zeithaft-sich-selbst-hervorbringenden" Menschen - Milan Kangrga (vgl. Kap.4, Anm.35) in: *Praksa vrijeme svijeta* ("Praxis Zeit Welt"), Beograd 1984. Zur Auseinandersetzung des Autors mit Heidegger, die hauptsächlich Heideggers "Sein und Zeit" berücksichtigt, vgl. darin "Fundamentalna ontologija i vrijeme" ("Fundamentalontologie und Zeit", demnächst in der neuen jugoslawischen internationalen Zeitschrift: *Synthesis philosophica* 1-2/1986, Zagreb, SS. 33-57). Kangrga geht von einer Kritik an Heideggers Fundierung der Geschichte in der Zeit aus, und kehrt dieses fundierende Verhältnis - in Bezugnahme auf Kants Lehre von der "Spontaneität der Vernunft" und von der "produktiven Einbildungskraft" sowie auf Hegels Ausführungen über die Zeit als "totale Negativität" - um: die "Zeit" könne das Transzendente sein, nur insofern sie Geschichte sei. Diese Umkehrung der ontologischen Fundierung beruht bei Kangrga auf der Supposition der "subjektiven" Vermittlung der Geschichte, die bei Heidegger, wie auch in der vorliegenden Arbeit gezeigt, absolut fehlt, so daß das Hauptinteresse seiner Heidegger-Kritik gerade dem Vermittlungsproblem gilt. Das wird aber erst dann deutlich, wenn Heidegger (nach der Kehre) das Fundierungsverhältnis von "Geschichte" und "Zeit" umgekehrt darstellt (vgl. oben Kap.5.2), jedoch auf der Grundlage des abgewandelten Verständnisses der "Geschichte" als "Schickung des Geschicks", das das "Subjektive" bzw. das Daseinsmäßige noch stärker in den Hintergrund rücken läßt. Diese Einbettung der "Geschichte" im "Transzendentalen", das die "ontische" Zeit "gibt", berücksichtigt Kangrga in seiner Kritik leider nicht mehr, obwohl jene Transzendentalisierung genauso wie seine Kritik auf Kantischen Voraussetzungen fußt; dabei galt, daß Heideggers "Transzendentalisierung" der Zeit sich als Verwandlung des Transzendentalen ins Transzendente vollzog.

48) Pöggeler sieht Heideggers "Erwachen" aus der "Irrnis" schon im Frühjahr 1934, während Habermas diese Zeit weiter, bis 1935, ausdehnt, da Heidegger noch in der "Einführung in die Metaphysik" von der geschichtlichen Größe des Nationalsozialismus spreche. Skandalös findet Habermas aber nicht so sehr den damaligen Irrtum Heideggers, da er selbst nicht wußte, wie und ob er richtig reagiert hätte, sondern die Tatsache, daß Heidegger sich später "nicht mit einem Wort" von diesem Irrtum distanziert habe. "Statt dessen huldigt er der Maxime, daß nicht die Täter, sondern die Opfer selber schuld

sind." (aaO., S.184). Doch wenn man sich Heideggers Auffassung des "Geschichtlichen" als "Geschicklichen" vergegenwärtigt und Heideggers ausdrückliche Äußerungen wie die im berühmten SPIEGEL-Interview von 1966 vergleicht, so wird klar, daß seine damaligen Reden, wie die "Selbstbehauptung der deutschen Universität", sowie die zur Reichstagswahl von 1933 gehaltene, seiner philosophischen Geschichtsauffassung entsprachen, und daß diese sich nicht wesentlich verändert hat. Die politischen Konsequenzen der Heideggerschen Philosophie werden vielleicht eher darin ihren Ausgang gehabt haben als in mutmaßlicher Sympathie für eine politische Partei, die ihn als Philosophen nicht über ihr Programm der Eroberung der Staatsmacht mit ganz bestimmter Durchführungsstrategie und sehr klaren menschenfeindlichen Zielsetzungen hätte täuschen können. Heideggers Rede von der Größe des "nachbarreichsten" und "philosophischster" deutschen Volkes hat anscheinend ihre eigene Motivation. (Vgl. hierzu die neuesten Beiträge in: Freiburger Universitätsblätter 92/1986.)

49) Vgl. "Gewiß - es ist immer vermessen, wenn Menschen die Schuld vor- und zurechnen." (Zitiert bei Habermas, aaO., S. 184 aus M.Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität", Frankfurt/M. 1983, S. 26.)

50) Habermas argumentiert in ganz anderer Richtung. Er sieht Heideggers Verstrickung in den Nationalsozialismus und die später bewußt gewordene Täuschung als auslösende Momente der Kehre. Diese Idee ist insofern plausibel, als man bei Heidegger tatsächlich eine zunehmende Schwächung der Subjekt-Position des Menschen beobachten kann, der immer weniger seines Seins "mächtig" ist. Das konnte auch Heideggers Überschätzung des Nationalsozialismus als des "Ereignisses" der "Versammlung" des Deutschtums aus der Zerstreuung der Weimarer Republik erklären. In dieser "Versammlung" könnte auch eine Erklärung gesehen werden für den plötzlichen Wandel der negativen Einstellung zum "Man" aus "Sein und Zeit" in eine positive Einstellung zum "Volk", die ihre Motive sicherlich auch in der durch Hölderlin vermittelten Begeisterung für das "Griechentum" hat. Doch in all dem ist vielmehr eine sukzessive Entfaltung der Sachlage in SuZ auf die Kehre hin zu sehen, als ein zeitpolitisch motivierter Umbruch, wie Habermas annimmt. Denn der Mensch ist für Heidegger nach wie vor der Kehre seines Seins nicht mächtig, in SuZ nicht weniger als später, so daß gesagt werden kann, daß der Nationalsozialismus in Heideggers Entwicklung ein "Akzidens" war. So wie er darauf eingegangen ist, in bester Überzeugung, die Stimme der Ankunft des Seins zu vernehmen, ist er auch davon zurückgetreten - mit der Gewißheit von der menschlichen Irre, ihm seine private "Irre" als Schuld "vorzurechnen", wäre nur eine partielle Lösung.

LITERATURVERZEICHNIS

I. Heideggers Schriften:

- Sein und Zeit (SuZ), 13., unveränd. Aufl. Tübingen 1976.
Kant und das Problem der Metaphysik, 4., erweit. Auflage
Frankfurt/M. 1973.
Einführung in die Metaphysik (EM), 4., unveränd. Aufl. Tübingen 1976.
Zur Sache des Denkens (ZSD), 2., unveränd. Aufl. Tübingen 1976.
Wegmarken (WM), 2., erw. u. durchges. Auflage, Frankfurt am
Main 1978.
Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Huma-
nismus", 3. Aufl. Bern 1975.
Holzwege (Hw), 5. Aufl. Frankfurt/M. 1972.
Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959.
Nietzsche 2 Bde. (N I, II), 4. Aufl. Pfullingen 1961.
Identität und Differenz (ID), 7. Aufl. Pfullingen 1982.
Der Satz vom Grund, 5. Aufl. Pfullingen 1978.
Was heißt Denken?, 3., unveränd. Aufl. Tübingen 1971.
Vorträge und Aufsätze (VA), 4. Aufl. Pfullingen 1978.
Parmenides, Gesamtausgabe Bd. 54 (GA 54), Frankfurt/M. 1982.
Heraklit, Gesamtausgabe Bd. 55 (GA 55), Frankfurt/M. 1979.
Vier Seminare, Frankfurt/M. 1977.
SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. Sept. 1966,
DER SPIEGEL, Nr. 23/1976.

II. Die in Bezug auf Heidegger verwendete Literatur (alphabetisch):

- Adorno, T.W., Negative Dialektik, 3. Aufl. Frankfurt/M. 1982.
ders., Zur Metakritik der erkenntnistheorie. Studien über
Husserl und die phänomenologischen Antinomien.,
2. Aufl. Frankfurt/M. 1981.
Anaximander, vgl. Diels/Kranz.
Aristoteles, Metaphysik, hrsg. von H.Seidl (Übers. von H.Bonitz),
2., verbesserte Aufl. Hamburg 1982.
Aristotle's Metaphysics I-II, ed. W.D.Ross, Oxford 1924.

- Aristotle, *The Metaphysics*, with an english translation by H.Tredennick, Cambridge Massachusetts/London 1933 (1980).
- Aristotelis *Physica*, ed. W.D.Ross, Oxford 1950 (1982).
- Aristotelis *Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. L.Minio-Paluello, Oxford 1949 (1980).
- Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962.
- Bernet, R., "Die Ungegenwärtige Gegenwart, Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins" in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger, Phänomenologische Forschungen* Bd. 14, hrsg. von R.Bernet, Freiburg/München 1983.
- Biemel, W., *HEIDEGGER in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1973.
- Boeder, H., "Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia" in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 4/1959.
- Bonitz, H., *Index aristotelicus*, secunda editio Graz 1955 (unveränderter photomech. Nachdruck aus dem 5. Band der Werke des Aristoteles, Berlin 1870).
- Bonitz/Seidl, vgl. Aristoteles (hrsg. von H.Seidl).
- Bröcker, W., "Heraklit zitiert Anaximander" (vgl. H.G.Gadamer, Hrsg.).
- Burkert, W., "Platon oder Pythagoras. Zum Ursprung des Wortes Philosophie" in: *Hermes* 88/1960.
- Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des Mots*, Paris 1968.
- Chattopadhyaya, D., *What is Living and what is Dead in Indian Philosophy*, New Delhi 1971.
- Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962.
- Derrida, J., "Ousia et gramme" in: *Marges de la philosophie*, Paris 1972.
- Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Griechisch und Deutsch von H.Diels, hrsg. von W.Kranz), unveränd. Nachdruck der 8. Aufl. von 1951, Wiesbaden: Weidmann 1974.
- Dirlmeier, F., "Der Satz des Anaximander" in: H.G.Gadamer (Hrsg.)
- Djurić, M., *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin 1985.
- Fink, E., *Die Ursprünge der antiken Philosophie*, Würzburg 1985.
- Fleischer, M., *Wahrheit und Wahrheitsgrund*, Berlin 1984.
- Frank, M., *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt am Main 1986.
- Fränkel, E., "Das Sein und seine Modalitäten" in *LEXIS* Bd.II (1949), hrsg. von J.Lohmann.

- Fränkel, H., Wege und Formen des frühgriechischen Denkens, 3. Auflage München 1968.
- Fritz, K. v., "Die Rolle des *Nous*" in: H.G.Gadamer (Hrsg.)
Gadamer, H. G. (Hrsg.), Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Darmstadt 1968.
- ders., Wahrheit und Methode, 4. Aufl. Tübingen 1975.
- ders., "Destruktion und Dekonstruktion" in: Gesammelte Werke Bd. II, Tübingen 1986.
- Gigon, O., Der Ursprung der griechischen Philosophie, Basel/Stuttgart 1968.
- ders., "Gorgias 'Über das Nichtsein'" in: Hermes 71/1936.
- Givsan, H., "Heideggers Überwindung des Menschen" in: Filozofska istrazivanja Nr. 12, Zagreb 1985 (in Kroatoserbisch mit einer Zusammenfassung in dt. Sprache).
- Gonda, J., Die Religionen Indiens, Bd. I: Veda und älterer Hinduismus, 2. Aufl. Stuttgart 1978.
- Granier, J., Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris 1966.
- Guzzoni, U., Identität oder Nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie, Freiburg/München 1981.
- dies., "'Ansprache' und 'Entsprechen' und die Frage der Inter-subjektivität" in: U. Guzzoni (Hrsg.).
- Guzzoni, U. (Hrsg.), Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme, Hildesheim 1980.
- Habermas, J., Philosophisch-politische Profile, erw. Ausgabe, erste Aufl. 1981.
- ders., Der philosophische Diskurs der Moderne, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1985.
- ders., Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1973.
- Hegel, G. W. F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften Bd. II in: G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 9, Frankfurt/M. 1971.
- Heidel, W. A., "Περὶ φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics" in: Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. Vol. XLV No. 4, 1910.
- Heinimann, F., Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel 1945 (4., unveränd. reprograph. Nachdruck, Darmstadt 1980).
- Held, K., Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft, Berlin/New York 1980.
- Heraklit, zum Primärtext vgl. Diels/Kranz VS Bd. I; ferner: Heraklit. Fragmente (gr. u. dt.) hrsg. von B. Snell, 8., unveränd. Aufl. München/Zürich 1983; vgl. auch Ch. H. Kahn.

- Hölscher, U. (Hrsg.), *Parmenides: Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, griechisch und deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von U. Hölscher*, Frankfurt/M. 1969.
- Kahn, Ch. H., *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge 1979.
- Kangrga, M., "Fundamentaltologie und Zeit" in: *Synthesis philosophica* 1-2, Zagreb 1986.
- Kirk, G. S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954.
- Klostermann, V. (Hrsg.), *Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1970.
- Liddell/Scott, *A Greek-English Lexicon (With a Supplement 1968)*, Oxford 1982.
- Löwith, K., *Von Hegel zu Nietzsche*, 8. Aufl. Hamburg 1981.
- ders., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, 3. Aufl. Hamburg 1978.
- Lohmann, J., "Sein und Zeit, Sein und Wahrheit in der Form der Sprache" in: *Lexis IV* (1951).
- ders., "Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur" in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H. G. Gadamer zum 60. Geburtstag*. Hrsg. von D. Henrich, W. Schulz, K.-H. Volkmann-Schluck, Tübingen 1960.
- Lyotard, J. F., *Le différend*, Paris 1983.
- Mannsperger, D., *Physis bei Platon*, Berlin 1969 (Inaugural-Dissertation Tübingen 1963).
- Markovich, M., *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*, Mérida (Venezuela) 1967.
- Martens, R., "Heideggers Heimat - eine philosophische Herausforderung" in: U. Guzzoni (Hrsg.).
- Marx, W., *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Stuttgart 1961.
- ders., "Die Sterblichen" in: U. Guzzoni (Hrsg.).
- Möller, J., *Wahrheit als Problem*, München/Freiburg 1971.
- Monier-Williams, M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899 (reprinted New Delhi 1976).
- Müller-Lauter, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York 1971.
- ders., "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht" in: *Nietzsche-Studien* 3/1974.
- Nägelsbach, C. F. v., *Homerische Theologie*, Nürnberg 1884.

- Nietzsche, F., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von G.Colli und M.Montinari, München/Berlin 1960.
- Nilsson, M.P., Geschichte der griechischen Religion I-II, 2. durchges. und erg. Aufl., München 1960.
- ders., Cults, myths, oracles and politics in ancient Greece, 1951.
- Oehler, K., Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, München 1962.
- ders., "Das Aristotelische Argument: Ein Mensch zeugt einen Menschen" in: Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag. Hrsg. von K.Oehler und R.Schaeffner, Frankfurt am Main 1962.
- Parmenides, zum Primärtext vgl. Diels/Kranz; ferner: U.Hölscher (Hrsg.).
- Petrovič, G., "Der Spruch des Heidegger" in: V.Klostermann (Hrsg.).
- ders., "Heidegger und Marx" in: U.Guzzoni (Hrsg.).
- Pöggeler, O., Philosophie und Politik bei Heidegger, Freiburg /München 1972.
- Pöggeler, O.(Hrsg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks (Martin Heidegger, dem Achtzigjährigen, zum 26.9. 1969.), Köln/Berlin 1969.
- Prauss, G., Erkennen und Handeln in Heideggers 'Sein und Zeit', Freiburg/München 1977.
- Reich, K., "Parmenides und die Pythagoreer" in: Hermes 82/1954.
- Reinhardt, K., Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, 3. Aufl. Frankfurt 1977.
- Rosen, S., "Thinking about Nothing" in: Heidegger and Modern Philosophy, ed., N.M.Murray, New Haven/London 1978.
- Saß, H.M., Heidegger-Bibliographie, Meisenheim am Glan 1968.
- Saß, H.M. (Hrsg.), Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972, Meisenheim am Glan 1975.
- Schlüter, J., Heidegger und Parmenides. Ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratiker-Forschung. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 147.), Bonn 1979.
- Schmidt, B., Postmoderne - Strategien des Vergessens, Darmstadt und Neuwied 1986.
- Schulz, W., "Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers" in: O.Pöggeler (Hrsg.).
- Schwyzer, E., Griechische Grammatik, vervollst. und hrsg. von A.Debrunner, München 1950.
- Seidl, H., "Zur Seinsfrage bei Aristoteles und Heidegger" in: Zeitschrift f. philos. Forschung 30/1976.

- Sloterdijk, P., Kritik der zynischen Vernunft 2 Bde., Frankfurt am Main 1983.
- Snell, B., "Die Sprache Heraklits" in: Hermes 61/1926.
- ders., "Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vor-sokratischen Philosophie" in: Philologische Untersuchungen 29/1924.
- Stegmeyer, W., "Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit" in: Nietzsche-Studien 14/1985.
- Thompson, G., Forschungen zur altgriechischen Gesellschaft, 2.Bd.: Die ersten Philosophen, 4., veränd. Aufl. Berlin 1985.
- Tugendhat, E., Ti kata tinos, 3. Aufl. Freiburg/München 1982.
- ders., Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, 2. Aufl. Berlin/New York 1970.
- ders., "Heideggers Idee von Wahrheit" in: O.Pöggeler (Hrsg.) (vgl. auch: Wahrheitstheorien, hrsg. von G.Skirbekk, Frankfurt am Main 1977.).
- ders., "Das Sein und das Nichts" in: V.Klostermann (Hrsg.).
- Ulmer, K., "Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie" in: Philosophisches Jahrbuch 70/1962.
- Vernant, J.-P., Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt am Main 1982.
- Wieland, W., Die Aristotelische Physik, Göttingen 1962.
- ders., "Das Problem der Prinzipienforschung und die Aristotelische Physik" in: Kantstudien 52/1960-61.
- Wilamowitz, U. von, Der Glaube der Hellenen 2 Bde., 1935 (reprogr. Nachdruck Darmstadt 1955).
- Wiplinger, F., Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles, Freiburg/München/Wien 1971.

NAMENREGISTER

(Verzeichnis der kommentierten Autoren)

- | | |
|--|--|
| Adorno, Th.W. 17, 353ff., 364, 368, 432 | Hartmann, N. 376 |
| Anaximander 169, 189, 204, 398, 321-329, 346, 351 | Hegel, G.W.F. 14, 18, 35ff., 44, 47, 49ff., 112, 240 |
| Aristoteles 18f., 29, 36ff., 45, 47, 79, 91f., 124, 186, 240, 313, 321, 328ff. | Heidel, W.A. 382f., 415 |
| Bernet, R. 373 | Held, K. 205ff., 239, 243f., 401, 407, 409 |
| Bloch, E. 28 | Heraklit 63, 69, 89, 92, 94, 120-165, 310ff., 321ff., 326f., 336, 348f., 389 |
| Boeder, H. 79, 378f. | Hippolyt 139, 148, 398, 400 |
| Burnet, J. 382f., 429 | Homer 167f., 313ff, 323 |
| Chantraine, P. 397, 399, 412f. | Husserl, E. 2f., 313, 355, 364 |
| Chattopadhyaya, D. 415, 424, 426 | Kangrga, M. 426, 435 |
| De Chirico, G. 120, 320 | Kahn, Ch.H. 392, 395 |
| Deleuze, G. 422, 425 | Kant, I. 18f., 23, 36, 47, 49ff., 54f. |
| Derrida, J. 37f., 44, 47f., 51, 373, 417 | Kassandra 141, 155, 396 |
| Descartes 18ff., 332 | Kierkegaard, S. 16 |
| Djurić, M. 422, 423, 424 | Kirk, G.S. 126, 140, 146, 391, 198 |
| Empedokles 86, 94, 162 | Kranz, W. 210, 398 |
| Fink, E. 385 | Lohmann, J. 380, 387 |
| Frank, M. 420 | Löwith, K. 296f., 425 |
| Fränkel, E. 409 | Lyotard, J.F. 408, 420 |
| Fränkel, H. 125, 132, 397, 399 | Müller-Lauter, W. 422, 424, 425 |
| Fritz, K.v. 167f. | Mannsperger, D. 383f., 405 |
| Gadamer, H.G. 417 | Marx, K. 296, 339f. |
| Gigon, O. 390, 398, 407 | Marx, W. 317f. |
| Gonda, J. 414 | Nietzsche, F. 122, 143, 248-310 |
| Gorgias 227, 407, 420 | Oehler, K. 374, 385 |
| Grlić, D. 426 | Parmenides 63ff., 69f., 71-77, 79, 89, 92, 94, 112, 120, 165-205, 310, 314, 317f., 321ff., 326f., 344ff., 354, 366 |
| Guzzoni, U. 380ff., 419 | |
| Habermas, J. 368, 382, 423, 435, 436 | |

- Petrovič, G. 426, 432
Platon 77, 114, 143, 218, 328f.,
383f., 388f.
Pöggeler, O. 425, 432
Prauss, G. 372ff.
Protagoras 408, 420
Pythagoras 222, 420
Reinhardt, K. 377, 390, 418, 419
Saß, H.M. 370
Schelling, F.W. 16, 355
Schlüter, J. 70, 376, 404
Schmidt, B. 420
Schulz, W. 16, 366, 371
Sloterdijk, P. 340, 370, 382,
423
Snell, B. 164, 426
Stegmeier, W. 421, 426
Tugendhat, E. 67ff., 73, 81,
165, 313, 367, 374ff., 387, 388,
401, 404
Wieland, W. 385
Wilamowitz, U.v. 413
Wiplinger, F. 384