

# Der Idealismus und seine Gegenwart

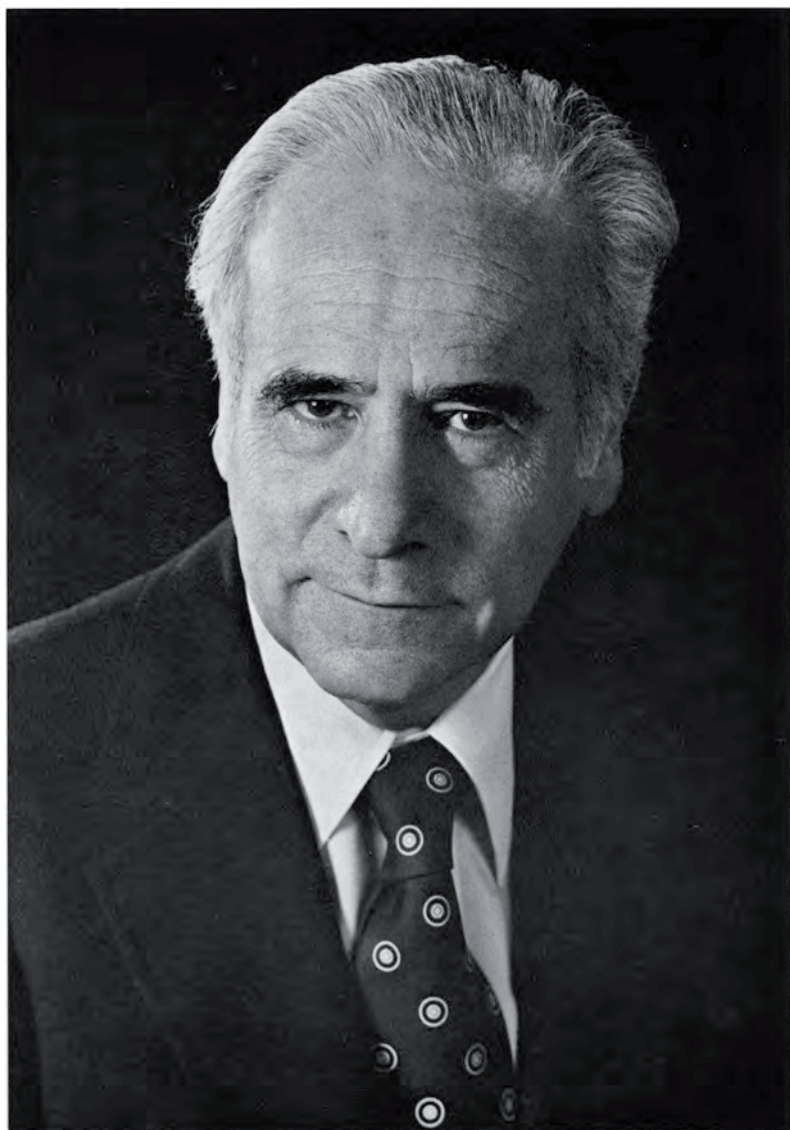
Festschrift für Werner Marx

Meiner · BoD





# FESTSCHRIFT FÜR WERNER MARX



*Werner Max.*

# DER IDEALISMUS UND SEINE GEGENWART

Festschrift für Werner Marx  
zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von  
Ute Guzzoni, Bernhard Rang  
und Ludwig Siep

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod).

#### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0351-9

ISBN eBook: 978-3-7873-2739-3

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1976. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## VORWORT

Wir haben diesen Band, mit dem deutsche und amerikanische Wissenschaftler Werner Marx zu seinem 65. Geburtstag ehren, unter den Titel „Der Idealismus und seine Gegenwart“ gestellt. Er schien uns am ehesten dem zu entsprechen, was zum einen der beherrschende Antrieb der bisherigen Lehr- und Forschungstätigkeit von Werner Marx gewesen ist und worin zum anderen eine Grundtendenz der meisten der in diesem Band vereinigten Arbeiten sich mit seinem eigensten Denkanstoß zu treffen vermag. Die erste Schrift, die Werner Marx nach seiner Rückkehr nach Deutschland im Jahre 1964 veröffentlichte, heißt „Die Bestimmung der Philosophie im Deutschen Idealismus“. Der Bestimmung des Idealismus in der Philosophie, des Weges, den der idealistische Ansatz über den Deutschen Idealismus hinaus in positiver Weiterführung und anders-anfänglicher Überwindung durchlaufen hat, gelten seine seitherigen philosophischen Bemühungen.

Die Herausgeber



## INHALT

Marie-Luise von Kaschnitz: Für Werner Marx .....	1
Heribert Boeder: Das Verschiedene im „anderen Anfang“ .....	3
Rüdiger Bubner: Strukturprobleme dialektischer Logik .....	36
Ulrich Claesges: Legalität und Moralität in Hegels Naturrechtsschrift. Zur Problematik der praktischen Philosophie im Deutschen Idealismus ....	53
Konrad Cramer: Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes .....	75
Lester Embree: William James and Some Problems of Idealism .....	101
Joseph P. Fell: Was Freud a Follower of Kant? .....	116
Eugen Fink: Die Exposition des Weltproblems bei Giordano Bruno ....	127
Werner Flach: Zum „Vorbegriff“ der Kleinen Logik Hegels .....	133
Hans Friedrich Fulda: Husserls Wege zum Anfang einer transzendentalen Phänomenologie .....	147
Hans-Georg Gadamer: Plato und Heidegger .....	166
Murray Greene: Hegel's Modern Teleology .....	176
Ute Guzzoni: Zur Geschichte der Bestimmungsproblematik .....	193
Dieter Henrich: Hegels Grundoperation .....	208
Friedrich-Wilhelm von Herrmann: Fichte und Heidegger. Phänomenolo- gische Anmerkungen zu ihren Grundstellungen .....	231
Fernando Inciarte: Transzendentalphilosophische und metaphysische Aspekte des Wahrheitsproblems .....	257
Fred Kersten: Heidegger and the History of "Platonism" .....	272
Joseph L. Kockelmann: On the Meaning and Function of Experience in Husserl's Phenomenology .....	297

Bernhard Lakebrink: Aus Hegels Logik: Sein und Existenz .....	318
Karl Löwith: Theorie und Praxis als philosophisches Problem .....	337
Helmuth Plessner: Kants Kunstsystem der encyklopädischen Propädeutik	349
Otto Pöggeler: Philosophie im Schatten Hölderlins .....	361
Bernhard Rang: Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls ....	378
Ludwig Siep: Praktische Philosophie und Geschichte beim Jenaer Hegel ..	398
Werner von Simson: Die brauchbare Wahrheit .....	412
Karl Ulmer: Die zweifache Dialektik in der Entwicklung zur Freiheit bei Hegel .....	418
Reiner Wiehl: Seele und Bewußtsein. Zum Zusammenhang von Hegels „Anthropologie“ und „Phänomenologie des Geistes“ .....	424
Richard Zaner: A-letheia and Ode .....	452
Register .....	455

## MARIE LUISE VON KASCHNITZ

*Für Werner Marx*

Deine Schauplätze Jahreszahlen  
Deine grüne Stadt an der Ruhr  
Wo du aufwuchsest behütet  
Ein Mund voller Fragen von klein auf  
Nach Dir selbst  
Nach den Dingen  
Der Welt

Wo du aufwuchsest unter den alten Zeichen  
Des Wahren Guten Schönen  
Die dir zerschlagen wurden auf der Netzhaut  
da lerntest du sehen.

Wohin bist du Frager gegangen?  
Einen Steinwurf weit nach Israel  
Und mit welchem Gepäck?  
Mit der Arbeiterkiste nach Israel  
Und kamst mit dem Leben davon

Mit dem Leben mit deiner Schwermut  
und bestandest die Wirklichkeit  
Ein Rechtsgelehrter Helfer der Vertriebenen  
Ein Denker im Exil.

Wieviele Flüge über den Ozean  
Und Wege an weißen Stränden  
Long Islands

Du erlaubtest dir nicht  
Philosophie  
Und Gedanken die in dir umgingen  
Jahrzehntelang, neue von Sein und Zeit

Das du suchtest nicht fandest in Israel  
das alte prophetische Judentum  
Geht dir von den Lippen noch dann und wann  
Im Schwarzwald beim Geiersnest

Ging einer hin und schrie nach Gerechtigkeit  
Ein Leben lang  
In der alten der neuen Welt

Und suchte Heimat und fand  
Etwas Ähnliches noch  
Im Apfelgarten  
Im Blick übers Rheintal  
Auf die gewaltigen Untergänge

Rote Wolken, der Sonne nach  
Und entdecktest die Sprache deine  
sie kam dir zurück ein Wunder  
Aufs Band gemurmelt in der Pferdelaube  
Unterm Trompetenstrauch  
Ein nüchternes Gloria Dei.

## HERIBERT BOEDER

### *Das Verschiedene im „anderen Anfang“*

„Vernunft und Welt — Zwischen Tradition und anderem Anfang“ — mit diesem Buchtitel bezeichnet Werner Marx das sein Überlegen durchgängig bewegende „Dilemma“: Auf der einen Seite das zu vollkommener Bestimmtheit gebrachte Wahre der Metaphysik, von dem die Kraft der Überzeugung gewichen ist; auf der anderen Seite die Überzeugung, die Philosophie bedürfe eines anderen Anfangs, diesem fehle es aber noch an Bestimmtheit und so auch an Deutlichkeit.

Man möchte leicht darüber hinweggehen mit dem Einwurf: Ist dies mehr als das offene Eingeständnis einer Entscheidungslosigkeit der heutigen Philosophie? Nun — ob diese leichtfertige Frage weiß, wovon die Rede ist?

#### I.

Die Seiten des Dilemmas: Die erste der Tradition ist ebenso die der Vernunft. Sofern diese ihre Bestimmtheit keinem anderen Wissen als dem der Metaphysik verdankt, ist die Tradition für deren Geschichte zu nehmen. Allerdings nicht wie sie der zerstreute und sogar zerstreuende Stoff der Philosophie-Historie ist, sondern in der einen und so auch sammelnden Beziehung auf einen „anderen Anfang“ — diesen mit Heidegger als den Anfang eines Denkens, des anderen zum metaphysischen Denken verstanden.

Im Ganzen kommt dieses in den Blick, nicht wegen der Vollständigkeit seiner Entwicklung — sie wäre die des metaphysischen Wissens —, sondern aus der Beziehung des anderen Denkens auf das metaphysische. Sein Anfang ist nicht nur ein anderer, sondern der andere wegen des entgegengesetzten, ausschließenden Charakters dieser Beziehung. Erst und nur im Zurücktreten vor ihr — also im Blick auf „Heidegger und die Tradition“ — greift das besagte Dilemma an.

Dieses Zurücktreten will nicht dem Bedürfnis nach „Objektivität“ und historischer „Gerechtigkeit“ gegenüber der Tradition entgegenkommen; ein solches Bedürfnis will zwar befriedigt sein, ist aber nicht das der Philosophie. Es nimmt Heidegger für einen Interpreten der Tradition, gegen dessen Urteile über diese oder jene Philosophie etwas Wahrscheinlicheres vorgebracht werden kann. Da spielt die Erwägung, er habe sich durch eine vielleicht irrtümliche Interpretation des Gedankens älterer Philosophen zum Abstoß des metaphysischen Denkens bestimmen lassen.

Daß überhaupt der andere Anfang sich auf die Metaphysik beziehen oder Anfang eines anderen Denkens sein müsse — die Gewalt dieser Selbstverständlichkeit läßt die Unterschiede der „verweltlichten“ Philosophie verfließen und dunkel, wie der andere Anfang erst in der Folge des Marxischen und Nietzscheschen Anders-denkens dazu bestimmt werden kann, Anfang des anderen zum metaphysischen Denken zu sein.

## II.

Im Zurücktreten vor Heideggers Beziehung zur Tradition erscheint ein Dilemma — allerdings nur dann, wenn das erste der Bezogenen ebenso festgehalten sein will wie das andere: Es greift nur an, wenn der andere Anfang als nötig anerkannt, wo nicht als notwendig durchschaut wird. Und die erste Seite? Was regt sich angesichts ihrer gegen die abstoßende Beziehung? Etwa diese oder jene mitgebrachte und in das Urteil einfallende Anhänglichkeit oder Vorliebe zur älteren Philosophie?

Oder wird der Gedanke angesichts der Beziehung des anderen Anfangs auf die Metaphysik zum erstenmal zu der Vermutung gedrängt, diese könnte jenem etwas zu geben haben?

Aber was denn? Etwa das Vorbild eines gründlichen und systematischen Denkens, das ein Wissen von allseitig durchgebildeter Bestimmtheit und Entschiedenheit erbringt? Doch was ist ein Wissen ohne die Überzeugungskraft, mit der die Wahrheit für sich einnimmt? Aber wen oder was, wenn nicht eben jene Vernunft, deren Bestimmung sie der „Welt“ des anderen Anfangs entgegengesetzt sein läßt?

Nicht nur entgegengesetzt; vielmehr widersteht die wesentlich metaphysische Vernunft dieser Welt, verweigert ihr die Gegenwart. Wie sollte sie, in der Heidegger „die hartnäckigste Widersacherin des Denkens“ gesehen hat (Holzwege, S. 247), Anlaß sein dürfen und können, vor der abstoßenden Beziehung auf die Tradition zurückzutreten? Hieße das nicht: sich auf ihre Seite schlagen und mit dem anderen Anfang das Ganze des Unterschieds aufgeben? Das besagte Dilemma wäre unecht und nur eine Dämpfung des Lärms um „die Zerstörung der Vernunft“. Vielleicht ist nicht sehr deutlich, welcher Vernunft? Um daher kurz ihre metaphysische Bestimmung mit den nötigen Unterscheidungen aufzunehmen.

## III.

Vorab sei festgehalten: Anders als das im anderen Anfang beanspruchte Denken ist das Denken der Vernunft dem Wissen und letztlich der Wissenschaft eingelegt, auf die hin sie das „Vermögen der Principien“ ist. Kein vorgefundenes, sondern ein durch und für die „Theorie“ erbrachtes Vermögen.

Welche Bestimmtheit bindet sein Denken in das Wissen ein? Man hört gerne der Sprache an: Wissen ist ein Gesehenhaben. Doch darin wird das Wissen als

wissenschaftliches noch nicht berührt — so wenig wie die Rede vom „Sehen“ der Vernunft dessen Vernünftigkeit erkennen läßt.

1. Zu sehen und so auch zu wissen ist, was da ist: was erscheint, sich zeigt, anwesend ist. Sofern aber, was es zu wissen gibt und so auch zu sehen gilt, „Alles“ ist, was da ist, dieses aber nie im Ganzen vor Augen liegt, muß dem vielerorts und jeweils Erscheinenden etwas Einheitgebendes angesehen werden. Soll eine solche Ansicht sich bewahrheiten lassen, muß es gezeigt werden können, und zwar als ein Erstes, das ebenso in seinem Unterscheiden wie in seinem Einheitgeben als Erstes sichtbar ist — nicht im Zuge einer Genealogie erdacht.

c) Das Erste erscheint als die erste Seite des ersten Unterschiedes alles Erscheinenden, der bestimmt ist als Gegensatz. In ihm ist es das Ursprüngliche, sofern es die andere Seite von sich abscheidet. Das Erste ist aber ebenso und demzuvor das Ganze dieser unterscheidenden Beziehung, indem es, von den Entgegengesetzten und so auch vom Erscheinenden verschieden, sich als deren, wenn auch nur vorübergehender, Ausgleich zeigt. Es erscheint und zeigt sich wiederkehrend.

b) Es erscheint und zeigt sich aber ständig, wenn es auf das Wissen von ihm hin bestimmt wird. Dieses Wissen ist vom gewöhnlichen verschieden, steht aber nicht in einer ausschließenden, sondern übergänglichen Beziehung zu ihm. Dementsprechend ist das Erste das Eine, das sich, weil mit seinem Gegenteil vereinbar, im Erscheinenden — im Ganzen wie im einzelnen — als proportionaler Ausgleich zeigt. Er ist der KOSMOS, der zur Unterscheidung des Wissens, zur Reinigung des Sehens, zur Bildung des Erkennens und zur Abgrenzung der Seele anregt. Das Erste erscheint nicht, aber zeigt sich am Erscheinenden als dessen Leben.

a) Das Erste oder Eine erscheint und erscheint nicht, zeigt sich und zeigt sich nicht, ist zuerst von Allem abgeschieden und als solches in der Weise der ausgleichenden Kenntnis bei Allem und in diesem Sinne ein ständig Anwesendes. Hier ist alle Verschiedenheit zur Bestimmtheit der Entgegensetzung durchgebildet: Das Eine ist nicht nur die erste Seite im Gegensatz alles Erscheinenden, nicht nur die ausgleichende Proportion der Entgegengesetzten, sondern in seinem Ausgleichen, im KOSMOS des Wechsels, selber gegensätzlich bestimmt. Dies anerkennen heißt: Vernunft haben, nicht nur Seele.

A. Und was heißt: Vernunft sein? Nicht mehr: aufmerksam oder anwesend sein bei dem selbst anwesenden Einen, sondern in diesem als dem einzigen Wahren sein. Dies schließt mit dem Erscheinenden auch den Gegensatz des Sich-zeigens und sich Sich-verbergens des Einen von der Anwesenheit aus, nimmt ihn zurück in die einfache und notwendige Geschiedenheit von „wie es ist“ und „wie es nicht ist“. Die Tätigkeit der Vernunft ist in der kritischen Eigenart des „Seienden“ zu Hause, erfaßt hier ihre Bestimmung, um sie fortan in der Weise der Selbstbestimmung auszutragen. Eingekehrt in die Abgeschiedenheit der Kenntnis des Einen ist das Einsehen von der Wahrheit selbst einge-

nommen und im Ausgleich mit dem, was notwendig wahr ist, ist deshalb unerschütterlich in der Anerkennung – anders als die Auffassungen, die der Wahrheit nicht entgegengesetzt, sondern äußerlich sind, wegen ihrer Widersprüchlichkeit.

Indem der Ausgleich des Ersten von Allem an die Bestimmung der reinen Einsicht übergegangen ist, das Einsehen an der kritischen Eigenart des „Seienden“ seinen Grund hat, ist die Gegenwart die der Theorie geworden.

B. Wenn auch die Einsicht schlechthin verschieden von den Auffassungen ist, bleibt doch ihr Grund auf diese bezogen; denn die Widersprüchlichkeit dieses Äußerlichen läßt sich auflösen; die Auffassungen lassen sich über ihre Begründung auf die Einsicht beziehen, sind nämlich schon, wiewohl verschieden von dem wahrhaft Begründeten, auf den Grund der Einsicht bezogen, mit ihm vereinbar. Ihr Unterscheidungsgrund ist nämlich ein sich selbst gleich Bleibendes, letztlich die Einfachheit des Einen. Er ist aber ebenso ihr Beziehungsgrund; indem er nämlich, verschiedengestaltig, an jeglichem, was Sache der Auffassung ist, vorkommt, auch noch in der Zerstreuung dazu anhält, auf das Wahre einzugehen, jegliche Entscheidung an das schon entschieden Wahre zu binden, ist er in höchster Allgemeinheit das Gute selbst.

C. In dem Schnitt, der die Selbstbestimmung der Vernunft freigibt, ist die Gerechtigkeit oder die „Gleichheit des Geschicks“ der gegensätzlich Erscheinenden in das einfache Geschick zurückgegangen, welches das Seiende, das den ganzen Unterschied der Wahrheit macht, in die vollkommene Gleichheit mit ihm selbst bindet. Das Einsehen ist „im“ Seienden und ist da die Beziehung auf die Notwendigkeit des Unterschieds, an der es seine Bestimmung hat. Sie ist es, was in einem zweiten Schritt die Bestimmtheit des Guten annimmt, um in einem dritten Schritt mit der Wirklichkeit des Einsehens zur Gleichheit zu kommen – derart, daß die Bestimmung des Einsehens nicht nur in ihrer allgemeinen Bestimmtheit ansichtig wird, sondern als Einzelnes von eben dieser Bestimmtheit da ist. Es sieht sich selbst als das Beste und ist so von ihm selbst angeblickt: sieht in seiner Bestimmung sein Gesicht. Das ist die vollkommene THEORIA.

Hier ist dem Einsehen seine Bestimmung derart durchsichtig geworden, daß es an ihr den Anlaß sieht, bei sich zu bleiben. Erst so ist die Vernunft als etwas von eigener Wirklichkeit erkannt. Wenn sie zunächst als Einsehen in ihrer Bestimmung geborgen war, so ist sie schließlich mit der vollkommenen Durchsichtigkeit dieser Bestimmung in ihr selbst geborgen. Ihr Tun ist ausgeglichen, wo sie nicht nur bei ihrer Bestimmung als einem auf sie bezogenen Bestimmten ist, sondern selber dessen Bestimmtheit erfüllt.

2. In der zur vollkommenen Identität mit ihrer Bestimmung entwickelten Vernunft ist nichts als sie selbst für sie da, und sie ist nur bei sich selbst. Sofern aber alles, was nicht sie selbst ist, auf sie als Erstes bezogen ist, tritt eine Ungleichheit ein, welche die Vernunft einer Bestimmung übergibt, die sie nicht mehr in der Entwicklung der Identität, sondern des Unterschiedes erfüllt. (c) Diese Vernunft erkennt, bezieht sich zunächst auf ein ihr äußerlich Gegebenes,

um von diesem ihrem „dogmatischen“ Beginn über (b) eine skeptische Phase — die selber noch äußerliche „Übereinstimmung“ der Erkenntnis mit der Sache — zu (a) dem „gnostischen“ Resultat zu gelangen, daß sie selbst ein Äußerliches im Sinne des Entäußerten ist.

A. Wieder beginnt ihre eigentliche Selbstbestimmung mit einem Schnitt, indem sie sich selbst zur Gesamtheit des Äußeren bestimmt. Wie das? Alles ist Äußerung eines von ihm schlechthin verschiedenen Ursprungs. Schlechthin, weil auf das reine Unterscheiden, auf den Unterschied des Unterschiedlosen und Unterschiedenen hin. Dieses ist von seinem Ursprung verschieden: das Sein — in ihm selbst verschieden: das Seiende oder das All der die Sachen unterscheidenden Bestimmtheiten —, gewendet in die Beziehung auf den Ursprung: die „Vernunft“ als das Seiende reichster Bestimmtheit und das Erste in der Vermittlung von Einheit zu den an Bestimmtheit ärmeren Stufen.

Die Tätigkeit dieser Vernunft des Unterschiedes ist nicht so sehr das Einsehen als vielmehr das Erinnern — nicht zu verwechseln mit dem Behalten. Wie das Sein als Äußerung ein Hinausgehen ist, so ist das Denken ein Insichgehen — nicht nur zum Bei-sich-Sein, sondern zum Über-sich-hinaus-Sein —, Rückkehr in den Ursprung, den die Vernunft in der Erkenntnis ihres eigenen Gegeben-Seins als ihren Grund erstrebt. An ihn als den erstrebten hält sich die Vernunft bei ihrer zweiten Bewegung der Selbstbestimmung. Ihre Theorie ist „Spekulation“.

B. Deren zweiter Schritt läßt auch das jenseitige Eine in ansprechender Bestimmtheit hervortreten, und zwar in der Offenbarung seiner selbst. Sie ist aber ein in seinem Dasein ebenso abstoßendes wie anziehendes „Wort“ — derart, daß die nun wesentlich vereinzelt und „seelische“ Vernunft sich in ihrem eigenen Gegeben-Sein unterscheiden muß: sie ist entweder „natürliche“ und eigens verdunkelte oder vom Licht der Offenbarung erleuchtete Vernunft. Das eine wie das andere trifft sie als fremde Vorbestimmung. So geht der die ganze zweite Bewegung beherrschende Unterschied ins Äußerste.

Dennoch — eben daraufhin nimmt auch die erste Seite des Unterschiedes, nämlich das Unterschiedslose, sozusagen Vernunft an, jedoch derart, daß die Vernünftigkeit ein Prädikat bleibt, das die Tätigkeit seines Subjekts nie erschöpfend ausdrückt. Dies schon deshalb nicht, weil die Vernunft als solche nichts gibt. Es ist aber das Geben im Sinne der Offenbarung, was in dem wesentlich Unterschiedslosen die trinitarische Unterscheidung erbringt. Und nur auf das Geben der Offenbarung hin, dieses bestimmten Grundes der Rückkehr und Erinnerung, wird aus dem Geben des Ursprungs ein Erschaffen von Allem aus Wissen, Wille und Macht.

Daß sie weder in sich noch bei sich ist, weiß die natürliche Vernunft nicht; sie täuscht sich mit der Überzeugung von ihrer Selbständigkeit.

C. Der dritte Schritt aber zeigt: der Schein der Selbständigkeit ist kein bloßer Schein; denn das Licht der Offenbarung leuchtet nur dem Erinnern, das bereits Erkennen, vom „natürlichen Licht“ erhellt ist — um so mehr als dieses dem-

selben Grunde entstammt. Die Zustimmung zum Geoffenbarten ist nicht nur vereinbar mit dem, was sich aus natürlicher Vernunft erkennen läßt, sondern hat an diesem die durch das sich Offenbarende selber erbrachte Voraussetzung: die Natur als geschaffene. An der Offenbarung selbst macht sich diese Vernunft als die „natürliche“ Form der Lehre und Wissenschaft oder als die „Ordnung“ ihrer Darstellung geltend. Auf diese Weise ist das Erkennen der natürlichen Vernunft Arbeit, die ihm ebenso seine Selbständigkeit bezeugt wie seine Geborgenheit im geoffenbarten Wissen erbringt. Den Anfang seiner Darstellung nimmt sie nämlich bei dem sich Offenbarenden selbst, sofern es für sie – aus ihrem eigenen Lichte beweisbar – da ist. Deshalb wird ihr Streben nach diesem Wesen oder ihr Dabeisein bei ihm als schlechthin Verschiedenem für sie selbst von der natürlichen Bestimmtheit des Strebens her durchsichtig. So ist sie in sich und bei sich – auch unter der Maßgabe des Unterschieds.

3. Wird dieser jedoch als Unterschied im Lichte der einen Vernunft betrachtet, zeigt er für sie eine Ungleichheit, sozusagen eine Ungerechtigkeit: als natürliche kommt die Vernunft in der natürlichen Theologie zu einer Gewißheit, die ihr in der natürlichen Philosophie oder der Natur-Wissenschaft und also in ihrem eigenen Reiche fehlt. Sie wendet sich von dem Unterschied des jenseitigen Ersten dem Widerspruch in ihrer Natürlichkeit zu.

Seine vorläufige Entwicklung findet der Widerspruch, indem (c) die natürliche Vernunft die Natur als einen ihr nicht nur äußeren, sondern gegen sie selbst bestimmten Gegenstand entwirft. So bleibt die Vernunft allerdings die des Bewußtseins, auch wenn das, was der Gegenstand „an sich“ und also in Wahrheit ist, von dem, was ihn als äußerlichen bestimmen läßt, übergeht an (b) die einheitliche Substanz des Innerlichen und Äußerlichen und weiter (a) an den innerlichen und selber verständigen Grund jedes einzelnen Gegenstandes.

A. Erst die Fortbestimmung des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein erbringt den Schnitt, mit dem die dritte Bewegung der sich selbst bestimmenden Vernunft einsetzt. Er schneidet die Betrachtung dessen, was der (Natur-)Gegenstand an sich oder in sich ist, mit der Gewißheit ab, daß die natürliche Vernunft selber in sich als in ihrem Grunde ist, und zwar derart, daß ihre Natürlichkeit nach dieser Seite keine verendliche Bestimmung mehr ist.

Denn: Die Vernunft erschließt das in ihrem eigenen Wesen beschlossene Sein. Als solches ist es kein Gegeben-Sein, sondern Gesetz-Sein, mit ihrem Wesen als wahr gesetzt. Solange sie sich in einem Gegebenen vorstellt, ist sie in einem Ganzen, das ein Anderes zu ihr ist – sei es die Seele, die Welt oder Gott. Und wie ist sie in ihr selbst? Was ist dieses Wesen? Es kann seine Bestimmtheit nur an ihrer Tätigkeit haben, an ihrem Setzen von etwas als wahr. Und wie ist dieses seinerseits bestimmt? Wie legt es sich auseinander?

Die aus ihrer Natürlichkeit her wesentlich vorstellende Vernunft hat es als solche mit dem zu tun, was in ihr ist, und zwar in dem Sinne, daß es letztlich ganz in ihrer Macht steht, von dem sie zuvor wollen kann, es sei wahr, und

dessentwegen sie erstlich selber das Gebende dessen ist, was es zu wissen gibt.

Das Wesen der Vernunft — sie muß in ihm sein und ihr Sein, will sagen: die soeben bestimmte Tätigkeit muß aus ihm folgen — ist die Vorstellung oder Idee einer unvorstellbaren, aber von ihr notwendig vorauszusetzenden „Totalität“, die ein Absolutes ist. Da aber die Vernunft in diesem Absoluten von sich her anfangend tätig, freier Wille ist, ist die „Vorstellung“ von ihrem Wesen die Idee der Freiheit. Sie ist der Begriff, dessen vollständige Entwicklung ihre Tätigkeit ist; als bestimmte, ist sie unterschiedene: diese Praxis legt sich auseinander in die moralische und die theoretische als die andere zum unterschiedslos freien oder unbedingten Setzen.

Und das bedingte Setzen? Es zeigt, daß und wie diese Vernunft nur erst die des Selbstbewußtseins ist: Gerade als theoretische und also in der ihr eigenen Gegenwart ist sie die andere, weil bezogen auf ein von ihr verschiedenes Begreifen (des Verstandes), das seinerseits auf ein von ihm verschiedenes Vorstellen, nämlich die Anschauung angewiesen ist, die wiederum abhängt von etwas nicht Vorstellungshaftem: von einem Material und also von etwas Gegebenem.

Die Vernunft ist über den Verstand mit der Sinnlichkeit zusammengeschlossen, aber nur wegen der Unterscheidung des Begreifens, das als verständiges durch einen gegebenen Anstoß seiner Tätigkeit bedingt ist. Auf diese Weise wird die Vernunft an ihre Natürlichkeit erinnert und ist sich ihrer als die Vernunft eines Wesens bewußt, das auch Sinnenwesen ist. Dies bestimmt ihre Tätigkeit dazu, schließend zu sein. In welchem Sinne?

Die Vernunft ist sich ihres absolut freiheitlichen Wesens gewiß. Wie aber bewahrheitet sie ihre Gewißheit, wenn sie nicht selber ohne Rücksicht auf anderes geben kann, was es zu wissen gibt? Wenn die ganze Gegenwart der Theorie auf das Feld der Natur beschränkt ist, in dem das Begreifen zwar selbständig, aber nicht frei ist? Wie sollte überhaupt das, was da ist, Dasein ihres Wesens sein können oder dessen, was sein soll im Sinne ihrer Selbstgesetzgebung?

Die Vernunft kann nur wollen, daß ihr Wesen da sei; und sie muß dieses Dasein als Folge und Äußerung ihres Wesens wollen. Diese Folge kann aber nicht nur nicht unmittelbar für sie erscheinen; vielmehr schließt ihre ganze Theorie die Erkenntnis und also Bewahrheitung einer solchen Folge insofern aus, als das daseiende Wesen der Vernunft oder der Geist kein Gegenstand der Erfahrung sein kann. Nicht nur muß das Wesen der Vernunft oder die Freiheit mit ihrem Dasein eigens zusammengeschlossen werden; die Mitte des Schlusses muß überdies die Natur sein, und diese ist nur dann keine unmögliche Mitte, wenn sie dahin bestimmt wird, nicht die Natur der Dinge an sich selbst betrachtet zu sein, sondern der Erscheinungen.

Die Theorie erbringt keine andere Wahrheit zu der Gewißheit des Frei-Seins als diese: Freiheit ist nicht unmöglich. Eben dies ist der zureichende Grund des Selbstbewußtseins der Vernunft: Sie ist frei, sich als freie Vernunft an-

zuerkennen, die Freiheit als ihr Wesen zu behaupten, tätig zu sein in der Weise der Selbstgesetzgebung.

B. Dies wäre ausgeschlossen, wenn die ganze Theorie dieser Vernunft die Erkenntnis der Natur wäre und nicht demzufolge die Erkenntnis dieser Erkenntnis mit der Unterscheidung des Gegenstandes in Ding an sich selbst betrachtet und Erscheinung. Diese Erkenntnis ist selbst eine Tat der Freiheit. Und mit dieser Tat hat es der zweite Schritt in der dritten Bewegung der Vernunft zu tun. Er zeigt: Der Grund, in dem die Vernunft als dem ihren ist, kann nicht nur kein anderes Sein einschließen als ihre Tätigkeit; vielmehr ist dieses Sein alle Realität. Dies verlangt den Nachweis dafür, daß nichts gegeben ist, was nicht von ihr gesetzt wäre.

Das in der Empfindung gegebene Material der Anschauung ist nichts anderes als der Anstoß, mit dem sich die Vernunft selber zur vorstellenden Tätigkeit oder dazu bestimmt, sich gegen ein Anderes ihrer selbst einzuschränken. Das ist aber nur möglich, sofern das Wesen der Vernunft oder die Freiheit die Bestimmtheit ihres Seins oder ihrer Tätigkeit annimmt — zwar nicht das Vorstellen, wohl aber das Setzen — sichtbar an der zu einem Urteil entwickelten Idee der Freiheit, das nämlich die erste Gewißheit über das Setzen ausdrückt: das Setzen des Unterschiedslosen — ohne Entgegensetzen, das gegenstandslose Setzen.

Hat diese aus dem Selbstbewußtsein zur Vernunft gekommene Vernunft die Erinnerung an die Natürlichkeit ihres Lichtes getilgt? Wohl im Sinne jener Mitte des Schlusses, welche die Natur war — sein Erstes war die Methode als erkannte. Aber auch hier muß das Wesen der Vernunft in ihrer Theorie eigens mit seinem Dasein zusammengeschlossen werden. Die zusammenschließende Erkenntnis ist hier das sich entwickelnde Bewußtsein des Systems der ursprünglichen Tätigkeiten des Geistes.

Im System der Grundsätze der Wissenschaft tritt es als die vollständig entwickelte Gewißheit über das Wesen der Vernunft auf. Wie sie aber als vorstellend tätige, als theoretische, in diesem Wesen ist, diese Erörterung muß insofern an die Natürlichkeit ihres Lichtes erinnern, als sich der Unterschied von Sein und Sollen für das Vorstellen beständig erneuert, und zwar in der zu immer höherer Bestimmtheit treibenden Vorstellung des Ideals.

Die in die Gleichheit mit ihrem Grunde zurückkehrende Vernunft — hinausgegangen ist sie als sinnliche und also vorstellende — ist der Geist. Auf ihn hin bestimmt sich die — als Ideal jeweils ansprechende — Tätigkeit des absoluten Grundes als Streben. Es wirkt von ihm selbst her als die unablässige Forderung der Gleichheit dessen, was die Vernunft vorstellend realisiert, mit dem absoluten Grunde eben dieser Vorstellung.

Der Geist der Praxis oder des Widerspruchs von Bestimmtwerden und Bestimmen ist die Mitte desjenigen Schlusses, der die „Natur“ als erbrachte Voraussetzung mit dem „Logischen“ zusammenschließt, das sich aus der Gewißheit der Freiheit zur absoluten Tätigkeit des Grundes der Vernunft bestimmt hat.

C. Von hier ist der dritte Schritt bereits in seine Aufgabe eingewiesen: Das „Logische“ selbst zur Mitte des Schlusses zu bestimmen, in dem die Vernunft die Gleichheit mit ihrem Grunde als ein ebenso Bei-sich-Bleiben wie In-sich-Sein erreicht. Dies aber nur, indem offenbar wird: nicht ist der Grund der Grund der Vernunft, sondern: die Vernunft ist die Vernunft des Grundes. Das bedeutet aber ihre Auflösung als eine Gestalt des Bewußtseins und so auch des Vorstellens von Gegenständen und sei ihr Gegenstand nur noch das ersehnte Absolute, das sie als ihren Grund weiß.

Für das Streben als auf das Vorstellen bezogene absolute Tätigkeit des Grundes hatte der Gegenstand bereits die Bedeutung des Widerstandes. Aus der verwandelten Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Grund her – deren Gleichheit im Sinne der Wechselseitigkeit ihrer absoluten Wirklichkeit – erweist sich der Widerstand als der einzige der vorstellenden Tätigkeit überhaupt oder des „natürlichen Bewußtseins“.

Im Vorblick auf die weitere Untersuchung sei betont: nicht der Abstoß, sondern allein die Erschöpfungs-Geschichte der Erfahrung des widerständigen Bewußtseins gibt in ihrem Resultat frei, wem es sich widersetzt: das absolute Wissen.

In der Endlosigkeit des zerstreuten sinnlichen Vorstellens und in der Unendlichkeit des auf seinen Grund gesammelten Vorstellens schlägt der Begriff durch und spannt diese Enden zusammen in den Beweis, daß die erscheinenden Inhalte des Vorstellens endlich sind und sich erschöpfen lassen.

Das freigesetzte absolute Wissen realisiert, bestimmt sich in einer gedoppelten Sphäre: derjenigen, die es nur mit der Mitte des besagten Schlusses zu tun hat; das ist die Sphäre des reinen Begriffs und bestimmt: der absoluten Idee, und aus ihr her in derjenigen, welche die der philosophischen Wissenschaften ist und bestimmt: der Idee der Philosophie.

Die Vernunft ist in sich als in ihrem Grunde, in den sie zurückgegangen ist – aus dem Vorstellen in das Begreifen. Die Vernunft ist ebenso bei sich wie zurückgekehrt in die beseligende Anschauung der vollbrachten Ausbildung des Systems der Wissenschaft als des Systems der gewußten Wirklichkeit. Sie hat nämlich die Totalität der Natur, der physischen wie der geistigen, derart durchdrungen, daß sie die Gewißheit, alle Realität und so auch Bestimmtheit zu sein in der vollendeten Arbeit des Bestimmens bewahrheitet hat.

Die Bewegung durch die erste und die andere Sphäre des Wahren der vollendeten Theorie ist in dem bekannten Distichon zusammengezogen:

Was vernünftig ist, das ist wirklich;  
und was wirklich ist, das ist vernünftig.

Die Wissenschaft konnte bewahrheiten: nicht nur, daß Freiheit nicht unmöglich ist, nicht nur, daß Freiheit möglich ist, sondern daß die Wirklichkeit selbst frei, weil begreifen ist.

Ist das selbst noch ein widerständiger Gedanke? Jedenfalls ist er der anstößigste gewesen. In ihm scheint sich die Gegenwart mit der Vernunft gestoßen zu haben.

#### IV.

Für die Masse der tonangebenden Äußerungen zur Metaphysik ist jener Anstoß schon längst zu der Überzeugung verarbeitet: hier ist die Unglaubwürdigkeit aller Metaphysik unmittelbar zu empfinden. Dementsprechend läßt die gegebene Unterscheidung und Entwicklung ihrer Vernunft nur noch entgegen: Na und? Sie ist eine Ansicht ohne Folge, weil ohne Gehalt; denn den hat die Philosophie auf der Seite der Welt und ihrer Veränderlichkeit zu suchen. Oder sollte man mit der sich wissenden Vernunft dagegen halten, daß „Welt“ „überhaupt die formlose Totalität der Mannigfaltigkeit ausdrückt“ (Hegel, Wissenschaft der Logik, EA I, 2, S. 185); und weiter, daß die Veränderlichkeit nur die äußerlichste unter den Bestimmungen der äußerlichen und gegen den Begriff gleichgültig scheinenden Objektivität ist (ebd. II, S. 273)?

Auf seiten der Welt hat es mit dem besagten Dilemma von Tradition und anderem Anfang keine Not; statt dessen mit den vielfältigen Problemen, welche ihre Veränderlichkeit mit sich bringt; deren erstes ist die Interpretation der bereits eingetretenen Veränderungen; denn sie muß sich selber als eine anders gewordene, nicht mehr metaphysische erweisen. Mit der Unterstellung, auch die Metaphysik habe die Welt interpretiert — allerdings aus der „Anmaßung“ einer Philosophie, die sich als Selbstzweck verstand.

Wozu anderer Anfang? Hat nicht die Welt schon anders angefangen, seit die Metaphysik am Ende ist? Welchen Sinn hätte die Beschäftigung mit der Tradition, wenn nicht den, das ganze Ausmaß der eingetretenen Veränderungen und die dem Menschen anheimgestellte Veränderlichkeit seiner Welt zu zeigen? Da ist man besorgt um die Zukunft der Menschheit, nimmt teil am heutigen Geschehen und fragt womöglich: Was tun? Ist man doch mit seiner Sorge in Gesellschaft.

Dagegen mag es scheinen: In dem besagten Dilemma hat es die Philosophie immer noch mit ihr selbst zu tun. In der Tat — selbst dann, wenn der „cornutus“ von Tradition und anderem Anfang die Einheit der Philosophie nur noch am Schädelknochen sehen läßt.

#### V.

Was war der Anstoß im anstößigsten Gedanken der Metaphysik? Daß im Grunde die Vernunft selber sich Alles zu wissen gibt und samt diesem im System der Wissenschaft geborgen ist. Da ist die „Widersacherin des Denkens“, ist die „seit Jahrhunderten“, also in der Neuzeit, „verherrlichte Vernunft“; sie schien die Herrlichkeit zu beanspruchen und zu erreichen, die vormals dem anderen Licht zum natürlichen, dem lumen gloriae zugesprochen wurde. Und

wem schien das so? Wem die Herrlichkeit ausblieb und mit ihr die Geborgenheit alles Seinigen — dem Menschen und seinen Fürsprechern.

Ein Schein, der seinen Grund hat. Um ihn zu erfahren, sei wenigstens in einigem ein „Gespräch“ mitgehört, in dem sich Heidegger — der Verfasser jenes Urteils über die Vernunft — mit Hegel — dem Verfasser des anstößigsten Gedankens eben dieser Vernunft — fand. Nur an der Sache des Denkens beweist sich, was es mit jener Widersacherin auf sich hat.

An der „Sache des Denkens“? Sogleich meldet sich als Vorbehalt, was bereits erwähnt wurde: Die Sache der Metaphysik war im Wesentlichen eine Sache des Wissens und der Wissenschaft und nur deshalb des Denkens. Schon in ihrer ersten Krise und mit ihrem wahren Anfang (Parmenides) hat die Metaphysik dieses Denken eigens vom Andenken und Vordenken des Gedächtnisses abgeschnitten und nur dadurch die Selbstbestimmung der Vernunft auf den Weg gebracht.

Soll dies bedeuten: Heidegger versieht sich von vornherein an der Sache Hegels, weil der Metaphysik? Keineswegs. Wie sollte das Gespräch mit einem Toten geführt werden, weil zu einer Sache, die nicht einmal als unterschiedene da ist? Wie sollte sie für Heidegger da sein, wenn nicht in der Gegenwart des anderen Anfangs? Nur die Bestimmung und Unterscheidung der Sache seines Denkens zieht die Sache der Metaphysik in die einzige Gegenwart der Philosophie — nicht als einen historisch vorgefundenen Gegenstand vormaliger, eventuell aktualisierbarer Interessen, sondern als eine Sache, die das Denken des anderen Anfangs letztlich zur Unterscheidung der eigenen Sache braucht.

Heideggers „Gespräch“ fällt nicht unter die natürlichen Versuche, „sich“ mit Hegel oder irgendwelchen anderen Positionen der Metaphysik auseinanderzusetzen; sie bringen — was die wesentlich gegenwärtige Philosophie anlangt — deren Sache nur ins Gerede. Und wo steht dann der erwähnte Vorbehalt? Als solcher steht er zur Auflösung an.

## VI.

Was ist für die Metaphysik und mit ihr für Hegel die Sache des Denkens? Das Sein des Seienden. Heidegger weiß, daß die geforderte Unterscheidung eine bestimmtere Auskunft verlangt wie sie der Titel des Gesprächs ankündigt: „Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik“. Schon Feuerbach kehrte mit dem Namen „Ontotheologie“ das Anstößige in der Metaphysik hervor, ohne jedoch ihrer „Verfassung“ und so auch der hier angesprochenen Zwiefalt auf den Grund zu gehen.

Die Sache der Metaphysik ist das Seiende als solches im Allgemeinen und im Höchsten (S. 58). Die Einheit dieses Zwiefältigen, das Sein des Seienden, blieb über der Bestimmung des Seienden als solchen „vergessen“. Das metaphysische Denken hat sich von dem Ursprung seiner Sache abgekehrt. Entsprechend ist in der Umkehr des anderen Anfangs das Sein das nächste „Ungedachte, von dem her das Gedachte seinen Wesensraum empfängt. Aber das

schon Gedachte erst bereitet das noch Ungedachte, das immer neu in seinen Überfluß einkehrt“ (S. 44) — in den Überfluß der Quelle, von der es ausgeht, ohne ihm entgehen zu können.

Als Onto-theo-logie bereitet die Metaphysik selber dem Gedächtnis die Sache, das „Strittige“: das Sein in der „Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden“ (S. 46). Sie ist der Wesensraum, „in dem“ das schon Gedachte da ist und den eine „Erörterung“ erst noch zu erschließen hat — in der Umkehr aus der Vergessenheit der Differenz über deren anfängliche Verhüllung zur Verbergung als der „Quelle dieses ganzen Denkens“, die „ihm überhaupt den Bezirk seines Aufenthaltes bereitstellt“ — ihm, man möchte sagen: dem gewohnten Denken.

Schon dieses wenige läßt in die Augen springen: Die Umkehr des Denkens wendet sich seinem Worinnen zu. Die Vergessenheit seiner Sache ist in einer anfänglichen Verhüllung beschlossen und diese ihrerseits in der ursprünglichen Verbergung. Demnach hat der Rückgang seine Vorzeichnung an nichts anderem als dem „Wesen der Wahrheit“. Wie das Sein gegenüber dem Seienden als solchen, so ist die Unverborgenheit gegenüber der Wahrheit das Nächste des Ungedachten. Dem entsprechend blickt das Denken nicht mehr auf den selber wahren Grund des Wahren und so auch des Wissens, sondern ist besorgt um den Ursprung der Wahrheit aus dem, was sie nicht ist: um das Entspringen der Unverborgenheit aus der Verbergung, also aus ihrem Anderen, auf das hin sie eigentlich selber das Andere ist.

Dies läßt nach der Beziehung auf das Erste zu ihm fragen und nach dem Grund, der selber diese Beziehung ist: Grund der Differenz von Sein und Seiendem. Heidegger jedoch läßt sich dazu nicht verleiten, bleibt in der Gegenwendung eines vom Sein geschiedenen Denkens, die ihn, wie schon die „Unverborgenheit“, bei dem anfänglichen Namen des Unterschieds aufhorchen läßt; denn er hat erfahren: Das Erste in dem der Sache nach früheren Unterschied von Sein und Seiendem als solchem ist der „Austrag“: die Einheit des Sich-zeigens des Seins und des Erscheinens des Seienden als solchen:

„Sein geht über (das) hin, kommt entbergend über (das), was durch solche Überkommnis erst als von sich her Unverborgenes ankommt. Ankunft heißt: sich bergen in Unverborgenheit: also geborgen anwähren: Seiendes sein.

Sein zeigt sich als die entbergende Überkommnis. Seiendes als solches erscheint in der Weise der in die Unverborgenheit sich bergenden Ankunft.“ (S. 62)

## VII.

An dieser Stelle wird die Empörung über unverständliche Reden kaum mehr an sich halten können und — gelinde gesagt — die Grenze des Zumutbaren überschritten sehen. Auch wenn das Zitierte in seinen Zusammenhang, in den Gedankengang des Vortrags zurückgestellt würde, bliebe jene Empfindung nicht aus. Ist sie doch auch nicht ausgeblieben und wie oft schon laut geworden.

Die Beschwerde über die Unverständlichkeit dieser und jener Philosophie ist eine alte Übung und man brauchte nur an Fichtes kurze und bündige Antwort in der „Vorerinnerung“ zur „Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre“ zu erinnern, wenn nicht in der Tat die Sprache Heideggers von derjenigen der Metaphysik verschieden wäre.

Die Absonderlichkeit des Sagens kann nicht die Anstößigkeit einer Manier haben, wenn man ein Ohr dafür hat, wie der Gedanke Heideggers gesammelt ist und wo nötig mit Bedacht absonderlich, wenn anders der Gedanke an die Differenz des Seins und des Seienden als solchen einen Unterschied macht in der Sache des Denkens und so auch des Sagens.

Was aber die Grenze des philosophisch Zumutbaren anlangt, so wäre die Empfindlichkeit für sie eher diesseits des gesammelten Gedankens zu pflegen — gegen die Zerstreuungen der Gelehrsamkeit und des Dilettierens mit dem, was Sache anderer Wissenschaften ist.

Die vollständige Zerstreuung des Gedankens spricht sich in der Weise der Faselei aus. Sie ist nicht einerlei mit der Gedankenlosigkeit des Geredes, da sie anders als dieses die Sprache selber angreift; nicht von ungefähr bedient sie sich ausgerechnet einer auf Eindeutigkeit angelegten wissenschaftlichen Terminologie und bringt gerade sie zu Wortatuppen herunter, mit denen bloß gefuchelt wird. Auch darin ist aber die Sprache noch „kommunikativ“, findet sie ihre Recipienten. So verteilt sich das „Verständliche“ an mancherlei Verstand.

## VIII.

Die Empfindung der Unverständlichkeit des Zitierten muß aber nicht bei ihr selbst verharren; sie kann sich dem Gesagten zuwenden mit dem Versuch, es in schon Bekanntes zu übersetzen. Da hilft die historische Gelehrsamkeit. Und was kann sie hier zur Erklärung beibringen, wo die Metaphysik nichts zu sagen haben soll? Auch wenn eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich der Grenze zum vormetaphysischen Denken herrscht — vor Platon oder vor Parmenides oder vor Anaximander? —: was hier zum Vergleich einfällt, sind die Anfänge der hesiodischen „Theogonie“, deren „allererster“ das „Chaos“ ist: die Öffnung. Und es wäre nicht schwierig, „Überkommnis“ und „Ankunft“ in die theogonische Erzählung zurückzutragen. Derartiges Erklären erweist sich für die Philosophie als Ausflucht vor dem notwendigen Anspruch des Gedankens, hier und jetzt und wie gesagt im Klaren zu sein.

Schon deshalb schärft Heidegger ein: die Zuwendung zu dem Ursprung der Metaphysik ist kein „historischer Rückgang zu den frühesten Denkern der abendländischen Philosophie“; denn in Wahrheit ist „der Schritt zurück aus der Metaphysik, von der Gegenwart her gesehen und aus dem Einblick in sie übernommen, der Schritt aus der Technologie und technologischen Beschreibung und Deutung des Zeitalters in das erst zu denkende Wesen der modernen Technik.“ (S. 48)

Die Gegenwart — das ist kein wechselnder und auswechselbarer Gesichtspunkt, kein selber gesichtsloser Horizont. Ihr Gesicht ist von der modernen Technik geprägt. Dies fällt in die Augen und läßt deshalb leicht die Zugehörigkeit dieses Gesichts zur Gegenwart der „Theorie“ und deshalb zu dem Einblick übersehen, der von einem erst zu denkenden Wesen betroffen ist, sich in Bedrängnis findet und sich so bei der Sache des Denkens weiß (vgl. S. 37). Nur ihm fällt auf, wie die Beschreibung und Deutung des Zeitalters selber noch technisch ist im Sinne einer „Technologie“, die allerdings nicht im Verband der technischen Disciplinen zu suchen ist, sondern im Dunstkreis der verwesten Kunst, Religion und Philosophie — diese als Gestalten des metaphysischen Wissens verstanden. Eben daraufhin spricht Heidegger auch von der Technologie als der „Metaphysik des Atomzeitalters“ (S. 48).

Die landläufigen Beschreibungen und Deutungen des Zeitalters, die Interpretationen der veränderten und sich verändernden Welt lassen zwar mancherlei Bedrängnis empfinden, indem sie vorgeben, es mit etwas an ihm selbst Undurchsichtigen zu tun zu haben. Dabei sind sie blicklos, erzeugen den Schein des Unterschiedes ihrer selbst von dem, was sie interpretieren, durch die Kritik an vielerlei Erscheinungen der Technik. Solche Kritik ist aber nur der erforderliche Treibstoff weiterer Veränderungen in der schon veränderten Welt.

Was Heidegger als selber technologische Beschreibung und Deutung des Zeitalters erkennt, gibt sich einen Schein von Gründlichkeit und die Erlaubnis zur Prognose durch historische Rückgriffe und Anknüpfungen. Sie bleiben ohne die Einheitlichkeit eines einzigen Rückgangs und daher in ihrer Vielfalt ebenso undurchsichtig wie die Welt, die von ihren auffälligsten Veränderungen her vorgestellt wird.

Auch und erst recht bei seinem „Schritt zurück aus der Metaphysik“ bleibt Heideggers Gedanke in der Gegenwart. Wo er unverständlich scheint, wird er nicht verständlicher, sondern eher verworren durch Anleihen bei Gedanken, welche die Historie in der Vergangenheit findet und in sie gesetzt hat.

## IX.

Die Welt ist die formlose Totalität der Mannigfaltigkeit. Die Einheit einer Form, nämlich eines Gesichts, zeigt sie nur in der Gegenwart der Theorie. Die „Technologie“ findet sich in der Welt, ist von ihr befangen; deshalb kann sie ihr nicht die Bestimmtheit des „Wesens“ und also des Gedankens annehmen. Indem sie die Welt beschreibt und deutet, versucht sie, deren unmittelbare Fremdheit mehr und mehr zu tilgen — in endlosem Fortgang, weil vor immer wieder neue Veränderungen gestellt.

Obwohl die „Technologie“ als solche die moderne Technik für das nimmt, was die heutige Welt prägt, bleibt ihr diese eine form- und gesichtslose Totalität; denn sie versteht die Technik selber als die Mannigfalt derjenigen menschlichen Kenntnisse, welche die heute auffälligen Veränderungen erbracht haben

und nur insofern eine Totalität ausmachen, als sie jegliches auf seine Veränderlichkeit und Bearbeitbarkeit hin ansehen lehren.

In der Gegenwart, welche der Theorie eigen ist, wäre diese Technik als „Wesen“ ansichtig — „wäre“ wegen des noch zu entwickelnden Vorbehalts, daß dieses Wesen dann nicht mehr als dasjenige der Technik bestimmt bliebe, weil es „spekulativ“ sein muß. Das technologische Denken widersetzt sich aber nicht nur der Spekulation, sondern setzt sie für etwas Nichtiges, gegen das es nur gleichgültig tun sollte. Doch dies macht sich offenbar nicht leicht; denn auch wenn ihm der Unterschied, den der Gedanke des Wesens macht, für nichts gilt, kann es sich doch nur in einem regressus ad infinitum als unterschiedsloses Denken behaupten; es ist nämlich einerseits von der Sorge besessen, daß der Mensch seiner Technik Herr bleibe oder gar werde, andererseits läßt es ein entsprechendes herrschaftliches Wissen nur als eine selber technisch gegründete „pluralistische“ Ethik zu (vgl. Der Satz der Identität, S. 26).

Nur die Frage nach dem Wesen der Technik bestimmt Heidegger zu der Frage nach der Differenz von Sein und Seiendem ausgehend von der Frage nach dem Ursprung der onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik. Nur die Antwort darauf setzt die Technologie nicht bloß beiseite, sondern läßt sie als unterschiedsloses Denken erkennen, das aus dem Zusammenfall der onto-theo-logischen Zwiefalt der Metaphysik entspringt.

Seine Unterschiedslosigkeit gibt den einzigen Anstoß, die Frage nach dem Wesen der Technik als Frage nach dem Wesen der Wahrheit von der Vergessenheit her aufzunehmen, sich der Wahrheit als Unverborgenheit zuzuwenden, in ihr die Beziehung auf die Verborgenheit hervorzukehren und so auf das Ganze der unterschiedlichen Verbergung zurückzugehen.

„Die Differenz von Sein und Seiendem ist als der Unterschied von Überkommnis und Ankunft der entbergend-bergende Austrag beider.“ (S. 63) Dieser ist das Ganze der Differenz als Differenz: sowohl das Aus- und Zueinander der Differenten als auch das Auseinander des „Zwischen“, „in“ dem die Differenten „zueinander gehalten“ sind. Kurz: das Auseinander des Auseinander und Zueinander ist der „Austrag“.

Nicht das erste „von woher“, sondern das erste „worinnen“ ist das Erste des Austrags, das erste „es gibt“. Der Unterschied ist keine Sache und so auch keine Ur-Sache, von woher es das Zwischen gibt; er vergibt dieses selber als sich selbst. Deshalb ist er auch selber die im Zwischen Unterschiedenen. Darauf ist zu achten, damit er in keinem Gedanken aus der Gegenwart fällt, der einzigen des Wesens der Technik.

„Im Austrag waltet Lichtung“. Weil aber dieses Walten unterschiedlich gedacht sein will, fährt Heidegger fort: „des Verschließenden“; und weil die Lichtung — oder das „Offene“ und letztlich das „Freie“ (Heidegger, Zur Sache des Denkens, S. 72 ff.) — die des Verschließenden ist, deshalb das Beiwort „sich verhüllend“. Unterschiedlich gedacht, ist der Austrag das Verschließende zu

dem Offenen oder der Lichtung; das Verschließende unterschieden gedacht, so gilt von ihm: es verhüllt sich; das Unterschiedene einheitlich gedacht, ist es Lichtung des Verschließenden.

Die Gegenwart des Austrags ist dem ursprünglichen Denken ein Kommen, das sich in „entbergende Überkommnis“ (des Seins) und „in die Unverborgenheit bergende Ankunft (des Seienden als solchen) auseinanderlegt. Dieses Kommen ist aber selber unterschiedlich, nämlich mit dem Anderen des Ausbleibens. Es ist das Andere des anderen Anfangs. Was nämlich in das selber unterschiedliche Kommen verweist, ist das Ausbleiben, wie es im Zusammenfall oder Einsturz der onto-theologischen Zwiefalt der Metaphysik für das Denken zum Anstoß wird.

## X.

Die Andere Metaphysik oder die „Technologie“ steht unter der Bestimmung des ausbleibenden Unter-Schieds. Die Frage nach dem Wesen der Technik richtet den Blick auf die Erste Metaphysik, um zu erfahren, inwiefern der Austrag „überall als der Austrag verborgen und so vergessen bleibt in einer selbst sich noch entziehenden Vergessenheit.“ (S. 66) Dieser Entzug legt sich in eine Geschichte auseinander. Wie beginnt sie?

Nicht der parmenideische Anfang zieht Heideggers Blick auf sich, sondern jene Prägung des Seins, als die er den heraklitischen LOGOS kennt. Ihm ist nämlich der Beginn der Ontotheologie anzusehen, weil hier der Unter-Schied des Kommens als solcher an der Achtsamkeit sozusagen vorbeigeht; er ist da als „Vorliegen-lassen des Ankommenden“ und „Versammlung“, vergeht aber, in ihm selbst haltlos, zur Wechselbeziehung des „Grundes“.

Die Flüchtigkeit seiner „Lichtung“ zeigt sich daran, daß die andere Seite der „Versammlung“ bereits in ihr selbst zwiefältig erscheint: „gründend alles in das Allgemeine und begründend alles aus dem Einzigem“ — dieses „im Sinne des Höchsten (Zeus)“ verstanden (S. 67). Darin liegt: der Unterschied des Seins und des Seienden als solchen verhüllt sich in den Unterschied dieses Anderen. Dabei geht jenes Erste, nämlich die „entbergende Überkommnis“, an die andere Seite innerhalb des Anderen der „Ankunft“ über — derart, daß die Überkommnis selbst zu einem Was von Ankunft, zu einem Ankommenden, Anwesenden, Seienden wird, und zwar zu dem höchsten, weil ihr Entbergen sich zu einem Begründen und schließlich zu einem Verursachen durch dieses Seiende bestimmt.

Der Gott, der auf diese Weise „in die Philosophie kommt“, hat nichts, in das er sich ankommend birgt. Er scheint schon angekommen — nicht einmal das; er ist immer schon da und scheint in ihm selbst geborgen. Mit ihm die Erste Metaphysik bis es heißt: Gott ist tot, und im Einsturz des Unterschieds, den er machte, die Andere Metaphysik das unterschiedslose Denken einrichtet und den Unterschied des Wesens der Technik niederhält.

Doch das Resultat der selbst sich noch entziehenden Vergessenheit tritt nicht nur in der Empfindung hervor, daß Gott tot ist, sondern demzuvor in der vollständig entwickelten Wechselseitigkeit des Überkommens und Ankommens, wo sie „ineinander im Widerschein“ erscheinen. Im reflektierenden „Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem“ geht der Austrag in das Äußerste des metaphysischen Unterschiedes (S. 68).

Die Lichtung war die des Verschließenden. Ihre Verschlossenheit ist das Licht der „seit Jahrhunderten verherrlichten Vernunft“, die — nachdem sie ihr Licht vollkommen entnatürlicht hat — zum ersten das Vernünftige als das Wirkliche und das Wirkliche als das Vernünftige weiß, zum anderen aber sich selbst als abkünftig und abhängig von einem ihr fremden Ursprung empfindet. Diese Empfindung ist überzeugt, daß die Vernunft gegen dessen einzige Wirklichkeit vergeblich den Schein erzeugte und befestigte, nicht nur eine Sache von eigener und höchster Wirklichkeit zu sein, nicht nur Ursache einer von ihr verschiedenen Welt, sondern die Vernunft des einzig Wirklichen.

## XI.

Beginn und Ende der Metaphysik lassen erkennen: Das Verschließende der Lichtung verhüllt sich, versagt den Gedanken an es und die Vergessenheit entzieht sich noch eigens bis in das technologische Denken, das den Unterschied auch noch in Gestalt der onto-theo-logischen Zwiefalt verdrängt. Deren Metaphysik sagt: Was ausbleibt, ist deshalb ausgeblieben, weil es nicht sein kann; denn mit der methodischen Aufmerksamkeit und Reflexion ist sogar die Möglichkeit des Vergessens im Wesentlichen ausgeschlossen. Die andere Metaphysik zu dieser ersten sagt: Was ausbleibt — der Tod Gottes beweist es —, muß nicht sein; man braucht es nicht; es ist überflüssig und deshalb schädlich; was die Welt zu wünschen übrig läßt, erbringt die Kritik der bestehenden Verhältnisse.

Das technologische Denken bleibt aber seiner Absicht nach metaphysisch; denn es betrachtet seine Welt nicht nur als den gegebenen Horizont produktiver menschlicher Tätigkeit, sondern als einen aus dieser Tätigkeit selbst entworfenen Horizont; eben deshalb verändert sich die Welt, entsprechend den Veränderungen der Macht, des Willens und des Wissens der Menschen.

Die technologische Metaphysik setzt zwar die onto-theo-logische Zwiefalt in die Vergangenheit, hält aber um so entschiedener am „Logischen“ fest. Ihr vorzuhalten, daß die Logik „nicht vom Himmel gefallen“ ist, trägt aber nichts aus, weil es kein Wissen gibt, dem seine Herkunft so gleichgültig sein könnte, wie der Logik. Auf die Welt gesehen, ist aber die Logik die der Technik und nicht die Technik die der Logik. Eben daraufhin ist sie im Wesentlichen die der Wechselbeziehung, welche jenseits der metaphysischen Logik des Grundes bei der „Gleichung“ ihren Anfang nimmt.

Das der Onto-Theo-Logie entgangene Denken hält nur deshalb am „Logi-

schen“ fest, weil es techno-logisch ist. Und nur deshalb zeigt sich das „Logische“ an der Welt der Technik selbst. Wie und wem? Nicht der Technologie, sondern nur dem Denken, das nach dem Wesen der Technik fragt und aus dem bezeichneten Wesen der Wahrheit her die Technologie selber als Resultat der Geschichte einer sich selbst noch entziehenden Vergessenheit erkennt.

Deren Beginn zeigte: Nicht der LOGOS, wohl aber das „Logische“ der Metaphysik ist einseitig: die andere Seite der „Versammlung“, welche die erste des „Vorliegen-lassens“ oder der Überkommnis derart an sich zieht, daß sie, in ihr selbst zwiefältig, das Wechselverhältnis des Grundes eröffnet, und vollkommen entwickelt bis zu dem erwähnten Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem.

Demnach muß sich selbst noch an der Welt des technologischen Denkens das Logische in der Bestimmtheit der Versammlung und so auch der Ankunft zeigen, welche das Entbergen als ihr Anderes einbegreift. Heidegger hat gesehen: Das Ganze des Sammelns erscheint in der Weise des Raffens; das Raffen bringt zusammen, ohne über die formlose Totalität der Mannigfaltigkeit hinauszusehen. Das Bestimmen, weil Entbergen innerhalb solcher Versammlung zeigt sich in der Weise des Stellens, des transitiven, jegliches Ankommende überkommenden Stellens.

Die Welt des technologischen Denkens ist in ihrem Wesen das „Gestell“; es ist die letzte Bestimmung des Logischen der Onto-theo-logie in ihrer Einschränkung auf das verweltlichte Logische. Seine Einseitigkeit ist für und durch die unterschiedlos gewordene Metaphysik, nämlich die Technologie eigens verstellt. Der ausbleibende Unterschied durchzieht dieses Denken nur als Beunruhigung um das Herr-Bleiben oder Herr-Werden des Menschen in seiner technischen Welt. Sie steigert sich zu der Sorge um das Mensch-Bleiben oder Mensch-Werden des Menschen. Dies zeigt an: Das Wesen der wesentlich menschlichen Technik ist selber nichts Menschliches (vgl. „Die Frage nach der Technik“ in „Vorträge und Aufsätze“).

Jene letzte Einseitigkeit des Logischen geht nur dem Fragen nach dem Wesen der Technik auf. Sofern sich das Ausbleiben des Unterschieds dem Andenken und Vordenken als das unterschiedliche Kommen des „Austrags“ zeigt, bildet sich im Wesen der Technik selbst die andere Welt zum Horizont der Technologie. Sie nimmt Form und Gesicht an aus dem Versammelnden, das weder eine göttliche noch menschliche Logik ist, sondern das nie angekommene „Ding“. Es versammelt und bestimmt, es unterscheidet, was die Welt ist, seine Welt (vgl. „Das Ding“, ebd.).

Die Welt des „Gestells“ ist nicht eine und dieselbe mit der Welt des „Dings“ und ist eine und dieselbe. Dies ist der letzte Widerspruch, zu dem – nun, was? treibt. Etwa die dritte Bewegung der sich selbst bestimmenden Vernunft? Aber war sie denn nicht zur Ruhe ihrer vollkommenen Erfüllung gekommen? Erlaubt die logische Mitte des vollendeten Schlusses noch eine Fortbestimmung?

Erscheint denn überhaupt das „Logische“ der Onto-theo-logie selbst auch