

Martin Heidegger - Eugen Fink

Heraklit

Vittorio Klostermann

10
10
MARTIN HEIDEGGER - EUGEN FINK

HERAKLIT

Seminar Wintersemester 1966/1967

Für

Herzsch

Martin



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

INHALT

Im Wintersemester 1966/67 fand an der Universität Freiburg i.Br. ein von Martin Heidegger und Eugen Fink gemeinsam veranstaltetes Heraklit-Seminar statt, dessen protokollierter Text hiermit vorgelegt wird. Da geplant war, die Interpretation über eine Reihe von Semestern fortzusetzen, der Plan jedoch nicht realisiert werden konnte, ist die vorliegende Veröffentlichung ein Torso, ein Fragment über Fragmente.

Freiburg im Breisgau, April 1970

Eugen Fink

INHALT

	Seite
I. Art des Vorgehens. — Beginn mit Fragment 64 (beigezogene Fragmente: 41, 1, 50, 47).	9
II. Hermeneutischer Zirkel. — Bezug von <i>ἐν</i> und <i>πάντα</i> (beigezogene Fragmente: 1, 7, 80, 10, 29, 30, 41, 53, 90, 100, 102, 108, 114).	28
III. <i>πάντα-ὅλον</i> . <i>πάντα-ὄντα</i> . — Unterschiedliche Auslegung des Fragments 7 (beigezogenes Fragment 67). — <i>πᾶν ἐρπετόν</i> (Fragment 11). — Zeitigungscharakter der Horen (Fragment 100).	47
IV. "Ἥλιος, Tageshelle — Nacht, <i>μέτρα-τέρματα</i> (beigezogene Fragmente: 94, 120, 99, 3, 6, 57, 106, 123).	63
V. Problem einer spekulativen Auslegung. — <i>πῦρ αἰζῶον</i> und Zeit? (Fragment 30).	82
VI. <i>πῦρ</i> und <i>πάντα</i> (beigezogene Fragmente: 30, 124, 66, 76, 31).	101
VII. Differenz der Interpreten: Wahrheit des Seins (Fragment 16) oder kosmologische Perspektive (Fragment 64). — Heraklit und die Sache des Denkens. — Das Noch-nicht-Metaphysische und das Nicht-mehr-Metaphysische. — Hegels Verhältnis zu den Griechen. — <i>πυρὸς τροπαί</i> und das Tagen (beigezogene Fragmente: 31, 76).	116
VIII. Verschränkung von Leben und Tod (beigezogene Fragmente: 76, 36, 77). — Verhältnis von Men-	

schen und Göttern (beigezogene Fragmente: 62, 67, 88).	137
IX. Unsterbliche: Sterbliche (Fragment 62). — ἐν τῷ σοφόν (beigezogene Fragmente: 32, 90).	157
X. Offenständigkeit zwischen Göttern und Menschen (Fragment 62). Das „Spekulative“ bei Hegel. — Hegels Verhältnis zu Heraklit. — Leben — Tod (beigezogene Fragmente: 88, 62).	173
XI. Das „Logische“ bei Hegel. — „Bewußtsein“ und „Dasein“. — Ortschaft des Menschenwesens zwischen Licht und Nacht (beigezogene Fragmente: 26, 10).	195
XII. Schlaf und Traum. — Vieldeutigkeit des ἀπτεσθαί (beigezogene Fragmente: 26, 99, 55).	220
XIII. Todesbezug, Erwarten — Hoffen (beigezogene Fragmente: 27, 28). — Die „Gegensätze“ und ihr „Übergang“ (beigezogene Fragmente: 111, 126, 8, 48, 51). — Abschlußfrage: Die Griechen als Herausforderung.	241

HEIDEGGER: Lassen wir zunächst noch die Worte wie Lichtung und Helle beiseite.

FINK: Wenn ich jetzt von Bewegung gesprochen habe, so müssen wir unterscheiden einmal zwischen der Bewegung, die im Blitzen des Blitzes, im Aufbrechen der Helle liegt, und zum anderen die Bewegung in τὰ πάντα, in den Dingen. Der Bewegung der Helle des Blitzes entspricht die Bewegung, die vom ἐν τὸ σοφόν ausgeht und in den insgesamt vielen Dingen weitergeht. Die Dinge sind keine ruhenden Blöcke, sondern sie sind mannigfach in Bewegung.

HEIDEGGER: τὰ πάντα ist also nicht ein vorhandenes Ganzes im Gegenüber, sondern das Seiende in Bewegung. Andererseits kommt bei Heraklit die Bewegung als κίνησις nicht vor.

FINK: Wenn auch Bewegung nicht zu den Grundworten Heraklits gehört, so steht sie doch immer im Problemhorizont seines Denkens.

HEIDEGGER: Nehmen wir nun zu Fragment 64 und 41 auch noch das Fragment 1 hinzu: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροῖσιν εἰκασί, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλαμβάνονται*. Vorerst interessiert uns nur: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε. Wir übersetzen: Denn

* Diels übersetzt: „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, so oft 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 Schläfe tun.“

obwohl alles nach diesem λόγος geschieht. Wenn Heraklit hier von γινομένων spricht, so ist also bei ihm doch die Rede von Bewegung.

FINK: In γινομένων γὰρ πάντων¹ handelt es sich um die innerkosmische Bewegtheit der Dinge und nicht um die Bewegung, die vom λόγος ausgeht.

HEIDEGGER: γινομένων gehört zu γένεσις. Wenn die Bibel von der γένεσις spricht, so meint sie damit die Schöpfung, in der die Dinge entstanden sind. Was aber bedeutet γένεσις im Griechischen?

TEILNEHMER: Auch γένεσις ist kein Begriff bei Heraklit.

HEIDEGGER: Seit wann gibt es überhaupt Begriffe?

TEILNEHMER: Erst seit Platon und Aristoteles. Bei Aristoteles haben wir sogar das erste philosophische Wörterbuch.

HEIDEGGER: Während sich Platon im Umgang mit Begriffen noch schwer tut, sehen wir bei Aristoteles einen leichteren Umgang mit ihnen. — Das Wort γινομένων steht im Fragment 1 an einer fundamentalen Stelle.

FINK: Wir können uns vielleicht selbst einen Einwand machen. γένεσις in einem leichtverständlichen Sinne finden wir, phänomenal gesehen, bei den Lebewesen. Pflanzen entstehen aus Keimen, Tiere aus der Paarung der Elterntiere und Menschen aus der geschlechtlichen Vereinigung von Mann und Frau. Die γένεσις ist also ursprünglich beheimatet im phänomenalen Bereich des Vegetativ-Animalischen. Das Entstehen (γίγνεσθαι) ist in diesem Bereich zugleich verkoppelt mit dem Vergehen (φθίρεσθαι). Wenn wir nun die γένεσις auch auf den Bereich der leblosen Dinge beziehen, operieren wir mit einem erweiterten, allgemeineren Sinn dieses Wortes. Denn beziehen wir γένεσις

Bedeutung von γένεσις in γινομένων nicht eng nehmen dürfen, sondern daß es sich dort um eine allgemeine Aussage handelt. Das Fragment 1 gilt als der Beginn der Schrift Heraklits. In ihm wird Fundamentales gesagt. Dürfen wir nun die in γινομένων in einem weiten Sinne gedachte γένεσις beziehen auf das Hervorkommen? Vorgreifend können wir sagen, daß wir im Blick behalten müssen den Grundzug dessen, was die Griechen Sein nennen. Obwohl ich dieses Wort nicht mehr gern gebrauche, nehmen wir es jetzt dennoch auf. Wenn Heraklit in γινομένων die γένεσις denkt, so ist damit nicht gemeint das Werden im modernen Sinne, also nicht in der Bedeutung eines Vorganges, sondern griechisch gedacht heißt es: zum Sein kommen, in die Anwesenheit hervorkommen. Wir haben jetzt drei verschiedene Hinsichten, an die wir uns halten müssen, wenn wir über τὰ πάντα ins Klare kommen wollen, und die wir den Fragmenten 64, 41 und 1 entnommen haben. Hierzu können wir auch noch das Fragment 50 nehmen: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι. Die Dielssche Übersetzung lautet: „Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise, dem Sinne (λόγος) gemäß zu sagen, alles sei eins. In diesem Spruch kommt es vor allem auf ἐν, πάντα und ὁμολογεῖν an.

FINK: Wenn wir jetzt ausgehen vom Hervorkommen, Zum-Vorschein-Kommen, worin Sie die griechische Bedeutung der in γινομένων gedachten γένεσις sehen, dann haben wir damit auch eine Beziehung zur Helligkeit und zum Lichtschein des Blitzes, in dem das einzelne steht und aufleuchtet. Wir hätten dann folgendes analoge Verhältnis: so wie in einer lichtlosen Nacht der Blitz auf einmal alles einzelne in seinem bestimmten Umriß sehen läßt, so wäre das in einer kurzen Zeit dasselbe, was im πῦρ ἀελζων aus Fragment 30 immer geschieht. In dem Moment der Helligkeit ist die Einrückung des Seienden in die Bestimmtheit gedacht. Aus Fragment 64 stammt das τὰ πάντα, aus Fragment 41 πάντα διὰ πάντων und aus Fragment 1: γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον. Wir haben vorhin zu unterscheiden

HEIDEGGER: Aber dürfen wir hier von Gegensätzen oder gar von Dialektik sprechen? Heraklit weiß weder etwas von Gegensätzen noch von Dialektik.

FINK: Wohl sind bei Heraklit die Gegensätze nicht thematisch, aber andererseits ist doch nicht zu bestreiten, daß er auf Gegensätze vom Phänomen her zeigt. Die Bewegung, in der alles durch alles hindurch sich wandelt, ist eine gesteuerte. Für Platon ist das Steuern das Gleichnis, um die Macht des Vernünftigen in der Welt darzulegen.

HEIDEGGER: Sie wollen, was Steuern heißt, dadurch erläutern, daß Sie das Steuernde den λόγος nennen. Was aber ist das Steuern als Phänomen?

FINK: Das Steuern als Phänomen ist die Bewegung eines Menschen, der etwa ein Schiff in eine gewünschte Richtung bringt. Es ist das Dirigieren einer Bewegung, das ein vernünftiger Mann betreibt.

HEIDEGGER: Bei dem Experiment, das wir unternehmen, handelt es sich nicht darum, den Heraklit an sich hervorzaubern zu wollen, sondern er spricht mit uns und wir sprechen mit ihm. Im Augenblick denken wir über das Phänomen des Steuerns nach, Dieses Phänomen ist gerade heute im Zeitalter der Kybernetik so fundamental geworden, daß es die ganze Naturwissenschaft und das Verhalten des Menschen beansprucht und bestimmt, so daß es uns dazu nötigt, über es mehr Klarheit zu gewinnen. Zunächst haben Sie gesagt, Steuern heiße „etwas in eine gewünschte Richtung bringen“. Versuchen wir noch eine genauere Beschreibung des Phänomens.

FINK: Steuern ist das In-die-Gewalt-Bringen einer Bewegung. Ein Schiff ohne Steuerrad und Steuerermann ist ein Spiel der Wellen und Winde. Erst durch das Steuern wird es gewaltsam in die gewünschte Richtung gebracht. Das Steuern ist eine ein-

greifende, umbildende Bewegung, die das Schiff auf einen bestimmten Kurs zwingt. Es hat das Moment der Gewalt an sich. Aristoteles unterscheidet die Bewegung, die den Dingen einheimisch ist, und die Bewegung, die den Dingen gewaltsam angetan wird.

HEIDEGGER: Gibt es aber nicht auch ein gewaltloses Steuern? Gehört zum Phänomen der Steuerung wesenhaft das Moment der Gewalt? Das Phänomen der Steuerung ist immer noch ungeklärt in bezug auf Heraklit und auf unsere heutige Notlage. Daß die Naturwissenschaften und unser Leben heute von der Kybernetik in steigendem Maße beherrscht werden, ist nicht zufällig, sondern ist in der Entstehungsgeschichte der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik vorbestimmt.

FINK: Das menschliche Phänomen der Steuerung ist bestimmt durch das Moment der gewaltsamen und vorausberechneten Regelung. Es hängt mit dem berechnenden Wissen und dem gewaltsamen Eingreifen zusammen. Etwas anderes ist das Steuern des Zeus. Wenn er steuert, so berechnet er nicht, sondern waltet mühelos. Es mag im Bereich der Götter ein gewaltloses Steuern geben, nicht aber im menschlichen Bereich.

HEIDEGGER: Besteht wirklich ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem Steuern und der Gewalt?

FINK: Der Steuermann eines Schiffes ist der Kundige. Er kennt sich aus in den Strömungen und Winden. Er muß die Bewegungsantriebe in Wind und Strömung in rechter Weise nutzen. Durch sein Steuern entzieht er das Schiff gewaltsam dem Spiel der Winde und Wellen. Insofern muß man also im Phänomen des Steuerns das Moment des Gewalttätigen mitsehen und mitsetzen.

HEIDEGGER: Wird nicht auch die heutige Kybernetik selbst gesteuert?

FINK: Wenn man dabei etwa an die *ελευθερία* oder gar an das Geschick denkt.

HEIDEGGER: Ist dieses Steuern nicht ein gewaltloses? Wir müssen die verschiedenen Phänomene des Steuerns in den Blick nehmen. Steuern kann einmal das gewaltsame in der Richtung Halten sein, zum anderen aber auch das gewaltlose Steuern der Götter. Die Götter der Griechen haben aber nichts zu tun mit Religion. Die Griechen haben nicht an ihre Götter geglaubt. Einen Glauben der Hellenen — um an Wilamowitz zu erinnern — gibt es nicht.

FINK: Aber die Griechen haben den Mythos gehabt.

HEIDEGGER: Mythos ist jedoch etwas anderes als Glaube. — Um aber auf das gewaltlose Steuern zurückzukommen, können wir fragen, wie es denn damit bei der Genetik steht. Würden Sie dort auch von einem gewaltsamen Steuern sprechen?

FINK: Hier muß man unterscheiden einmal zwischen dem natürlichen Verhalten der Gene, das seinerseits kybernetisch interpretiert werden kann, und zum anderen der Manipulation der Erbfaktoren.

HEIDEGGER: Würden Sie hier von Gewalt sprechen?

FINK: Auch wenn die Gewalt vom Vergewaltigten nicht gespürt wird, ist sie immer noch Gewalt. Auf Grund dessen, daß man heute gewaltsam in das Verhalten der Gene verändernd eingreifen kann, besteht die Möglichkeit, daß eines Tages die Drogisten die Welt regieren.

HEIDEGGER: Die Genetiker sprechen angesichts der Gene von einem Alphabet, von einem Informationsarchiv, das in sich eine bestimmte Menge von Informationen speichert. Ist bei diesem Informationsgedanken an Gewalt gedacht?

HEIDEGGER: Können wir aus diesem Zirkel herauskommen?

FINK: Müssen wir nicht vielmehr in diesen Zirkel hineinkommen?

HEIDEGGER: Wittgenstein sagt dazu folgendes. Die Schwierigkeit, in der das Denken steht, gleicht einem Manne in einem Zimmer, aus dem er heraus will. Zunächst versucht er es mit dem Fenster, doch das ist ihm zu hoch. Dann versucht er es mit dem Kamin, der ihm aber zu eng ist. Wenn er sich nun drehen möchte, dann sähe er, daß die Tür immer schon offen war. — Was den hermeneutischen Zirkel anbetrifft, so bewegen wir uns ständig in ihm und sind in ihm gefangen. Unsere Schwierigkeit besteht jetzt darin, daß wir aus wesentlichen Fragmenten Heraklits Aufschluß suchen für den Sinn von τὰ πάντα, ohne daß wir uns schon auf eine eingehende Interpretation dieser Fragmente einlassen. Aus diesem Grunde muß auch unsere Umschau nach der Bedeutung von τὰ πάντα bei Heraklit vorläufig bleiben.

TEILNEHMER: Können wir nicht, wenn wir im Ausgang von einem Fragment uns die Bedeutung von τὰ πάντα zu verdeutlichen suchen, auf das Fragment 50 zurückgreifen, in dem gesagt wird: „eins ist alles“?

HEIDEGGER: Aber alles, was wir an Fragmenten von Heraklit haben, ist nicht das Ganze, ist nicht der ganze Heraklit.

FINK: Ich meine nicht, daß man als Interpretationsmaxime Heraklits dunklen Spruch aufgreifen kann. Ebenso können wir uns für das Verständnis dessen, was ein Weg ist, etwa auch ein Weg in die Philosophie oder durch die Fragmente Heraklits, nicht auf das Fragment 60 berufen, in dem es heißt, daß der Weg hinauf und hinab ein und derselbe ist. Auch hier spricht Heraklit nicht etwa das übliche Wegverständnis aus. Zu der von uns genannten hermeneutischen Schwierigkeit gehört auch, daß jedes Fragment in seiner Auslegung fragmentarisch bleibt und auch im

FINK: Es geht in dem Verhältnis von $\xi\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ nicht nur um einen Gegenbezug, sondern auch um eine Vereinigung.

TEILNEHMER: Ich möchte das $\xi\nu$ als etwas Komplexes verstehen im Gegensatz zu einer numerischen Auffassung. Der Spannungszustand zwischen $\xi\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ hat den Charakter eines Komplexen.

FINK: Das $\xi\nu$ ist der Blitz und das Feuer. Will man hier von einem Komplexen sprechen, so kann man das nur, wenn man darunter die einbegreifende Einheit versteht, die das insgesamt Viele in sich versammelt.

HEIDEGGER: Das $\xi\nu$, das Eine müssen wir denken als das Einigende. Wohl kann das Eine die Bedeutung von eins und einzig haben, hier aber hat es den Charakter des Einigens. Wenn man die fragliche Textstelle aus Fragment 10 übersetzt: aus allem eins und aus einem alles, so ist das eine gedankenlose Übersetzung. Das $\xi\nu$ ist nicht eins für sich, das mit den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ nichts zu tun hätte, sondern es ist das Einigende.

FINK: Um sich die einigende Einheit des $\xi\nu$ zu verdeutlichen, kann man die Einheit eines Elements als Gleichnis nehmen. Doch dürfen wir dabei nicht stehenbleiben, sondern müssen die einigende Einheit zurückdenken auf das Eine des Blitzes, der in seinem Lichtschein die insgesamt Vielen in ihrer Unterschiedenheit versammelt und einigt.

HEIDEGGER: Das $\xi\nu$ geht durch die ganze Philosophie hindurch bis zu Kants transzendentaler Apperzeption. Sie sagten nun, man müsse das $\xi\nu$ in seinem Verhältnis zu den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ und die $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ in ihrem Verhältnis zum $\xi\nu$ aus Fragment 10 zusammennehmen mit dem $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und dem Streit in ihrem Bezug zu den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ aus Fragment 1 und 80. Das ist aber nur dann möglich, wenn wir $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ als das Versammeln und $\xi\rho\iota\varsigma$ als das Auseinandernehmen verstehen. Das Fragment 10 beginnt mit dem Wort $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\psi\iota\epsilon\varsigma$. Wie sollen wir das übersetzen?

nis zu den πάντα und dem ἐν. Dort³ waren es die Edlen, die den Glanz des Ruhms allem anderen vorzogen, während die Vielen sich den vergänglichen Dingen hingaben und nicht den immerwährenden Ruhm erstrebten. Hier sind es die göttliche und die menschliche Sichtweise, die gegenübergestellt werden. — Fragment 108 nennt das σοφόν als das von allem Abgesonderte: σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον*. Hier ist das σοφόν nicht nur eine Bestimmung des ἐν, wie in Fragment 41, sondern als das ἐν ist es das von den πάντα Abgesonderte. Das σοφόν ist das sich selbst von den πάντα abgesondert Haltende und dennoch die πάντα Umgreifende. Die πάντα werden also aus dem Abgesondertsein des ἐν gedacht.

HEIDEGGER: Das κεχωρισμένον ist die schwierigste Frage bei Heraklit. Karl Jaspers sagt über dieses Wort Heraklits: „Hier ist der Gedanke der Transzendenz als des schlechthin anderen, und zwar im vollen Bewußtsein des Unerhörten, erreicht“. (Die großen Philosophen, Bd. I, S. 634) Diese Interpretation des κεχωρισμένον als Transzendenz ist völlig abwegig.

FINK: Wiederum einen anderen Hinblick auf τὰ πάντα liefert das Fragment 114: ἔνν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολλὸ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ. Den letzten Satz können wir für unsere jetzige Betrachtung übergehen. Diels übersetzt: „Wenn man mit Verstand reden will, muß man sich stark machen mit dem allen Gemeinsamen wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch viel stärker. Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze von dem einen, göttlichen.“ Auch hier werden die πάντα aus einem bestimmten menschlichen Verhalten in den Blick genommen. Ob mit dem allen Gemeinsamen nur das κοινόν der Stadt gemeint ist oder ob es sich nicht auch auf die πάντα bezieht, kann nicht auf den ersten Anhieb entschieden werden. Im letzteren Fall würde sich das Grundverhältnis von ἐν und πάντα im menschlichen Bereich widerspiegeln. Wie

* Diels übersetzt: „das Weise ist etwas von allem Abgesondertes.“

sich derjenige, der mit Verstand reden will, mit dem allen Gemeinsamen stark machen muß, so muß sich der Verständige in einem tieferen Sinne mit dem $\xi\nu$, das den $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ gemeinsam ist, stark machen.

HEIDEGGER: Hinter dem $\xi\nu\acute{\omicron}\nu$ müssen wir ebenso wie hinter dem $\kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ ein großes Fragezeichen setzen. Das Fragezeichen bedeutet aber, daß wir fragen und nachdenken und alle geläufigen Vorstellungen beiseite lassen müssen. Das $\xi\nu\acute{\omicron}\nu$ ist ein besonders verwickeltes Problem, weil hier das $\xi\acute{\omicron}\nu$ $\nu\acute{\omicron}\varphi$ hineinspielt.

FINK: Wir haben jetzt eine Reihe von Fragmenten daraufhin untersucht, in welcher Hinsicht in ihnen von $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ die Rede ist. Damit haben wir noch keine Interpretation gegeben. Im Durchgang durch die mannigfaltigen Textstellen ist uns dennoch nicht klarer geworden, was $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ bedeutet, sondern die Wortfügung $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ist uns fragwürdiger geworden im Hinblick auf die aufgewiesenen Bezüge. Fragwürdig ist uns geworden, was die $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ sind, was ihr zum Vorschein Kommen ist, wie der Bezug von $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ und $\xi\nu$ gedacht werden muß und wohin dieser Bezug gehört. Wenn wir sagen „fragwürdig“, so bedeutet das, daß die aufgetauchten Fragen würdig sind, von uns gefragt zu werden.

TEILNEHMER: In die Reihe der aufgezählten Fragmente, die von den $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ handeln, gehören auch noch die Fragmente 50 und 66.

HEIDEGGER: Das Fragment 66 ist bei Clemens umstritten, den Karl Reinhardt charakterisiert als den griechischen Jesajas. Denn Clemens sieht Heraklit eschatologisch. Ich betone noch einmal, daß es von unschätzbarem Wert wäre, wenn wir von Karl Reinhardt den überlieferungsgeschichtlichen Kommentar zu Heraklit bekommen hätten. Reinhardt war wohl kein Fachphilosoph, aber er konnte denken und sehen.

wir den Rauch verstehen, hängt dann die Frage nach τὰ ὄντα ab. Das διαγιγνώσκειν im Sinne des Unterscheidens und Entscheidens setzt das διά in der Bedeutung des „hindurch“ (durchgedreht) voraus.

TEILNEHMER: Wenn alle Dinge zu Rauch würden, ist dann nicht alles eins ohne Unterschiede?

HEIDEGGER: Dann hätten die Nasen nichts mehr zu tun, und es gäbe kein διά. Das Fragment 7 sagt gerade nicht, daß alles Seiende homogen zu Rauch würde. Wäre das die Aussage dieses Fragments, dann dürfte kein διαγνοῖεν folgen. Wir haben gerade das Fragment 67 herangezogen, weil es einen Hinweis darauf enthält, daß der Rauch in sich eine Mannigfalt besitzt.

FINK: Unser Interpretationsversuch der Fragmente Heraklits setzte ein mit dem Fragment 64. Wenn wir uns auch schon einer Reihe anderer Fragmente zugewandt haben, so geschah das vor allem deshalb, um zu erfahren, in welchen Hinsichten τὰ πάντα angesprochen werden. Vom Fragment 64, mit dem wir unsere eigene Reihung beginnen ließen, gehen wir über zum Fragment 11. Es lautet: πᾶν γὰρ ἐρπετὸν πληγῇ νέμεται. Diels übersetzt: „Alles, was da krecht, wird mit (Gottes) (Geißel)schlag gehütet.“ Was kann den Ansatz motivieren, hinter das Κραυνός-Fragment dieses Fragment zu stellen, das aussagt, daß alles Kriechende mit dem Schlag geweidet wird? Wird auch hier von einer anderen Sicht herkommend ausgesagt, wie der Blitz steuert und wie er die πάντα lenkt, oder wird in ihm etwas völlig anderes angezielt? Gehen wir bei der Auslegung dieses Fragments von dem Wort πληγῇ aus. Diels übersetzt: mit Gottes Geißel-schlag. Wohl ist im Kontext die Rede von Gott, nicht aber im Fragment selbst. Wir versuchen eine Auslegung des Spruches, ohne ihn dabei in den Kontext hineinzustellen.

HEIDEGGER: Sie wollen den Gott nicht mit hineinnehmen. Aber bei Aischylos und Sophokles finden wir die πληγῇ in Verbindung mit dem Gott (Agamemnon 367, Aias 137).

sondern etwas Stetiges. Ihre Zeitigung hat den Charakter der Stetigkeit, in der eine ἀλλοίωσις enthalten ist.

FINK: Die Bewegung des Lebens in der Natur ist aber sowohl eine steigende als eine fallende. Der erste Teil ist eine ansteigende bis zur ἀκμῆ, der zweite Teil eine fallende.

HEIDEGGER: Verstehen Sie die Frucht schon als einen Abstieg?

FINK: Das Leben der Lebewesen bildet einen steigenden und fallenden Bogen. Auch das menschliche Leben ist in seinen aufeinander folgenden Lebensaltern eine stetige, aber gewölbte Bewegung.

HEIDEGGER: Das Alter entspricht der Frucht im Sinne eines Reifwerdens, das ich nicht als ein Absteigen, sondern als eine Art des Sicherfüllens verstehe. Wenn mit den Horen die Zeit ins Spiel kommt, dann müssen wir die gerechnete Zeit weglassen. Wir müssen aus anderen Phänomenen zu verstehen versuchen, was hier Zeit meint. Wir dürfen auch nicht den Zeitinhalt von der Zeitform trennen. Zur Zeit gehört der Charakter des Bringens. Wir sagen auch in unserer Sprache: die Zeit bringt mit sich bzw. die Zeit wird es bringen. Solange wir die Zeit als bloßes Nacheinander verstehen, hat das Bringen keinen Platz.

FINK: Um ein Verständnis für den Zeitigungscharakter der Horen zu gewinnen, müssen wir absehen von der homogenen Zeit, die als Linie und bloßes Nacheinander vorgestellt und in der vom Zeitinhalt abstrahiert wird. Eine solche Abstraktion ist bei den Horen unmöglich.

HEIDEGGER: Das Fragment 100 stellt uns vor verschiedene Fragen: wieweit man die Horen mit den πάντα zusammennehmen darf, wie die Zeit, wenn man hier von ihr sprechen will, gedacht werden muß, zumal, wenn man von ihr sagt, daß sie bringt. Wir müssen uns sachlich darüber klar werden, in welchem Sinne die Zeit bringt.

HEIDEGGER: Kann man überhaupt von einem philosophischen Sinn sprechen?

FINK: Sicherlich dürfen wir nicht von der Bedeutung der Sprüche Heraklits sprechen. Da wir die Sprache der Metaphysik hinter uns haben, müssen wir versuchen, die Verführung, die in den ausgearbeiteten Denkbahnen der Metaphysik liegt, zu vermeiden. Um nun die Weise unseres Vorgehens zu zeigen, gehen wir noch einmal auf das Fragment 11 ein. Es lautet übersetzt: Alles Kriechende wird mit dem Schlag zur Weide getrieben bzw. gehütet. Damit ist ein Bild genannt, das wir aus der phänomenalen Umwelt kennen und das wir uns leicht vergegenwärtigen können. In einer ländlichen Gegend oder in einem Agrarstaat wird Vieh mit dem Geißelschlag zur Weide getrieben. Wir können dann πᾶν ἔρπετόν als Weidetiere lesen. Das von Heraklit benannte Bild besagt, daß die Weidetiere vom Hirten mit dem Geißelschlag auf die Weide getrieben werden, und zwar so, daß sie von Zeit zu Zeit die Weidegründe wechseln.

HEIDEGGER: Das Hüten ist sowohl ein Treiben als auch ein Leiten.

FINK: Die für unsere Auslegung des νέμεται bedeutsamen Sinnmomente sind das Treiben und das Leiten. Wenn wir nun in νέμεται auch die Νέμεσις hören als die Macht, die zuteilt und schicksalhaft bestimmt, dann haben wir bereits schon das unmittelbare Phänomen des Hüten verlassen und den nichtsinnlichen Bereich denkend betreten. Verstehen wir νέμεται nicht mehr als das Treiben und Leiten des Hirten im Sinne des Zuteilens des Zugehörigen an die jeweiligen Weidetiere, sondern als ein zuteilendes und verteilendes Durchwalten, dann legt sich die Frage nahe, ob das, was im Fragment im Kleinen gesagt ist, nicht auch im Großen gesagt werden kann. Als unverfänglichster Ausdruck legt sich vielleicht das Mikro- und Makrokosmosverhältnis nahe. Die gedankliche Umsetzung phänomenaler Strukturen in eine andere Dimension bringt aber zugleich auch eine Verwandlung der Strukturen mit sich, von denen wir zunächst ausgehen.

Metapher

HEIDEGGER: Doch schließt die gedankliche Umsetzung eine bestimmte Art des Denkens ein, von der wir noch nicht wissen, wie sie aussieht.

FINK: Wenn ich von der gedanklichen Umsetzung in eine andere Dimension spreche, so ist das zunächst nur ein Versuch, die Art unseres Vorgehens zu umschreiben, weil wir noch nicht wissen, was es bedeutet, in eine andere Dimension überzugehen. Wenn wir in diesem Zusammenhang von einer Analogie sprechen wollen, dann müssen wir sie in einer bestimmten Weise denken. In dieser Analogie ist uns dann nur eine Seite, nämlich die phänomenale, gegeben. Indem wir bestimmte phänomenale Strukturen selektiv festhalten, übersetzen wir sie in einem abenteuerlichen Versuch ins Große. Im Fragment 11 übersetzen wir die Art und Weise, wie die Herde mit dem Schlag geweidet wird, ins Große der Gesamtwirklichkeit, in der ein hütendes und zuteilendes Durchwalten der Dinge und Elemente geschieht. Die Vergrößerung von einem besonderen Einzelphänomen in das Ganze wäre vielleicht eine Form, unter der wir die Weise unseres Versuchs, mit Heraklit mitzudenken, ansprechen könnten.

HEIDEGGER: Diese Formulierung Ihres Vorgehens halte ich für gefährlich. Vielleicht können wir sagen, daß Heraklit nicht etwa vom Kleinen her das Große, sondern umgekehrt vom Großen her das Kleine sieht. Wir müssen unterscheiden einmal unseren Versuch, den Fragmenten Heraklits nachzudenken, und zum anderen die Art, wie Heraklit selbst gedacht hat.

FINK: Heraklit kann aber auch nur das, was er groß denkt, klein sagen.

HEIDEGGER: Mit dem Denken und Sagen hat es seine besondere Schwierigkeit. Handelt es sich dabei um zwei verschiedene Sachen? Ist das Sagen nur der Ausdruck des Denkens?

FINK: Die Unterscheidung zwischen dem inneren Denken und der Verlautbarung des Denkens in der Sprache ist eine Vor-

stellung, die wir aus der Philosophiegeschichte haben. Es gibt die Auffassung, daß das philosophische Denken gar nicht alles sagen kann, was es denkt, so daß es in gewisser Weise hinter dem sprachlichen Ausdruck zurückbleibt. Die tiefsten Gedanken sind dann ein *ἄρρητον*. Dieses Modell trifft nicht auf Heraklit zu. Seine Sprüche sind kein hierophantisches, versagendes Sprechen von dem sprachlich unbezwingbaren Geheimnis. Heraklit kennt nicht den Gegensatz des sprachlich Eröffneten und des undurchdringlichen Geheimnisses, das gedacht wird als *refugium* bzw. *asylum ignorantiae*. Etwas anderes ist es, wenn wir das Geheimnis in einer ganz anderen Weise denken. Heraklit spricht in einer Sprache, die die ganze Differenz des inneren Denkens und des äußeren Sagens nicht kennt.

HEIDEGGER: Wie aber verhält es sich mit dem Denken und Sagen? Auch für Heraklit werden wir sagen müssen, daß zum Sagen immer sein Ungesagtes gehört und nicht das Unsagbare. Das Ungesagte ist aber kein Mangel und keine Barriere für das Sagen.

FINK: Bei Heraklit müssen wir immer das mehrdimensionale Sprechen in den Blick nehmen, das wir nicht auf eine Dimension festlegen können. Im *πᾶν ἐρπετόν* sind zunächst von der unmittelbaren Aussage her gesehen nur die Weidetiere in ihrer Bewegungsart genannt. Nun haben wir aber das *πᾶν ἐρπετόν* zu lesen und damit zu interpretieren versucht als *πάντα ὡς ἐρπετά* und *πληγῇ* auf den Blitzschlag bezogen. Darin hat der Absprung in den nichtphänomenalen Bereich bestanden. Gemessen an der ungeheuerlichen, plötzlichen Bewegung des Blitzes hat alles, was unter dem Blitz in seinem Lichtschein steht und in sein Gepräge gebracht ist, den Charakter einer tierischen, d.h. langsamen Bewegung. Es ist aber zu fragen, ob es sich um zwei Ebenen handelt, so daß wir sagen können: wie im sinnlichen Bereich die Tierherden durch den Geißelschlag geweidet werden, so werden im Ganzen alle Dinge durch den Blitz gesteuert. Ich möchte meinen, daß wir diese beiden Ebenen nicht so scharf

der Erde ist, obwohl die Erde gerade ein ausgezeichnetes Symbol ist für die Dimension der ursprünglicheren Nacht. Hegel spricht von der Erde als dem elementarischen Individuum, in das der Tote zurückgeht. Die Dimension der ursprünglicheren Nacht wird durch den Tod angezeigt. Sie ist das Totenreich, das aber kein Land ist und keine Ausdehnung hat, das Niemandsland,

HEIDEGGER: das nicht durchmessen werden kann und also auch keine Dimension ist. Die Schwierigkeit liegt darin, den durch den Tod angezeigten Bereich anzusprechen.

FINK: Die Sprache ist in ihrer Artikulation vielleicht beheimatet in dem Bereich, der selber artikuliert ist, in dem Bereich der Sonne, in welchem das eine vom anderen getrennt und gegeneinander abgehoben ist und das Einzelne bestimmte Umrisse hat. Wenn wir nun aber das $\xi\nu$ nicht nur im Sinne der Dimension des Offenen, der Helle des Blitzes und der in ihr befindlichen $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ verstehen, sondern auch als die ursprünglichere Nacht, als das Gebirg des Seins, das keine Landschaft ist, keinen Namen hat und unsäglich ist — wenn auch nicht im Sinne einer Sprachgrenze —, dann müssen wir im $\xi\nu$ neben der Dimension des Sonnenbereiches auch eine zweite Dimension in den Blick nehmen, in die die Dimension der Helle eingebettet ist und auf die der Tod hinzeigt. Doch ist das, worauf der Tod hinzeigt, ein Bereich, den keiner zu Lebzeiten ausmachen kann. Je mehr Fragmente wir lesen, desto mehr häufen sich für uns die Fragezeichen.

HEIDEGGER: Im Zusammenhang dessen, was über die Sprache gesagt worden ist, möchte ich hinweisen auf den Vortrag „Sprache als Rhythmus“ von Thrasybulos Georgiades, den er innerhalb der Vortragsreihe „Die Sprache“ der Bayerischen Akademie der Schönen Künste und der Akademie der Künste in Berlin gehalten hat, sowie auf sein Buch „Musik und Rhythmus bei den Griechen“. In beiden Arbeiten hat er Großartiges

über die Sprache gesagt. Unter anderem stellt er die Frage nach dem Rhythmus und zeigt, daß ῥυσμός nichts zu tun hat mit ῥέω (fließen), sondern als Gepräge zu verstehen ist. Im Rückgriff auf Werner Jäger beruft er sich dabei auf einen Vers des Archilochos-Fragments 67a, wo der ῥυσμός diese Bedeutung hat. Der Vers lautet: γίγνωσκε δ' οἶος ῥυσμός ἀνθρώπους ἔχει, erkenne, welcher Rhythmus die Menschen hält. Außerdem führt er eine Stelle aus Aischylos' „Prometheus“ an, auf die ebenfalls Werner Jäger schon hingewiesen hatte und in der ῥυσμός bzw. ῥυθμίζω dieselbe Bedeutung wie im Archilochos-Fragment hat: ὦδ' ἐρρύθμισμαι (Prom. 241). Hier sagt Prometheus von sich selbst: in diesem Rhythmus bin ich festgebannt. Er, der in dem Eisengeflecht seiner Fesseln regungslos festgehalten ist, ist an den Felsen rhythmisiert, d.h. gefügt. Georgiades weist darauf hin, daß nicht die Menschen den Rhythmus machen, sondern daß für die Griechen der ῥυθμός das Substrat der Sprache ist, der Sprache, die auf uns zukommt. In dieser Richtung versteht Georgiades die archaische Sprache. Wir müssen also die alte Sprache bis ins 5. Jahrhundert hinein im Blick haben, um Heraklit annähernd zu verstehen. Diese Sprache kennt keine Sätze,

FINK: die eine bestimmte Bedeutung haben.

HEIDEGGER: In den Sätzen der archaischen Sprache spricht die Sache und nicht die Bedeutung.

FINK: Wir haben unsere Auslegung Heraklits begonnen mit dem Blitzfragment, sind von dort aus zum Fragment 11 übergegangen, in dem gesagt wird, daß alles Kriechende mit dem Schlag gehütet wird, wobei wir den Schlag mit dem Blitzschlag in Verbindung gebracht haben, und haben dann anschließend die Sonnen- und die Tag-Nacht-Fragmente in den Blick genommen. Hier war es vor allem der dreifache Sinn von μέτρα, der Bezug von Sonne und Zeit und die Eingebettetheit des Sonnenbereiches in eine ursprüngliche Nacht. Die Grenzen zwischen

FINK: Es läge dann nur im $\alpha\epsilon\lambda$, in der Ewigkeit der Welt ein gewisses philosophisches Element.

HEIDEGGER: Sie sagen das aber unter der Voraussetzung, daß Heraklit ein Philosoph ist. Philosophen jedoch gab es zur Zeit Heraklits noch nicht.

- 75 Heraklit -
Solon -

FINK: Wohl ist Heraklit kein Philosoph, aber er ist doch ein $\phi\lambda\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\omicron\phi\omicron\upsilon$, ein Freund des $\sigma\omicron\phi\omicron\nu$.

HEIDEGGER: Das bedeutet also, daß Sie Heraklit nicht metaphysisch interpretieren. Gegenüber der naiven Lesart verlangen Sie eine philosophische, die noch nicht metaphysisch ist. Aus welcher hermeneutischen Position probieren Sie das?

FINK: Es macht mich stutzig, daß das $\pi\upsilon\rho\ \alpha\epsilon\lambda\zeta\omega\nu$ als Wesensprädikation des $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ angesprochen werden soll, während der $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ als Fügung der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ auf Grund der bisherigen Fragmente, in denen die $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ das vom Blitz Gesteuerte und im Lichtschein des "Ἥλιος Stehende sind, nicht selbst das Feuer sein kann, sondern das Werk des Feuers ist. Im Vordersatz wird gesagt, daß dieser $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ weder von einem der Götter noch der Menschen zum Vorschein gebracht ist. Wir müssen zunächst verwundert fragen, inwiefern überhaupt gesagt werden kann, daß keiner der Menschen die Gesamtordnung der Dinge hervorgebracht hat. Diese Verneinung ist nur deshalb möglich, weil die Menschen durch eine poetische Macht ausgezeichnet sind. Zunächst aber klingt diese Abwehr paradox, weil doch keiner so leicht auf den Gedanken käme zu sagen, daß einer der Menschen die Gesamtordnung der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ hervorgebracht hat. Die Menschen bringen nicht den $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ im Sinne der Gesamtfügung der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ hervor, wohl aber den $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ im Sinne der $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$, während die Götter den $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ im Sinne des Weltregiments hervorbringen, wenn auch in begrenzter Weise, sofern sie nicht in die Macht der Μοῖρα eingreifen können. Menschen und Götter sind poetisch, weil sie in einer ausgezeichneten

TEILNEHMER: Ich sehe die Schwierigkeit darin, daß einerseits τὰ πάντα die Totalität bilden, daß andererseits τὰ πάντα in einem Bezug zu etwas anderem stehen sollen, was nicht in die Totalität gehört.

HEIDEGGER: Sie wollen sagen, mit der Totalität haben wir doch alles, mit ihr sind wir am Ende des Denkens. Andererseits ist von einer Mannigfaltigkeit die Rede, die über die Totalität hinausgeht. Wenn τὰ πάντα die Totalität der ὄντα, das Seiende im Ganzen sind, gibt es dann noch etwas darüber hinaus?

TEILNEHMER: Obwohl Sie gesagt haben, daß das Wort „Sein“ eingeklammert werden soll, können wir nicht umhin, das Sein jetzt als das zu benennen, was es über das Seiende im Ganzen hinaus gibt.

HEIDEGGER: Bisher war vom Sein noch nicht die Rede. Das Sein ist etwas, was nicht ein Seiendes ist und nicht zum Seienden gehört. Die schwierigere Lesart besteht darin, daß wir die Fragmente nicht ontisch lesen, so wie wir die Zeitung lesen, daß es sich beim Lesen der Fragmente nicht um Dinge handelt, die einfach eingehen, sondern daß es hier offenbar um eine Denkweise geht, die sich auf etwas einläßt, was im direkten Vorstellen und Meinen nicht zugänglich ist: das ist der eigentliche Hintergrund. Eine andere Schwierigkeit ist die folgende. Die Art des Denkens, das das Seiende im Ganzen hinsichtlich seines Bezugs zum Sein denkt, ist die Denkweise der Metaphysik. Nun sagten wir aber in der letzten Seminarübung, daß Heraklit noch nicht metaphysisch denkt, während wir nicht mehr metaphysisch zu denken versuchen. Hat nun das „noch-nicht-metaphysisch“ gar keinen Bezug zur Metaphysik? Man könnte meinen, das „noch-nicht“ sei von dem Folgenden, der Metaphysik, abgeschnitten. Es könnte aber auch ein „schon“, eine gewisse Vorbereitung sein, die nur wir so sehen und sehen müssen, während Heraklit sie nicht sehen konnte. Wie aber verhält es sich mit dem „nicht-mehr-metaphysisch“?

TEILNEHMER: Diese Kennzeichnung für unser Denken ist vorläufig unumgänglich, weil die Geschichte der Metaphysik, aus der wir herkommen, nicht von uns einfach abgetan werden kann. Was dagegen das „noch-nicht-metaphysisch“ anbetrifft, so ist mit dieser Charakterisierung vielleicht schon zu viel gesagt.

HEIDEGGER: Wenn Heraklit nicht sagen konnte, daß sein Denken noch nicht metaphysisch ist, weil er noch nicht auf die kommende Metaphysik vorausschauen konnte, so müssen wir von uns selbst sagen, daß wir nicht mehr metaphysisch zu denken versuchen, und zwar deshalb, weil wir aus der Metaphysik herkommen.

TEILNEHMER: Im „nicht-mehr“ liegt eine Zweideutigkeit: einmal kann es im Sinne einer äußerlich-zeitlichen Bestimmung aufgefaßt werden. Dann besagt es, daß die Metaphysik hinter uns liegt. Zum anderen kann es aber auch so verstanden werden, daß die Bezogenheit auf die Metaphysik erhalten bleibt, wenn auch nicht in der Weise einer metaphysischen Gegenposition innerhalb der Metaphysik.

HEIDEGGER: Sie wollen sagen, „nicht-mehr-metaphysisch“ bedeutet nicht, daß wir die Metaphysik verabschiedet hätten, sondern besagt, daß sie uns immer noch anhängt, daß wir sie nicht loswerden. Wo wird innerhalb der abendländischen Philosophie das Verhältnis der Epochen zueinander in der entschiedensten Weise gedacht?

TEILNEHMER: Bei Hegel.

HEIDEGGER: Wenn wir sagen, wir versuchen nicht mehr metaphysisch zu denken, bleiben aber dennoch auf die Metaphysik bezogen, dann könnten wir dieses Verhältnis Hegelisch gesprochen als Aufhebung der Metaphysik bezeichnen. Ob sie einmal wiedererscheinen wird, weiß keiner von uns. Jedenfalls ist das „nicht-mehr-metaphysisch“ schwieriger als das „noch-

HEIDEGGER: Wie wird von Hegel die Substanz gedacht? Wenn ich sage: das Haus ist groß bzw. hoch, wie ist dann die Art des Denkens, das nur die Substanz denkt, zu charakterisieren? Was ist hier nicht gedacht?

TEILNEHMER: Die Bewegung zwischen dem Haus und dem Hochsein.

HEIDEGGER: Dafür haben die Griechen, die nach Hegel nur die Substanz, das *ὑποκείμενον* denken, die Kategorien.

TEILNEHMER: Die Bewegung kann nur in den Blick kommen, wenn noch ein anderes Zugrundeliegendes hinzukommt, das Subjekt.

HEIDEGGER: Wenn gesagt wird: das Haus ist hoch, was ist darin nicht gedacht?

TEILNEHMER: Der Denkende.

HEIDEGGER: Also was für ein Denken ist dasjenige, das geradezu auf das *ὑποκείμενον* und nicht auf das Subjekt hin blickt?

TEILNEHMER: Ich scheue mich, die abgegriffenen Worte zu nennen.

HEIDEGGER: In der Philosophie ist kein Wort und kein Begriff abgegriffen. Wir müssen die Begriffe jeden Tag neu denken. — Wir haben etwa die Aussage: dieses Glas hier ist gefüllt. Damit ist etwas über das Vorliegende ausgesagt, nicht aber ist die Beziehung zu einem Ich gedacht. Wenn diese Beziehung ins Thema kommt für das Denken, für das Ich, dann wird das Vorliegende zu einem Entgegenliegenden, d. h. zu einem Objekt. Im Griechischen gibt es keine Objekte. Was heißt Objekt im Mittelalter? Was heißt es wortwörtlich?

TEILNEHMER: Das Entgegengeworfene.

HEIDEGGER: Das Objekt ist das Entgegengeworfene für wen? Können Sie sich das Glas entgegenwerfen? Wie kann ich mir etwas entgegenwerfen, ohne daß etwas passiert? Was heißt im Mittelalter subiectum? Was bedeutet es wortwörtlich?

TEILNEHMER: Das Daruntergeworfene.

HEIDEGGER: Für das mittelalterliche Denken ist das Glas ein subiectum, das die Übersetzung von *ὑποκείμενον* ist. Obiectum meint im Mittelalter dagegen nur das Vorgestellte. Ein goldener Berg ist ein Objekt. Dort ist also das Objekt das, was gerade nicht objektiv ist. Es ist das Subjektive. Ich hatte gefragt, wie die Griechen nach Hegels Interpretation denken. Wir haben gesagt, daß in ihrem Denken der Bezug zum Subjekt nicht ins Thema kommt. Aber die Griechen waren doch Denkende? Für Hegel jedoch war ihr Denken ein Zugewandtsein dem Vor- und Zugrundeliegenden, was er das Denken des Unmittelbaren nennt. Das Unmittelbare ist das, zwischen dem nichts dazwischenkommt. Hegel charakterisiert das ganze griechische Denken als Stufe der Unmittelbarkeit. Erst mit Descartes betritt für ihn die Philosophie festes Land durch den Ansatz beim Ich.

TEILNEHMER: Hegel sieht aber auch schon bei Sokrates eine Zäsur, eine Wendung zur Subjektivität, was mit der Sittlichkeit zusammenhängt, sofern diese zur Moralität wird.

HEIDEGGER: Daß Hegel bei Sokrates eine Zäsur sieht, hat noch einen einfacheren Grund. Wenn er das griechische Denken insgesamt als Stufe der Unmittelbarkeit charakterisiert, so nivelliert er nicht die inneren Unterschiede, etwa den zwischen Anaxagoras und Aristoteles. Innerhalb der Stufe der Unmittelbarkeit sieht er eine Gliederung, die er wiederum mit demselben dreifachen Schema Unmittelbarkeit — Vermittlung — Einheit begreift. Dabei gebraucht er kein willkürliches Schema, sondern

er denkt aus dem, was für ihn die Wahrheit im Sinne der absoluten Gewißheit des absoluten Geistes ist. So leicht ist jedoch die Einordnung der Metaphysik und des griechischen Denkens für uns nicht, weil die Frage nach der Bestimmung des griechischen Denkens etwas ist, was wir erst zur Frage machen und als Frage wecken müssen. — Aus der vorletzten Seminarsitzung ist die Frage, was spekulativ bei Hegel heißt, noch unbeantwortet geblieben.

TEILNEHMER: Spekulation meint für Hegel die Anschauung der ewigen Wahrheit.

HEIDEGGER: Diese Antwort ist zu allgemein und stimmt nur ungefähr. Bei solchen schulmäßigen Fragen greift man nicht zum Index, sondern zur Enzyklopädie. Dort ist das Spekulative eine Bestimmung des Logischen. Wieviel Bestimmungen gibt es und welches sind die übrigen?

TEILNEHMER: Im ganzen gibt es drei Bestimmungen des Logischen, die den drei genannten Bestimmungen des Unmittelbaren, des Vermittelten und der Einheit entsprechen.

HEIDEGGER: Sind die drei Bestimmungen des Logischen drei Sachen nebeneinander? Offenbar nicht. Das erste Moment, das der Unmittelbarkeit entspricht, ist das Abstrakte. Was heißt bei Hegel abstrakt?

TEILNEHMER: Das Getrennte und Isolierte.

HEIDEGGER: Besser: das Denken der Einseitigkeit, das nur nach einer Seite hin denkt. Eigentümlich ist, daß das Unmittelbare das Abstrakte sein soll, während es für uns doch eher das Konkrete ist. Hegel nennt aber das Unmittelbare das Abstrakte insofern, als ich nur nach der Seite des Gegebenen und nicht nach der Seite des Ich sehe. Das zweite Moment des Logischen ist das Dialektische, das dritte das Spekulative. Die Hegelsche

auch kein bloßes Beleuchten ist. In diesem Zusammenhang haben Sie einmal darauf hingewiesen, daß sich in Husserls Begriff der Konstitution eine ähnliche Verlegenheit verbirgt.

FINK: Das Problem der Konstitution in Husserls Phänomenologie hat seinen Ort im Subjekt-Objekt-Bezug. Das Gewahren der Einheit eines Gegenstandes in der Mannigfalt der Gegebenheitsweisen konstituiert im Zusammenspiel der Aspekte den Gegenstand. Mit dem Begriff der Konstitution versucht Husserl zunächst einmal, einen massiven Realismus und Idealismus zu vermeiden. Der massive Realismus ist die Auffassung, daß das Gewahren nur ein bewußtseinsmäßiges Auffassen von solchem ist, was vom Bewußtsein unabhängig ist. Demgegenüber vertritt der massive Idealismus die Auffassung, daß das Subjekt die Dinge macht. Bei Husserl stellt sich immer das Verlegenheitsproblem ein, einen Begriff zu finden, der kein Herstellen, keine Kreation und auch kein bloßes Vorstellen meint. Die neuzeitliche Philosophie denkt im Unterschied zur antiken Philosophie das Erscheinen nicht so sehr vom Hervorgang des Seienden in das Offene des allgemeinen Anwesens, sondern als Gegenstandwerden und Sichpräsentieren für ein Subjekt. Im allgemeinen Erscheinungsbegriff jedoch gehört das Sichpräsentieren zu jedem Seienden. Aber jedes Seiende präsentiert sich allem Seienden und unter anderem auch dem Seienden, das durch Erkenntnis charakterisiert ist. Die Präsentation ist dann ein Zusammenstoßen des Seienden untereinander oder ein Vorstellen des Seienden durch den Vorstellenden, das aber nicht mit den Kategorien der Attraktion und Repulsion verstanden werden kann.

HEIDEGGER: Eine andere Weise, das Vorstellen auszulegen, geschieht im Hinblick auf die Rezeptivität und Spontaneität.

FINK: Kant spricht von der Rezeptivität in bezug auf die sinnlichen Daten und in gewisser Weise auch auf die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit. Die Spontaneität beruht auf den kategorialen Synthesen der transzendentalen Apperzeption.

HEIDEGGER: Welches Moment sehen Sie nun in Husserls Konstitutionslehre?

FINK: Husserl meint in seinem Begriff der Konstitution weder das Machen noch das bloße Gewahren von bewußtseinsunabhängigen Dingen. Die positive Charakterisierung des Konstitutionsbegriffs bleibt jedoch schwierig. Wenn Husserl hinter den Unterschied des Machens und des bloßen Gewahrens zurückzudenken strebt, so hält sich dieses Problem in der Erkenntnisbahn, d. h. im Verhältnis des Subjekts zu einem Seienden, das von vornherein schon als Gegenstand angesetzt ist. Die Vorfrage ist aber, ob zum Sein des Seienden

HEIDEGGER: die Gegenständlichkeit notwendig gehört,

FINK: oder ob sie erst in der neuzeitlichen Philosophie zu einer universellen Betrachtungsweise des Seienden wird, mit der eine andere, ursprünglichere verdeckt wird.

HEIDEGGER: Aus dieser Besinnung ergibt sich für uns erneut, daß wir Heraklit nicht vom Späteren her interpretieren dürfen.

FINK: Alle Begriffe, die in der Streitdiskussion um den Realismus und Idealismus auftauchen, sind unzureichend, um das Vorschein, das Zum-Vorschein-kommen des Seienden zu charakterisieren. Es erscheint mir als glücklicher, vom Vorschein als vom Aufscheinen zu sprechen. Denn beim Aufscheinen sind wir leicht von der Vorstellung geleitet, als ob das Seiende schon wäre und nachträglich beleuchtet würde. Die ἀλήθεια wäre dann nur ein Herauslocken des schon Seienden in ein Licht. Aber das Licht als ἀλήθεια und Feuer ist in einem uns noch unbekanntem Sinne produktiv. Wir wissen nur soviel, daß die „Produktivität“ des Feuers weder ein Machen noch ein generatives Hervorbringen noch ein ohnmächtiges Belichten ist.

FINK: Wir können einmal den Versuch machen anzugeben, was es alles gibt. Seiendes ist nicht etwa nur die Natur und ihre Dinge. Wir können bei der Aufzählung beginnen mit den Elementen: Meer, Erde, Himmel.

HEIDEGGER: Seiendes sind auch die Götter.

FINK: Damit nennen Sie aber schon Seiendes, das unphänomenal ist. Bleiben wir zunächst beim phänomenalen Seienden. Nach den Elementen können wir die aus ihnen gemischten Dinge nennen. Aber es gibt nicht nur Naturdinge, sondern auch artifizielle Dinge, die wir nicht in der Natur vorfinden und für die es in der Natur auch keine Muster gibt. Der Mensch ist teilhaft hervorbringend. Der Mensch erzeugt den Menschen, sagt Aristoteles. Das bedeutet, er hat Teil an der kreativen Macht der Natur. Er bringt außerdem künstliche Gegenstände hervor. Ob die Aristotelische Analyse des in der τέχνη hergestellten Dinges mit Hilfe des Schemas von den vier Gründen eine zureichende Bestimmung des Artefakts ist, ist ein offenes Problem. Es ist fraglich, ob die künstlichen Dinge den Charakter des Beliebigen haben, oder ob sie notwendige Dinge sind. Sie haben einmal gefragt, ob es Schuhe gibt, weil es Schuster gibt oder weil die Schuhe nötig sind. Zum menschlichen Dasein gehört solches Seiendes, das mit der Seinsweise des Daseins verbunden ist, und das sind die notwendigen Dinge. Neben diesen gibt es auch luxurierte Dinge. Zum Seienden gehören auch die politischen Ordnungen, wie Staaten, Städte, Siedlungen, Rechtssatzungen, aber auch die Idole und Ideale. Dieser rohe Überblick nennt eine Vielzahl von Seiendem. Wir wissen aber nicht sogleich, worin all das Genannte in dem Grundzug zu sein übereinkommt und was es dennoch zu Verschiedenem macht. Aber ein noch so vollständiger Überblick über alles das, was ist, würde niemals dazu führen, mit oder neben den τὰ πάντα das ἓν zu entdecken, sondern um das ἓν in seinem einzigartigen Charakter im Unterschied zu den τὰ πάντα zu verstehen, kommt es auf eine τροπή unseres Geistes an.

HEIDEGGER: Wenn wir von τὰ πάντα sprechen, supponieren wir dann von vornherein τὰ ὄντα, oder besteht zwischen beidem ein Unterschied?

FINK: Das Seiendsein denken wir, wenn von τὰ πάντα die Rede ist, in unausdrücklicher Weise. Wird das Seiendsein eigens genannt, werden die τὰ πάντα als ὄντα bezeichnet, dann kann das bedeuten, daß sie im Horizont der Fragwürdigkeit stehen, ob sie wirkliches oder nur vermeintes Seiendes sind. Bilder etwa, die von der εἰκασία vernommen werden, sind auch Seiendes, aber sie sind nicht das, was sie darstellen. Innerhalb der Dinge gibt es Grade des Seiendseins. Es gibt die Möglichkeiten des Scheins von Dingen, die anderes zeigen als sie selbst sind, ohne daß dieser Schein von der subjektiven Täuschung her gesehen werden muß. Ein solches Phänomen des Scheins ist z. B. auch der Spiegelglanz auf dem Wasser. Aber die Seinsweise des Spiegelglanzes zu beschreiben, ist nicht leicht. Wenn τὰ πάντα als ὄντα bezeichnet werden, so kann das einmal in dem Sinne gemeint sein, daß sie sich in ihrem Wirklichsein ausgewiesen haben, und zum anderen kann es auch so gemeint sein, daß das Seiendsein ausdrücklich genannt werden soll.

HEIDEGGER: Mir scheint, daß sich dahinter noch eine andere Frage verbirgt: sind die πάντα τὰ πάντα, sofern sie ὄντα sind, oder sind die ὄντα ὄντα, sofern sie τὰ πάντα sind?

FINK: Damit ist eine entscheidende Frage genannt, in der zwei Wege des philosophischen Denkens angezeigt sind. Wenn wir die ὄντα von den τὰ πάντα her denken, bewegen wir uns in einem ausdrücklichen Weltverhältnis, ohne jedoch die Welt schon zu denken. Verstehen wir aber die τὰ πάντα von den ὄντα her, bewegen wir uns in einem Seinsverständnis und denken es auf die Ganzheit hin. Zwei mögliche Ansätze des Denkens sind damit in den Blick genommen.

HEIDEGGER: Sie berührten das Problem des Spiegelglanzes und des damit zusammenhängenden Scheins. Ein anderes Problem,

mit dem ich bisher noch nicht ins reine gekommen bin, ist für mich die Wahrnehmung des Sonnenunterganges und die koperikanischen Wendung. Es ist die Frage, ob der Sonnenuntergang eine notwendige Vorstellung ist oder ob ein Sehen möglich ist, für das die Sonne nicht untergeht.

FINK: Die Wahrnehmung des Sonnenunterganges ist das Recht der naiv erlebten Welt gegenüber der wissenschaftlichen Interpretation der Welt. Durch die Bildung und das indirekte Wissen kann der Mensch dazu kommen, daß er nicht mehr sieht, was ihm vor Augen liegt, daß er z. B. den Sonnenuntergang nicht mehr als das sieht, was sich seinem Blick unmittelbar darbietet, sondern nur noch in der Sichtweise der wissenschaftlichen Erklärung.

HEIDEGGER: Auf Grund der szientifischen Welt-Interpretation verschwindet die Wahrheit der unmittelbaren Welterfahrung.

FINK: In der früheren Welt etwa vor 200 Jahren war das Leben noch in der Nähe zentriert. Die Informationen des damaligen Lebens stammten aus der nahen Welt. Das hat sich heute im Zeitalter der weltweiten Nachrichtenübermittlung grundlegend geändert. Hans Freyer beschreibt in seinem Buch „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“ die technische Welt als eine Umwelt von Surrogaten. Für ihn ist die szientifische Kenntnis der Umwelt ein Surrogat. Ich halte diese Beschreibung für einen unangemessenen Aspekt, weil inzwischen die technischen Dinge zu neuen Erlebnisquellen für den Menschen geworden sind. Heute existiert der Mensch in der Omnipräsenz der gesamten Nachrichten des Erdballs. Die Welt ist heute nicht mehr gegliedert in Nahzonen, fernere und noch fernere Zonen, sondern die einst so gegliederte Welt wird heute durch die Technik überdeckt, die durch ihr ausgebildetes Nachrichtenwesen es ermöglicht, in der Omnipräsenz aller Informationen zu leben.

HEIDEGGER: Es ist schwer zu fassen, wie die in Nah- und Fernzonen gegliederte Welt durch die technische Umwelt überdeckt wird. Für mich liegt hier ein Bruch vor.

HEIDEGGER: Gibt es die Feuerhelle ohne das Licht des Helios?

FINK: Nein, sondern die vom Menschen entworfene Feuerhelle ist von der Sonnenhelle abkünftig.

HEIDEGGER: Wir müssen also betonen, daß das Kerzenlicht für sich nicht etwas zeigt und daß der Mensch nicht für sich allein ein Sehender ist. Das Kerzenlicht zeigt nur etwas, und der Mensch sieht das im Lichtschein der Kerze Sichzeigende nur insofern, als er immer schon im Gelichteten steht. Die Offenheit für das Licht überhaupt ist die Bedingung dafür, daß er im Kerzenschein etwas sieht.

FINK: Der Kerzenschein ist ein insulares Licht in der Nacht, so daß wir unterscheiden zwischen der Helle und dem Dunkel. Die Helle des Kerzenlichts verläuft sich im Dunkel, während die Helios-Helle nicht mehr erfahren wird als Helle in der Nacht. Die Sonnenhelle überhaupt ermöglicht und trägt das menschliche Sehen und das sehend Sichverhaltenkönnen zum Sichzeigenden. In der Helle, die der Mensch hervorbringt in dem von ihm gezündeten Lichtschein, ergibt sich ein Verhältnis des vernehmenden Menschen zur vernommenen Sache in seiner Umgebung, die den Charakter der Abständigkeit hat. Das Sehen ist ein abständiges Sein bei den Dingen. Als Fernsinn bedarf es einer optimalen Nähe des Gesehenen. Es besteht eine konstitutive Ferne zwischen dem Sehen und Gesehenen in der Einheit des überwölbenden Lichts, das beleuchtet und sehend macht.

HEIDEGGER: Hier können wir das Fragment 55 beiziehen: *δῶν ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμῶ.*

FINK: *ὄψις* und *ἀκοή*, Gesicht und Gehör sind beides Fernsinne. Der eine ist ein Verhältnis zum Lichtraum, der andere ein Verhältnis zum Raum der Laute.

HEIDEGGER: Die Übersetzung von Diels: „Alles, wovon es Gesicht, Gehör, Kunde gibt, das ziehe ich vor“ ist verkehrt,

wenn sie *ὄψις*, *ἀκοή* und *μάθησις* gleichstellt und nicht *ὄψις* und *ἀκοή* als *μάθησις* versteht. Wir müssen daher sagen: Alles, wovon Gesicht und Gehör Kunde gibt, das ziehe ich vor. Was man sehen und hören kann, das gibt Kunde.

FINK: Es handelt sich also um das *μανθάνειν* durch das Sehen und Hören. Jeder andere Sinn gibt auch Kunde. Die Kunde aber, die Gesicht und Gehör geben, wird vorgezogen. Gesicht sowohl als Gehör sind Fernsinne und als solche durch das abständige Verhältnis des Vernehmenden und Vernommenen charakterisiert.

HEIDEGGER: *ὄψις* und *ἀκοή* haben einen Vorzug, was aus dem Fragment 55 zu ersehen ist.

FINK: Das Sehen ist ein Vernehmen in den Sehraum, das Hören ein Vernehmen in den Hörraum. Beim Hören sehen wir nicht so leicht ein *ζυγόν*, das den Hörenden und das Gehörte zusammenspannt, wie das Licht beim Sehen das Auge und das Gesehene zusammenspannt. Und dennoch — so möchte ich meinen — gibt es auch hier so etwas wie ein *ζυγόν*. Man müßte hier den Begriff der ursprünglichen Stille bilden, die das gleiche wie das Licht beim Sehen ist. Jeder Laut bricht die Stille, muß als das die Stille Brechende verstanden werden. Es gibt auch die Stille, in die wir hineinhorchen, ohne etwas Bestimmtes zu hören. Die ursprüngliche Stille ist ein konstitutives, die Ferne des Hörraumes bildendes Element des Hörens.

HEIDEGGER: Vielleicht reicht die Stille noch weiter in Richtung auf die Sammlung und Versammlung.

FINK: Sie denken an das Geläut der Stille.

HEIDEGGER: Ich glaube, daß wir das Fragment 55 als Beleg beiziehen können für Ihre Betonung des Fernsinnes.

FINK: Im Gegensatz zu dem durch die Ferne bestimmten Verhältnis des Vernehmenden zum Vernommenen im Licht bzw.

HEIDEGGER: Wenn Sie ontische Nähe sagen, dann ist in dem, was Sie Nähe nennen, nicht ein geringer Abstand, sondern eine Art von Offenheit gemeint,

FINK: aber eine dämmerhafte, dunkle, herabgesetzte, die keine Geschichte der Begriffe hinter sich hat, zu der wir vielleicht erst kommen müssen. Der Mensch hat seinen Standort zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Offenen der ἀλήθεια und dem Verschlossenen der λήθη. Dennoch müssen wir sagen, daß auch alle Verhaltungen zum dunklen Grunde nur als Verhaltungen zu erfahren sind, wenn ein Rest der Lichtung besteht, weil in der absoluten Nacht nicht nur alle Kühe schwarz sind, sondern auch alles Verstehen getilgt ist.

HEIDEGGER: Der Mensch leibt nur, wenn er lebt. So ist der Leib in Ihrem Sinne zu verstehen. Dabei ist „leben“ im existenzialen Sinne gemeint. Die ontische Nähe bedeutet keine räumliche Nähe zwischen zwei Dingen, sondern eine herabgesetzte Offenheit, also ein ontologisches Moment im Menschen. Und trotzdem sprechen Sie von ontischer Nähe.

FINK: Sie haben, als Sie damals nach Freiburg kamen, in einer Vorlesung gesagt: das Tier ist weltarm. Damals waren Sie unterwegs zur Verwandtschaft des Menschen mit der Natur.

HEIDEGGER: Das Leibphänomen ist das schwierigste Problem. Hierher gehört auch die adaequate Fassung des Sprachlautes. Die Phonetik denkt zu sehr physikalisch, wenn sie φωνή als Stimme nicht in der rechten Weise sieht.

TEILNEHMER: Wittgenstein sagt im Tractatus den erstaunlichen Satz: Die Sprache ist die Verlängerung des Organismus.

FINK: Es fragt sich nur, wie hier „Organismus“ zu verstehen ist, ob biologisch oder in der Weise, daß der Aufenthalt des Menschen inmitten des Seienden durch seine Leiblichkeit wesentlich bestimmt ist.

FINK: Das Sichverschließen meint nicht ein Zugegangensein. Das Anrühren ist hier ein Fassen des Unfaßlichen, ein Anrühren des Unberührbaren. Im Dunkel des Schlafes rührt der Mensch an das Totsein, an eine Möglichkeit seiner selbst. Aber das bedeutet nicht, daß er zum Toten wird. Denn es heißt: ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος.

HEIDEGGER: Das Elend der ganzen Heraklit-Interpretation ist meiner Meinung darin zu sehen, daß das, was wir Fragmente nennen, keine Fragmente sind, sondern Zitate aus einem Text, in den sie nicht hineingehören. Es handelt sich um Zitate aus verschiedenen Textstellen,

FINK: die durch den Kontext nicht erhellt werden.

HEIDEGGER: Herr Fink wird uns jetzt einen Vorblick geben auf den weiteren Gang des Auslegungsversuchs, und ich werde im Anschluß daran einiges über das Bisherige bemerken.

FINK: Ich gehe über zum Fragment 27, das ich auf das Fragment 26 beziehen möchte. Der Text lautet: ἀνθρώπους μένει ἀποθάνοντας ἄσσα ὡς ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν. Diels übersetzt: „Der Menschen wartet, wenn sie gestorben, was sie nicht hoffen noch wähen.“ Wir können in der Auslegung mit der Frage ansetzen, was ἐπιζῶ bzw. ἐπις bedeutet. Die Menschen sind nicht nur auf das unmittelbar Gegenwärtige, auf das, was vorliegt, in ihrem vernehmenden Gewahren bezogen. Sie sind nicht allein angewiesen auf das Beikommen von wahrnehmbaren Umweltdingen, sondern sie sind in der Begegnung von Gegenwärtigem als handelnde Wesen in der Erwartung in die Zukunft vorentworfen. Dieser Vorentwurf geschieht u. a. auch in der Hoffnung. Platon unterscheidet in den Νόμοι (I 644 c 10 - 644 d 1) zwei Formen der ἐπις: Furcht (φόβος) und Zuversicht (θάρος). Die Furcht bestimmt er als Erwartung des Schmerzhaften (φόβος μὲν ἢ πρὸ λύπης ἐπις), die Zuversicht als Erwartung des Gegenteils (θάρος δὲ ἢ πρὸ τοῦ ἐναντίου). Der Mensch verhält

sich zur Zukunft zuversichtlich in der Erwartung der künftigen Freude und fürchtend in der Erwartung des auf ihn zukommenden Bedrohlichen. Darüber hinaus rührt der Mensch nicht nur an den Toten, sondern er verhält sich auch zum Tode. Solange er sich auf die Zukunft vorentwirft, steht er in seinen Verhaltungen im Projekt der Zukunft, die teilweise durch ihn selbst gestaltet und bewältigt, zum großen Teil aber auch durch das Geschick bestimmt wird.

HEIDEGGER: Wie ist das Verhältnis von Erwarten und Hoffen zu bestimmen?

FINK: Ich höre in der Hoffnung die Erwartung von etwas Positivem, in der Furcht dagegen die Erwartung von etwas Negativem. Der einzelne Mensch lebt über die unmittelbare Gegenwart hinaus im Vorgriff auf das Ausstehende in der gestaltbaren Zukunft. So haben etwa die Athener im Vorblick auf den möglichen Ausgang überlegt, ob sie den Krieg mit Sparta beginnen sollen. Dieses Verhältnis zur Zukunft hat der Mensch auch über die Schwelle des Todes hinaus. Er verhält sich nicht nur zur Zukunft seines künftigen Lebens, sondern auch über diese hinaus zu seinem Tode. Alle Menschen versuchen, in Gedanken das Land hinter dem Acheron zu bevölkern und zu besiedeln. Sie gehen mit einer zagenden Hoffnung ihrem Totsein entgegen.

HEIDEGGER: Das Verhältnis von Hoffnung und Erwartung ist mir noch nicht geklärt. Im Hoffen liegt immer ein Rechnen auf etwas, im Erwarten dagegen — vom Wort her gesprochen — die Haltung des Sichfügens.

FINK: Wohl kann man Hoffen und Erwarten in dieser Weise bestimmen, aber das Hoffen braucht nicht ein Rechnen auf etwas zu sein. Wenn die Menschen die Hoffnung aufpflanzen an den Gräbern der Toten, dann glauben sie, in einer gewissen Weise damit die Sphäre des Nichtantizipierbaren antizipieren zu können.

HEIDEGGER: Das Hoffen bedeutet „sich mit etwas fest befassen“, während im Erwarten das Sichfügen, die Zurückhaltung liegt. Die Hoffnung enthält gleichsam ein aggressives Moment, die Erwartung dagegen das Moment der Verhaltenheit. Hier sehe ich den Unterschied von beiden Phänomenen.

FINK: Griechisch ἐλπὶς umfaßt beides. In den Νόμοι ist der Mensch durch λύπη und ἡδονή bestimmt. Die Erwartung (ἐλπὶς) von λύπη ist φόβος, die Erwartung (ἐλπὶς) einer ἡδονή ist θάρρος.

HEIDEGGER: Beide Haltungen machen sich fest auf das, worauf sie sich beziehen. Die Erwartung aber ist die Haltung der Verhaltenheit und des Sichfügens.

FINK: Die Erwartung ist die philosophische Haltung. Der Mensch verhält sich nicht nur zur Zukunft seines Lebens, sondern er greift auch hoffend über die Schwelle des Todes hinaus. Der Tod aber ist das Verschlussene, Unbestimmbare und Unfaßliche. Es ist daher die Frage, ob hinter dem Acheron ein Land oder ein Niemandsland ist.

HEIDEGGER: Mozart sagte ein Vierteljahr vor seinem Tode: „Der Unbekannte spricht zu mir“.

FINK: Der Unbekannte hat auch bei ihm das Requiem bestellt. Hierher gehört auch Rilkes Grabspruch: „Rose, oh reiner Widerspruch, Lust, / niemandes Schlaf zu sein unter soviel / Lidern.“ Die Rose ist das Gleichnis des Dichters, der in den vielen Liedern bzw. unter den Lidern nicht mehr der ist, der die Lieder gedichtet hat, sondern der sich selbst entgangen ist in niemandes Schlaf. In der Charakterisierung des Todes als niemandes Schlaf liegt eine abwartende Haltung, ein Sichversagen von Projektionen hinter den Acheron. In der ἐλπὶς verhält sich der Mensch vorgreifend bestimmend, und zwar entweder im Vorblick auf die Zukunft seines Lebens oder aber über die

Schwelle des Todes hinaus im Hinblick auf ein postmortales Leben. Heraklit aber sagt, daß auf die Menschen, wenn sie gestorben sind, solches wartet, was sie nicht hoffen. Diels übersetzt das δοκέουσιν mit „wähnen“. Im Wähnen liegt ein abwertender Sinn eines falschen Meinens. Ich glaube aber, daß δοκεῖν hier nicht „wähnen“, sondern „vernehmen“ bedeutet. Auf die Menschen wartet, wenn sie gestorben sind, solches, was sie nicht erreichen durch vorgreifendes Hoffen oder durch Vernehmen. Das Totenteich stößt jede voreilige Beschlagnahme und Erkenntnis von sich ab.

HEIDEGGER: Wir müssen das δοκεῖν noch näher erläutern.

TEILNEHMER: δέχομαι heißt: annehmen.

HEIDEGGER: „annehmen“ ist hier aber nicht zu verstehen im Sinne von Annahme, wie wir sagen: ich nehme an, daß es morgen regnet. „annehmen“ bedeutet hier: ich nehme hin. Ich nehme an, was mir gegeben wird. Es geht hier also um das Moment des Hinnehmens, während sonst das δοκεῖν ein nicht recht gültiges Meinen bedeutet. Wir müssen daher das δοκέουσιν übersetzen als: annehmen und vernehmen. Das Annehmen meint hier nicht die Annahme, etwa wie sie von Meinong zum Thema gemacht worden ist, mit dem sich Husserl heftig auseinandergesetzt hat. δοκεῖν ist hier nicht das bloße Wähnen, sondern das annehmende Vernehmen.

FINK: Bei Platon hat dann die δόξα vorwiegend den Sinn des Meinens. Aber es findet sich auch bei ihm die ὀρθὴ δόξα, die keinen negativen Akzent hat.

HEIDEGGER: Das δοκεῖν in der Bedeutung, die wir für das Fragment 27 in Anspruch nehmen, treffen wir auch bei Parmenides an, wenn er von den δοκοῦντα spricht.

FINK: Wir können also abschließend noch einmal das Fragment 27 übersetzen: Auf die Menschen wartet, wenn sie gestorben

dem was ihm scheint, erkennt der glaub-
würdigste und hält es fest. (Nichts ist für An-
sehen nicht möglich). Aber die Möglichkeit hat der bis

genügend,
die Seele fassen
kann.

sind, solches, was sie nicht erreichen durch Hoffen und anneh-
mendes Vernehmen. Das bedeutet, daß der Mensch abgestoßen
wird von der Unzugänglichkeit des Totenbereichs. — Anschlie-
ßend gehe ich zum Fragment 28 über: δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτα-
τος γινώσκει, φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τεκτο-
νας καὶ μάρτυρας. δοκέοντα dürfen wir auch hier nicht im negativen
Sinne des Wähnens verstehen.

HEIDEGGER: Snell versteht δοκέοντα als das, was nur Ansicht
ist. Mit dieser Übersetzung verbinde ich mit dem Fragment
keinen Sinn.

FINK: Ich möchte eine Interpretation vorschlagen als eine Art
Stütze für das nichtwahnhaftes δοκεῖν aus dem Fragment 27.
Der δοκιμώτατος ist der am meisten Vernehmende, derjenige,
der im Vernehmen die größte Mächtigkeit hat.

TEILNEHMER: Der δοκιμώτατος ist auch der Erprobteste. Viel-
leicht müssen wir beide Bedeutungen zusammen in den Blick
nehmen.

HEIDEGGER: Wie übersetzt Diels das Fragment 28?

FINK: „(Denn) nur Glaubliches ist, was der Glaubwürdigste
erkennt, festhält. Aber freilich Dike wird auch zu fassen wissen
der Lügen Schmiede und Zeugen.“ Man würde statt „Glaubli-
ches“ eher „Unglaubliches“ erwarten. Ich bin nicht der An-
sicht, daß δοκέοντα den Sinn des bloß Angesetzten und nicht
Verifizierten hat. δόξα bedeutet im Griechischen gar nicht nur
die bloße Meinung. Es gibt auch die δόξα eines Helden und
Feldherrn. Hier besagt δόξα die Weise, im Ansehen und nicht
etwa in einer Wahnauffassung zu stehen.

TEILNEHMER: Der δοκιμώτατος ist auch der Angesehenste,

FINK: aber nicht bei den Vielen, sondern auf den Denker hin ge-
sprochen. Der δοκιμώτατος vernimmt die δοκέοντα, d. h. die πάντα

Ich hier fassen was
denken die Lügen
der Kerkuraen = δόξα

nim? he
Lügen

gemäß sich der δοκιμώτατος verhält, wenn er die ὄντα als das Viele zusammenhält auf das Eine hin. Der Gegenbegriff zum δοκιμώτατος sind die πολλοί, die sich nur an das Viele verlieren und nicht die zusammenschließende Macht des Lichts sehen. Sie sehen wohl das Aufglänzende im Licht, aber nicht die Einheit des Lichts. Sofern sie eine menschliche Grundmöglichkeit verfehlen, sind sie Schmiede der Lügen. Ihre Lügen, bzw. ihre Falschheit besteht in ihrem bloßen Hinblick auf die δοκέοντα, ohne daß sie diese im Hinblick auf das einigende Eine zusammenhalten. Die Dike ist die den Denker begeisternde Macht, die über die im ἐν gesammelte Einheit der πάντα wacht. Ob man μάρτυρας auch noch auf ψευδῶν beziehen kann, ist eine philologische Frage. Die μάρτυρες sind Zeugen, die die δοκέοντα vernehmen, aber nur diese und nicht auch die Helle des Feuers selbst.

HEIDEGGER: Diese Deutung ist philologisch eleganter.

FINK: Mit den Zeugen wären die Vielen genannt, die sich auf das, was sie unmittelbar sehen und vernehmen, berufen. Was die der Einheit des ἐν Entfremdeten in ihrem Vernehmen auf die Dinge hin gewahren, ist nicht falsch in dem Sinne, daß es sich als wahnhaft herausstellt. Sie sind Zeugen von wirklichen Dingen, aber sie beziehen die δοκέοντα nicht zurück auf die sammelnde Fuge wie der δοκιμώτατος. Das Fragment 28 habe ich als Unterstützung für das Fragment 27 herangezogen. Das δοκεῖν ist hier nicht im Sinne des abschätzigen Wähnens gemeint. Wahnhafte und falsche Auffassungen haben wir auch in bezug zu dem, was uns umgibt. Es wäre nichts Besonderes, wenn Heraklit nur sagen würde, daß wir uns angesichts dessen, was uns im Tode erwartet, nicht wahnend verhalten. Wenn er aber von einem οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν in bezug auf die uns entzogene Sphäre des Totenreichs spricht und das δοκεῖν hier nicht die Bedeutung des Wähnens hat, dann hat seine Aussage eine härtere Bestimmtheit. Auch im Diesseits kommen wir nicht aus mit dem Vernehmen. Wir bewegen uns immer in einem

HEIDEGGER: Kann man diese Selbigkeit von dem Unterschied des Kaltseins und Warmseins her anvisieren und nicht nur vom Gegensatz von Leben und Tod her?

FINK: Ich möchte noch auf das Fragment 8 eingehen: τὸ ἀντίξου συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν. Diels übersetzt: „Das widereinander Strebende zusammenehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung.“ τὸ ἀντίξου ist ein substantiviertes Neutrum.

HEIDEGGER: Dieses Wort gibt es bei Heraklit nur einmal. Ich habe nie recht verstanden, was mit τὸ ἀντίξου eigentlich gemeint ist. Eher ist das Wort rückwärts von συμφέρον her zu verstehen.

FINK: τὸ ἀντίξου bedeutet das Auseinanderstrebende, das Widereinanderstrebende, aber nicht wie zwei Lebewesen, sondern wie ein Widerspenstiges, das sich der Gewalt widersetzt. Das Widereinanderstrebende ist das widerspenstig sich Entgegenhaltende. Das Auseinanderstrebende ist zugleich das Zusammengetragene bzw. Zusammengebrachte. Wenn wir bei der zweiten Hälfte des Fragments ansetzen, wird auch die erste lesbar. Aus dem Auseinandergetragenen geht die schönste Harmonie hervor. Entgegen der gewöhnlichen Meinung, daß das Widerstrebende ein Negatives ist, ist hier das Widerstrebende zugleich das Zusammenbringende. Das widereinander Strebende geht in einer Weise zusammen, daß aus ihm als dem Auseinandergetragenen, dem widerstreitend Entzweiten, die schönste Harmonie entsteht. Damit denkt Heraklit programmatisch über das hinaus, was uns vorher als unmittelbares Phänomen im Fragment 111 begegnete: daß kalte Dinge warm werden können und umgekehrt.

HEIDEGGER: Wo aber gehört die „schönste Harmonie“ hin? Ist es die sichtbare oder die unsichtbare Harmonie?

FINK: Das läßt sich nicht auf Anhieb sagen. In die Gruppe der Fragmente, die die Gegensätze in den Blick nehmen, gehört

auch das Fragment 48: τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. „Des Bogens Name also ist Leben, sein Werk aber Tod.“ Hier ist nicht nur das Ungereimte gemeint, daß zwischen Sache und Namen ein Mißverhältnis besteht.

TEILNEHMER: In diesen Zusammenhang gehört auch das Fragment 51: „Sie verstehen nicht, wie es auseinander getragen mit sich selbst im Sinn zusammen geht: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier.“

FINK: Um dieses Fragment auslegen zu können, muß man erst das Fragment 48 gelesen haben. Der Bogen vereint in sich den Gegensatz des Kämpfenden und des Totenbereichs. Die Leier ist das Instrument, das das Fest feiert. Auch sie ist ein Vereinigendes von zunächst Widerstrebendem. Sie einigt die Gemeinde des Festes. Das Fragment 51 nimmt nicht nur das Verhältnis von Leier und Festgemeinde in den Blick, sondern auch das Verhältnis des Tötens. Das Werk des Bogens ist der Tod, eine vom Fest verschiedene Grundsituation. Tod und Fest sind zusammengeschlossen, aber nicht nur wie die Bogenseiten durch die Sehne zusammengespannt sind, sondern in der Weise von mehrfältigen Gegenverhältnissen. Doch hier müssen wir abbrechen, weil diese Fragmente einer gründlichen Besinnung bedürfen.

HEIDEGGER: Ich möchte zum Abschluß keine Rede halten, sondern eine Frage stellen. Sie, Herr Fink, sagten zu Beginn der ersten Seminarsitzung: „Die Griechen bedeuten für uns eine ungeheure Herausforderung.“ Ich frage: inwiefern? Sie sagten weiter, daß es darum gehe, „zur Sache selbst vorzudringen, d.h. zu der Sache, die vor dem geistigen Blick des Heraklit“ gestanden haben muß.

FINK: Es ist die Frage, ob wir überhaupt aus unserer geschichtlichen Situation, belastet durch zweieinhalbtausend Jahre Weitergang des Denkens, uns von den Griechen und ihrem Seins-

FINK: Darin, daß wir durch den Gang der Geschichte des Denkens an ein Ende gekommen sind, in dem uns die Fülle der Überlieferung fragwürdig geworden ist. Unsere Frage ist, ob wir nicht in einer neuen Zuwendung zu dem, was die Griechen gedacht haben, ob wir mit unserer neuen Seinserfahrung der griechischen Welt begegnen können. Wir müssen uns fragen, ob wir schon eine durch die Metaphysik nicht geprägte Seinserfahrung haben.

HEIDEGGER: Ist das so zu denken, daß unsere Seinserfahrung den Griechen gewachsen ist?

FINK: Hier kommt es auf die Wahrheit unserer Situation an, aus der heraus wir fragen und sprechen können. Wir können nur als Nihilisten mit den Griechen sprechen.

HEIDEGGER: Meinen Sie?

FINK: Das bedeutet aber nicht, daß im Nihilismus ein fertiges Programm läge.

HEIDEGGER: Wie, wenn es bei den Griechen etwas Ungedachtes gäbe, was gerade ihr Denken und das Gedachte der ganzen Geschichte bestimmt?

FINK: Wie aber gewinnen wir den Blick für dieses Ungedachte? Vielleicht ergibt sich dieser Blick erst aus unserer Spätsituation heraus.

HEIDEGGER: Das Ungedachte wäre das, was sich nur für unseren Blick zeigt. Aber es ist dabei die Frage, wie weit wir uns selbst verstehen. Ich mache einen Vorschlag: das Ungedachte ist die $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. Über die $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ als $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ steht in der ganzen griechischen Philosophie nichts. Im Paragraphen 44 b von „Sein und Zeit“ wird in bezug auf die $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ gesagt: „Die Übersetzung durch das Wort ‚Wahrheit‘ und erst recht die

theoretischen Begriffsbestimmungen dieses Ausdrucks verdecken den Sinn dessen, was die Griechen als vorphilosophisches Verständnis dem terminologischen Gebrauch von ἀλήθεια ‚selbstverständlich‘ zugrunde legten.“ (Sein und Zeit. Siebente unveränderte Auflage 1953, S. 219) ἀλήθεια als ἀλήθεια gedacht hat mit „Wahrheit“ nichts zu tun, sondern bedeutet Unverborgenheit. Was ich damals in „Sein und Zeit“ über die ἀλήθεια gesagt habe, geht schon in diese Richtung. Die ἀλήθεια als Unverborgenheit hat mich immer schon beschäftigt, aber die „Wahrheit“ schob sich dazwischen. Die ἀλήθεια als Unverborgenheit geht in die Richtung dessen, was die Lichtung ist. Wie verhält es sich mit der Lichtung? Sie sagten das letzte Mal, die Lichtung setze nicht das Licht voraus, sondern umgekehrt. Haben Lichtung und Licht überhaupt etwas miteinander zu tun? Offenbar nicht. Lichtung besagt: lichten, Anker freimachen, roden. Das bedeutet nicht, daß es dort, wo die Lichtung lichtet, hell ist. Das Gelichtete ist das Freie, das Offene und zugleich das Gelichtete eines Sichverbergenden. Die Lichtung dürfen wir nicht vom Licht her, sondern müssen sie aus dem Griechischen heraus verstehen. Licht und Feuer können erst ihren Ort finden in der Lichtung. In dem Aufsatz „Vom Wesen der Wahrheit“ habe ich dort, wo ich von der „Freiheit“ spreche, die Lichtung im Blick gehabt, nur daß auch hier die Wahrheit immer hinterher kam. Das Dunkel ist zwar lichtlos, aber gelichtet. Für uns kommt es darauf an, die Unverborgenheit als Lichtung zu erfahren. Das ist das Ungedachte im Gedachten der ganzen Denkgeschichte. Bei Hegel bestand das Bedürfnis der Befriedigung des Gedachten. Für uns waltet dagegen die Bedrängnis des Ungedachten im Gedachten.

FINK: Herr Professor Heidegger hat schon mit seinen Worten das Seminar offiziell geschlossen. Ich glaube, auch im Namen aller Teilnehmer sprechen zu dürfen, wenn ich Herrn Professor Heidegger in Herzlichkeit und Verehrung danke. Gedankenwerke können sein wie ragende Gebirge im festen Umriß, wie „die sicher gebaueten Alpen“. Wir aber haben hier etwas er-

Alber - 61
Metaphysik 85

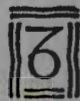
EUGEN FINK

Metaphysik der Erziehung

Im Weltverständnis
von Platon und Aristoteles

1970. Ca. 360 Seiten

In seinem Werk über Metaphysik und Erziehungsgedanke bei Platon und Aristoteles erörtert der Freiburger Philosoph Eugen Fink als Ergebnis langjähriger Vorlesungstätigkeit die Verschränkung von Seinsdenken und Menschenformung. Die Erziehungsmetaphysik der beiden antiken Denker, denen die Stiftung der abendländischen Metaphysik verdankt wird, ist mehr als ein Thema historischer Gelehrsamkeit und europäischer Geistesgeschichte, sie ist Herkunft, aus der wir leben, Tradition, die uns führt, bewußt oder unbewußt.



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN