

- S. 52/53 Der Titel »Zeit und Sein« und das Verschwinden des Seins. Das »Es gibt« in »S. u. Z.«.
- S. 53 Die damalige philosophische Situation und die Seinsfrage.
- S. 54 Husserls Wendung zur transzendentalen Phänomenologie. Das Vorgehen Heideggers als die eigentliche Phänomenologie.
- S. 54/55 Ob das Verhältnis zwischen Anwesen, Anwesenlassen, Entbergen usf. eine Stufung sei?
- S. 55 Der Charakter des Bestimmungsverhältnisses zwischen Anwesen und Anwesendem in der Metaphysik. Die ποιησις. Platons Lichtmetapher.
- S. 55/56 Das Anwesenlassen als ins-Offene-Bringen. ἀλήθεια. Die Frage nach der inhaltlichen Bestimmtheit des Entbergens.
- S. 57 Der Schritt zurück. Beaufrets Referat. Die Nähe (und Ferne) von Heidegger und Hegel.
- S. 58 Das Sein bei Hegel und bei Heidegger.
- S. 58 Exkurs über die Herkunft der Hegelschen Negativität.
- S. 59 Das Absolute und das Ereignis.
- S. 59/60 Hegels Ende der Geschichte und das Ende der Seinsgeschichte. Die ontischen Modelle.
- S. 60/61 Das Modell und die Sprache. Die natürliche Sprache und die Sprache des Denkens. Das Einfache der Sprache.
- S. 61/62 Was heißt »Wandlungen des Seins«? Die freie Abfolge der epochalen Gestalten des Seins in der Metaphysik. Seinsgeschichte als Geschichte der Seinsvergessenheit. Der Entzug.
- S. 62/63 Die Wandlungsfülle des Seins und die Verwandlung des Seins in das Ereignis. Das Ge-stell.
- S. 63 Das Verhältnis von Erfahren und Denken.
- S. 63/64 Denken als Weisen in die Ortschaft des Ereignisses. »Die Kehre.« Verweigerung von Welt und Vorenthalt von Gegenwart. Die Endlichkeit des Ereignisses.
- S. 64 Nossack: »Angerufenwerden«.

DAS ENDE⁽¹⁾ DER PHILOSOPHIE UND DIE AUFGABE⁽²⁾ DES DENKENS

⁽¹⁾ vgl. Vorträge und Aufsätze S. 83. [GA Bd. 7, S. 81]

⁽²⁾ die Be-stimmung

dank der Stimme der Stille.

vgl. Seminar (Heidelberg 1964)

vgl. das Geheiß 1951/52 [GA Bd. 8 Was heißt Denken?]

vgl. Photokopie des Seminarvortrags [Die Bestimmung der Sache des Denkens]. Original: Geschenk an Gadamer zum 70. Geburtstag [erscheint in GA Bd. 80]

Der Titel nennt den Versuch einer Besinnung, die im Fragen verharrt. Die Fragen sind Wege zu einer Antwort. Sie müßte, falls sie einmal gewährt würde, in einer Verwandlung des Denkens bestehen, nicht in einer Aussage über einen Sachverhalt.

Der folgende Text gehört in einen größeren Zusammenhang. Es ist der seit 1930 immer wieder unternommene Versuch, die Fragestellung von »Sein und Zeit« anfänglicher zu gestalten. Dies bedeutet: den Ansatz der Frage in »Sein und Zeit« einer immanenten Kritik zu unterwerfen. Dadurch muß deutlich werden, inwiefern die *kritische* Frage, welches die Sache des Denkens sei, notwendig und ständig zum Denken gehört. Demzufolge wird sich der Titel der Aufgabe »Sein und Zeit« ändern.

Wir fragen:

1. Inwiefern ist die Philosophie im gegenwärtigen Zeitalter in ihr Ende eingegangen⁽³⁾?
2. Welche Aufgabe bleibt dem Denken am Ende⁽³⁾ der Philosophie vorbehalten? (Vgl. S. 74)

1.

Inwiefern ist die Philosophie im gegenwärtigen Zeitalter in ihr Ende eingegangen?

Philosophie ist Metaphysik. Diese denkt das Seiende im Ganzen – die Welt, den Menschen, Gott – hinsichtlich des Seins, hinsichtlich der Zusammengehörigkeit des Seienden im Sein. Die Metaphysik denkt das Seiende als das Seiende in der Weise des begründenden Vorstellens. Denn das Sein des Seienden hat sich seit dem Beginn der Philosophie und mit ihm als der Grund (ἀρχή, αἴτιον, Prinzip) gezeigt. Der Grund ist jenes, von woher das Seiende als ein solches in seinem Werden, Vergehen und Bleiben als Erkennbares, Behandeltes, Bearbeitetes ist, was es ist und wie es ist. Das Sein bringt als der Grund das Seiende in sein jeweiliges Anwesen. Der Grund

⁽³⁾ Was heißt: ins Ende eingehen? Beginn eines langwierigen Ver-endens

zeigt sich als die Anwesenheit. Ihre Gegenwart besteht darin, daß sie das jeweils nach seiner Art Anwesende in die Anwesenheit hervorbringt. Der Grund hat je nach dem Gepräge der Anwesenheit den Charakter des Gründens als ontische Verursachung des Wirklichen, als transzendente Ermöglichung der Gegenständlichkeit der Gegenstände, als dialektische Vermittelung der Bewegung des absoluten Geistes, des historischen Produktionsprozesses, als der werthesetzende Wille zur Macht.

Das Auszeichnende des metaphysischen Denkens, das dem Seienden den Grund ergründet, beruht darin, daß es, ausgehend vom Anwesenden, dieses in seiner Anwesenheit vorstellt und es so aus seinem Grund her als gegründetes darstellt.

Was meint die Rede vom Ende der Philosophie? Zu leicht verstehen wir das Ende von etwas im negativen Sinn als das bloße Aufhören, als das Ausbleiben eines Fortgangs, wenn nicht gar als Verfall und Unvermögen. Dem entgegen bedeutet die Rede vom Ende der Philosophie die Vollendung der Metaphysik. Indes meint Vollendung nicht Vollkommenheit, derzufolge die Philosophie mit ihrem Ende die höchste Vollkommenheit erreicht haben müßte. Uns fehlt nicht nur jeder Maßstab, der es erlaubte, die Vollkommenheit einer Epoche der Metaphysik gegen eine andere abzuschätzen. Es besteht überhaupt kein Recht, in dieser Weise zu schätzen. Platons Denken ist nicht vollkommener als das des Parmenides. Hegels Philosophie ist nicht vollkommener als diejenige Kants. Jede Epoche⁽⁴⁾ der Philosophie hat ihre eigene Notwendigkeit. Daß eine Philosophie ist, wie sie ist, müssen wir einfach anerkennen. Es steht uns jedoch nicht zu, eine gegenüber der anderen vorzuziehen, wie solches hinsichtlich der verschiedenen Weltanschauungen möglich ist.

Die alte Bedeutung unseres Wortes »Ende« bedeutet dasselbe wie Ort: »von einem Ende zum anderen« heißt: von einem Ort zum anderen. Das Ende der Philosophie ist der Ort, dasjenige, worin sich das Ganze ihrer Geschichte in seine äußerste Mög-

⁽⁴⁾ Das Epochale ist aber nicht das Zeitgemäße sondern das Unzeitgemäße für die Epoche.

lichkeit versammelt. Ende als Vollendung meint diese Versammlung.

Durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch bleibt Platons Denken in abgewandelten Gestalten maßgebend. Die Metaphysik ist Platonismus. Nietzsche kennzeichnet seine Philosophie als umgekehrten Platonismus. Mit der Umkehrung der Metaphysik, die bereits durch Karl Marx vollzogen wird, ist die äußerste Möglichkeit der Philosophie erreicht. Sie ist in ihr Ende eingegangen. Soweit philosophisches Denken noch versucht wird, gelangt es nur noch zu epigonalen Renaissance und deren Spielarten. Also ist das Ende der Philosophie doch ein Aufhören ihrer Weise des Denkens? Dies zu folgern, wäre voreilig.

Ende ist als Vollendung die Versammlung in die äußersten Möglichkeiten. Wir denken diese⁽⁵⁾ zu eng, solange wir nur eine Entfaltung neuer Philosophien des bisherigen Stils erwarten. Wir vergessen, daß schon im Zeitalter der griechischen Philosophie ein entscheidender Zug der Philosophie zum Vorschein kommt: es ist die Ausbildung von Wissenschaften innerhalb des Gesichtskreises, den die Philosophie eröffnete. Die Ausbildung der Wissenschaften ist zugleich ihre Loslösung⁽⁶⁾ von der Philosophie und die Einrichtung ihrer Eigenständigkeit. Dieser Vorgang gehört zur Vollendung der Philosophie. Seine Entfaltung ist heute auf allen Gebieten des Seienden in vollem Gang. Sie sieht aus wie die bloße Auflösung der Philosophie und ist in Wahrheit gerade ihre Vollendung.

Es genügt, auf die Eigenständigkeit der Psychologie, der Soziologie, der Anthropologie als Kulturanthropologie, auf die Rolle der Logik als Logistik und Semantik hinzuweisen. Die Philosophie

⁽⁵⁾ (die äußersten Möglichkeiten)

⁽⁶⁾ in welchem Sinne »Loslösung«

Einkehr in den ontologischen Gesichtskreis (»Sieg der Methode« vgl. Athener Vortrag April 1967 [Denkerfahrungen, S. 140 ff.; erscheint in GA Bd. 80])

dieser unumgänglich; aber verschieden auslegbar –

im thematisch ontischen Bezug –

Vergessenheit des Austrags als solchen

wird zur empirischen Wissenschaft vom Menschen, von allem, was für den Menschen erfahrbarer Gegenstand seiner Technik werden kann, durch die er sich in der Welt einrichtet, indem er sie nach den mannigfaltigen Weisen des Machens und Bildens bearbeitet. Dies alles vollzieht sich überall auf dem Grunde und nach der Maßgabe der wissenschaftlichen Erschließung der einzelnen Bezirke des Seienden.

Es bedarf keiner Prophetie, um zu erkennen, daß die sich einrichtenden Wissenschaften alsbald von der neuen Grundwissenschaft bestimmt und gesteuert werden, die Kybernetik heißt.

Diese Wissenschaft entspricht der Bestimmung des Menschen als des handelnd-gesellschaftlichen Wesens. Denn sie ist die Theorie der Steuerung des möglichen Planens und Einrichtens menschlicher Arbeit. Die Kybernetik bildet die Sprache um zu einem Austausch von Nachrichten. Die Künste werden zu gesteuert-steuernden Instrumenten der Information.

Die Ausfaltung der Philosophie in die eigenständigen, unter sich jedoch immer entschiedener kommunizierenden Wissenschaften ist die legitime Vollendung der Philosophie. Die Philosophie endet im gegenwärtigen Zeitalter. Sie hat ihren Ort in der Wissenschaftlichkeit des gesellschaftlich handelnden Menschentums gefunden. Der Grundzug dieser Wissenschaftlichkeit aber ist ihr kybernetischer, d. h. technischer Charakter. Vermutlich stirbt das Bedürfnis, nach der modernen Technik zu fragen, im gleichen Maße ab, in dem die Technik die Erscheinungen des Weltganzen und die Stellung des Menschen in diesem entschiedener prägt und lenkt.

Die Wissenschaften werden alles, was in ihrem Bau noch an die Herkunft aus der Philosophie erinnert, nach den Regeln der Wissenschaft, d. h. technisch deuten. Die Kategorien, auf die jede Wissenschaft für die Durchgliederung und Umgrenzung ihres Gegenstandsgebietes angewiesen bleibt, versteht sie instrumental⁽⁷⁾ als Arbeitshypothesen. Deren Wahrheit wird nicht nur am

⁽⁷⁾ der instrumentale Charakter der Theorie

Effekt gemessen, den ihre Verwendung innerhalb des Fortschritts der Forschung bewirkt. Die wissenschaftliche Wahrheit wird mit der Effizienz dieser Effekte gleichgesetzt.

Was die Philosophie im Verlauf ihrer Geschichte stellenweise und auch da nur unzureichend versuchte, die Ontologien der jeweiligen Regionen des Seienden (Natur, Geschichte, Recht, Kunst) darzustellen, dies übernehmen jetzt die Wissenschaften als eigene Aufgabe. Ihr Interesse richtet sich auf die Theorie der jeweils notwendigen Strukturbegriffe des zugeordneten Gegenstandsgebietes. »Theorie« bedeutet jetzt: Supposition der Kategorien, denen nur eine kybernetische Funktion zugestanden, aber jeder ontologische Sinn abgesprochen wird. Das Operationale und Modellhafte des vorstellend-rechnenden Denkens gelangt zur Herrschaft.

Indes reden die Wissenschaften bei der unumgänglichen Supposition ihrer Gebietskategorien immer noch vom Sein des Seienden. Sie sagen es nur nicht. Sie können zwar die Herkunft aus der Philosophie verleugnen, sie jedoch nie abstoßen. Denn immer spricht in der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften die Urkunde ihrer Geburt aus der Philosophie.

Das Ende der Philosophie zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung. Ende der Philosophie heißt: Beginn der im abendländisch-europäischen Denken gegründeten Weltzivilisation.

Ist nun aber das Ende der Philosophie im Sinne ihrer Ausfaltung in die Wissenschaften auch schon die vollständige Verwirklichung aller Möglichkeiten, in die das Denken der Philosophie gesetzt wurde? Oder gibt es für das Denken außer der gekennzeichneten letzten Möglichkeit (der Auflösung der Philosophie in die technisierten Wissenschaften) eine erste Möglichkeit, von der das Denken der Philosophie zwar ausgehen mußte, die sie jedoch als Philosophie nicht eigens erfahren und übernehmen konnte?

Wenn dies der Fall wäre, dann müßte in der Geschichte der Philosophie seit ihrem Anfang bis zu ihrem Ende verborgenerweise dem Denken noch eine Aufgabe vorbehalten sein, die weder der

Philosophie als der Metaphysik noch gar den aus ihr herkommen-
den Wissenschaften zugänglich wäre. Wir fragen deshalb:

2.

*Welche Aufgabe bleibt dem Denken am Ende der Philosophie
noch vorbehalten?*⁽⁸⁾

Schon der Gedanke einer solchen Aufgabe des Denkens muß befremden. Ein Denken, das weder Metaphysik noch Wissenschaft sein kann?

Eine Aufgabe, die sich der Philosophie schon bei ihrem Beginn, sogar durch ihren Beginn verschlossen und sich daher in der Folgezeit ständig und zunehmend entzogen hat?

Eine Aufgabe des Denkens, die – so scheint es – die Behauptung einschließt, die Philosophie sei der Sache des Denkens nicht gewachsen gewesen und daher zu einer Geschichte des bloßen Verfalls geworden?

Spricht hier nicht eine Überheblichkeit, die sich noch über das Große der Denker der Philosophie stellen will?

Dieser Verdacht drängt sich auf. Aber er ist leicht zu beseitigen. Denn jeder Versuch, einen Einblick in die vermutete Aufgabe des Denkens zu gewinnen, sieht sich auf den Rückblick in das Ganze der Geschichte der Philosophie angewiesen; nicht nur dies, sondern sogar genötigt, allererst die Geschichtlichkeit dessen zu denken, was der Philosophie eine mögliche Geschichte gewährt.

Schon dadurch bleibt das vermutete Denken notwendig hinter der Größe der Philosophen zurück. Es ist geringer als die Philosophie. Geringer auch deshalb, weil diesem Denken noch entschiedener als schon der Philosophie sowohl die unmittelbare als auch die mittelbare Wirkung in der technisch-wissenschaftlich geprägten Öffentlichkeit des Industriezeitalters versagt sein muß.

⁽⁸⁾ vgl. das Manuskript des Vortrags: »Die Bestimmung der Sache des Denkens«
24. Juli 1964. Gadamer-Privatseminar
Urschrift im Besitz von Gadamer zu dessen 70. Geburtstag

Gering aber bleibt das vermutete Denken vor allem deshalb, weil seine Aufgabe nur einen vorbereitenden, keinen stiftenden Charakter hat. Sie begnügt sich mit der Erweckung einer Bereitschaft des Menschen für eine Möglichkeit, deren Aufriß dunkel, deren Kommen ungewiß bleibt.

Was dem Denken vor- und aufbehalten bleibt, darauf sich einzulassen, muß das Denken erst lernen, in welchem Lernen es seine eigene Wandlung vorbereitet.

Gedacht ist dabei an die Möglichkeit, daß die jetzt erst beginnende Weltzivilisation einst das technisch-wissenschaftlich-industrielle Gepräge als die einzige Maßgabe für den Weltaufenthalt des Menschen überwindet, – zwar nicht aus sich und durch sich selbst, aber aus der Bereitschaft des Menschen für eine Bestimmung⁽⁹⁾, die jederzeit, ob gehört oder nicht, in das noch nicht entschiedene Geschick des Menschen hereinspricht. Gleich ungewiß bleibt, ob die Weltzivilisation bald jäh zerstört wird oder ob sie sich in einer langen Dauer verfestigt, die nicht in einem Bleibenden beruht, einer Dauer, die sich vielmehr im fortgesetzten Wechsel des immer Neuesten einrichtet.

Das vermutete vorbereitende Denken will und kann keine Zukunft voraussagen. Es versucht nur, der Gegenwart etwas vorzusagen, was längst und gerade am Beginn der Philosophie und für diesen schon gesagt, jedoch nicht eigens gedacht ist. Für den Augenblick muß es genügen, in der gebotenen Kürze darauf hinzuweisen. Wir nehmen dabei einen Wegweiser zu Hilfe, den die Philosophie anbietet.

Wenn wir nach der Aufgabe des Denkens fragen, dann heißt dies im Gesichtskreis der Philosophie: dasjenige bestimmen, was das Denken angeht, was für das Denken noch strittig, der Streitfall ist. Dies bedeutet in der deutschen Sprache das Wort »Sache«. Es nennt das, womit im vorliegenden Fall das Denken zu tun hat, in

⁽⁹⁾ Be-Stimmung

aus der Stimme der Stille des nichtenden Nichts,

vgl. Manuscript 1964 [Die Bestimmung der Sache des Denkens
erscheint in GA Bd. 80]

der Sprache Platons τὸ πρᾶγμα αὐτό (vgl. der siebente Brief 341 c 7).

Nun hat die Philosophie in neuerer Zeit von sich aus das Denken ausdrücklich »zur Sache selbst« gerufen. Es seien zwei Fälle genannt, denen sich heute eine besondere Aufmerksamkeit zuwendet. Wir hören diesen Ruf »zur Sache selbst« in der »Vorrede«, die Hegel seinem 1807 erschienenen Werk »System der Wissenschaft, Erster Teil: Die Phänomenologie des Geistes« vorangestellt hat. Diese Vorrede ist nicht das Vorwort zur Phänomenologie sondern zum »System der Wissenschaft«, zum Ganzen der Philosophie. Der Ruf »zur Sache selbst« gilt zuletzt, und dies meint: der Sache nach zuerst der »Wissenschaft der Logik«.

Im Ruf »zur Sache selbst« liegt der Ton auf dem »selbst«. Vordergründig gehört, hat der Ruf den Sinn einer Abwehr. Die ungemäßen Beziehungen zur Sache der Philosophie werden zurückgewiesen. Zu ihnen gehört das bloße Reden über den Zweck der Philosophie, gehört aber auch das bloße Berichten über die Resultate des philosophischen Denkens. Beide sind nie das wirkliche Ganze der Philosophie. Das Ganze zeigt sich erst und nur in seinem Werden. Solches geschieht in der ausführenden Darstellung der Sache. In der Darstellung werden Thema und Methode identisch. Diese Identität heißt bei Hegel: der Gedanke. Mit ihm kommt die Sache der Philosophie »selbst« zum Vorschein. Diese Sache ist jedoch geschichtlich bestimmt: die Subjektivität. Mit Descartes' ego cogito, sagt Hegel, betritt die Philosophie erstmals festes Land, wo sie zuhause sein kann. Wird mit dem ego cogito als dem ausgezeichneten subiectum das fundamentum absolutum erreicht, dann sagt dies: Das Subjekt ist das in das Bewußtsein verlegte ὑποκείμενον, das wahrhaft Anwesende, welches in der überlieferten Sprache undeutlich genug Substanz heißt.

Wenn Hegel in der Vorrede (ed. Hoffmeister, S. 19) erklärt: »das Wahre (der Philosophie sei) nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken«, dann sagt dies: Das Sein des Seienden, die Anwesenheit des Anwesenden ist erst dann offenkundig und damit vollständige Anwesenheit, wenn sie

als solche für sich selbst gegenwärtig wird in der absoluten Idee. Seit Descartes aber heißt idea: perceptio. Das Werden des Seins zu ihm selbst geschieht in der spekulativen Dialektik. Die Bewegung des Gedankens, die Methode, ist erst die Sache selbst. Der Ruf »zur Sache selbst« verlangt die sachgerechte Methode der Philosophie.

Was jedoch die Sache der Philosophie sei, das gilt im vorhinein als entschieden. Die Sache der Philosophie als Metaphysik ist das Sein des Seienden, dessen Anwesenheit in der Gestalt der Substantialität und Subjektivität.

Hundert Jahre später wird der Ruf »zur Sache selbst« erneut vernehmbar in Husserls Abhandlung »Die Philosophie als strenge Wissenschaft«. Sie erschien im ersten Band der Zeitschrift »Logos« im Jahre 1910/11 (S. 289 ff.). Wiederum hat der Ruf zunächst den Sinn einer Abwehr. Aber hier zielt sie nach einer anderen Richtung als bei Hegel. Sie trifft die naturalistische Psychologie, die beansprucht, die echte wissenschaftliche Methode der Erforschung des Bewußtseins zu sein. Denn diese Methode versperrt zum voraus den Zugang zu den Phänomenen des intentionalen Bewußtseins. Der Ruf »zur Sache selbst« richtet sich aber zugleich gegen den Historizismus, der sich in die Verhandlungen über die Standpunkte der Philosophie und in die Einteilung von Typen der philosophischen Weltanschauungen verliert. Dazu sagt Husserl in Sperrdruck (a.a.O. S. 340): »Nicht von den Philosophien sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen.«

Und welches ist die Sache der philosophischen Forschung? Sie ist für Husserl wie für Hegel gemäß der selben Überlieferung die Subjektivität des Bewußtseins. Die »Cartesischen Meditationen« waren für Husserl nicht nur das Thema der Pariser Vorträge im Februar 1929, sondern ihr Geist begleitete seit der Zeit nach den »Logischen Untersuchungen« den leidenschaftlichen Gang seiner philosophischen Forschungen bis zuletzt. Der Ruf »zur Sache selbst« gilt wie in seinem negativen so auch in seinem positiven Sinn der Sicherung und Ausarbeitung der Methode, gilt

dem Verfahren der Philosophie, durch das erst die Sache selbst zur ausweisbaren Gegebenheit kommt. Für Husserl ist »das Prinzip aller Prinzipien« in erster Linie kein inhaltliches, sondern ein solches der Methode. Husserl hat in seinem 1913 erschienenen Werk »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« der Bestimmung »des Prinzips aller Prinzipien« einen eigenen Paragraphen (§ 24) gewidmet. An diesem Prinzip, sagt Husserl (a.a.O. S. 44), »kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.«

»Das Prinzip aller Prinzipien« lautet:

»jede originäre gebende Anschauung (ist) eine *Rechtsquelle der Erkenntnis*, alles, was sich uns in der »Intuition« originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) *darbietet*, (ist) einfach hinzunehmen, *als was es sich gibt*, aber auch *nur in den Schranken, in denen es sich da gibt ...*«

»Das Prinzip aller Prinzipien« enthält die These vom Vorrang der Methode. Dieses Prinzip entscheidet darüber, welche Sache allein der Methode genügen kann. »Das Prinzip aller Prinzipien« verlangt als die Sache der Philosophie die absolute Subjektivität. Die transzendente Reduktion auf diese gibt und sichert die Möglichkeit, in der Subjektivität und durch sie die Objektivität aller Objekte (das Sein dieses Seienden) in ihrem gültigen Aufbau und Bestand, d. h. in ihrer Konstitution, zu begründen. So erweist sich die transzendente Subjektivität als »das einzige absolute Seiende«. (Formale und transzendente Logik, 1929, S. 240.) Von der Art des Seins dieses absolut Seienden, d. h. von der Art der eigensten Sache der Philosophie, ist zugleich die transzendente Reduktion als die Methode »der universalen Wissenschaft« von der Konstitution des Seins des Seienden. Die Methode richtet sich nicht nur nach der Sache der Philosophie. Sie gehört nicht nur zur Sache wie der Schlüssel zum Schloß. Sie gehört vielmehr in die Sache, weil sie »die Sache selbst« ist. Wollte man fragen: Woher nimmt denn »das Prinzip aller Prinzipien« sein unerschütterliches Recht, dann müßte die Antwort lauten: aus der transzendentalen

Subjektivität, die schon als die Sache der Philosophie vorausgesetzt ist.

Wir haben die Erläuterung des Rufes »zur Sache selbst« als Wegweiser gewählt. Er sollte uns auf den Weg bringen, der uns zu einer Bestimmung der Aufgabe des Denkens am Ende der Philosophie führt. Wohin sind wir gelangt? Zu der Einsicht, daß für den Ruf »zur Sache selbst« im voraus festliegt, was die Philosophie als ihre Sache angeht. Die Sache der Philosophie ist von Hegel und Husserl her gesehen – und nicht nur für sie – die Subjektivität. Für den Ruf ist nicht die Sache als solche das Strittige, sondern ihre Darstellung, durch die sie selbst gegenwärtig wird. Hegels spekulative Dialektik ist die Bewegung, in der die Sache als solche zu sich selbst, in die ihr zugehörige Präsenz kommt. Husserls Methode soll die Sache der Philosophie zur letztgültigen originären Gegebenheit, dies heißt: in die ihr eigene Präsenz bringen.

Beide Methoden sind so verschieden als nur möglich. Die Sache als solche aber, die sie darstellen sollen, ist dieselbe, wenngleich sie auf verschiedene Weise erfahren wird.

Allein was helfen uns diese Feststellungen für den Versuch, die Aufgabe des Denkens in den Blick zu bringen? Sie helfen uns nichts, solange wir es bei einer bloßen Erläuterung des Rufes bewenden lassen. Es gilt vielmehr zu fragen, was in dem Ruf »zur Sache selbst« ungedacht bleibt. Auf diese Weise fragend, können wir darauf aufmerksam werden, inwiefern gerade dort, wo die Philosophie ihre Sache ins absolute Wissen und zur letztgültigen Evidenz gebracht hat, sich etwas verbirgt, was zu denken nicht mehr Sache der Philosophie sein kann.

Doch was bleibt ungedacht sowohl in der Sache der Philosophie als auch in ihrer Methode? Die spekulative Dialektik ist eine Weise, wie die Sache der Philosophie aus sich selbst für sich selbst zum Scheinen kommt und so Gegenwart wird. Solches Scheinen geschieht notwendig in einer Helle. Nur durch sie hindurch kann das Scheinende sich zeigen, d. h. scheinen. Die Helle aber beruht ihrerseits in einem Offenen, Freien, das sie hier und dort, dann und wann erhellen mag. Die Helle spielt im Offenen und streitet

da mit dem Dunkel. Überall wo ein Anwesendes anderem Anwesenden entgegen kommt oder auch nur entgegen verweilt, aber auch dort, wo wie bei Hegel spekulativ eines im anderen sich spiegelt, da waltet schon Offenheit, ist freie Gegend im Spiel. Diese Offenheit allein gewährt auch dem Gang des spekulativen Denkens erst den Durchgang durch das, was es denkt.

Wir nennen diese Offenheit, die ein mögliches Scheinenlassen und Zeigen gewährt, die Lichtung⁽¹⁰⁾. Das deutsche Wort »Lichtung« ist sprachgeschichtlich eine Lehnübersetzung des französischen *clairière*. Es ist gebildet nach den älteren Wörtern »Waldung« und »Feldung«.⁽¹¹⁾

Die Waldlichtung ist erfahren im Unterschied zum dichten Wald, in der älteren Sprache »Dickung« genannt. Das Substantivum »Lichtung« geht auf das Verbum »lichten«⁽¹²⁾ zurück. Das Adjektivum »licht« ist dasselbe Wort wie »leicht«. Etwas lichten bedeutet: etwas leicht⁽¹³⁾, etwas frei und offen machen, z. B. den Wald an einer Stelle frei machen von Bäumen. Das so entstehende Freie ist die Lichtung. Das Lichte im Sinne des Freien und Offenen hat weder sprachlich noch in der Sache etwas mit dem Adjektivum »licht« gemeinsam, das »hell« bedeutet. Dies bleibt für die Verschiedenheit von Lichtung und Licht zu beachten. Gleichwohl besteht die Möglichkeit eines sachlichen Zusammenhangs zwischen beiden. Das Licht kann nämlich in die Lichtung, in ihr Offenes, einfallen und in ihr die Helle mit dem Dunkel spielen lassen.

⁽¹⁰⁾ vgl. Der Ursprung des Kunstwerkes. (1935 ff.) Holzwege 1950, S. 38 ff. [GA Bd. 5, S. 36 ff.] (Reclam 1960. 52 ff.) Hegel und die Griechen 1960, Wegmarken 270 ff. [GA Bd. 9, S. 441 ff.] Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens. Vortrag in der Akademie der Wissenschaften und Künste Athen 4. April 1967 [Denkerfahrungen, S. 135 ff.; erscheint in GA Bd. 80]

⁽¹¹⁾ vgl. Goethe. Italienische Reise, Neapel 26. Februar (1787) »Weitung« »Weite«

⁽¹²⁾ »Ein Windstoß alte Linden lichtet«
G. Trakl, WW 1969, S. 274

⁽¹³⁾ vielleicht aus vil-lichte
viel-freies, viel-mögliches, möglicherweise

Aber niemals schafft das Licht erst die Lichtung, sondern jenes, das Licht, setzt diese, die Lichtung, voraus. Indes ist die Lichtung, das Offene, nicht nur frei für Helle und Dunkel, sondern auch für den Hall und das Verhallen, für das Tönen und das Verklingen. Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesende.

Es wird für das Denken notwendig, auf die Sache, die hier Lichtung genannt wird, eigens zu achten. Dabei werden nicht, wie es vordergründig allzuleicht scheinen könnte, aus bloßen Wörtern, z. B. »Lichtung«, bloße Vorstellungen herausgezogen. Vielmehr gilt es, auf die einzigartige Sache zu achten, die mit dem Namen »Lichtung« sachentsprechend genannt wird. Was das Wort in dem jetzt gedachten Zusammenhang nennt, das freie Offene, ist, um ein Wort Goethes zu gebrauchen, ein »Urphänomen«. Wir müssen sagen: eine Ur-sache. Goethe vermerkt (Maximen und Reflexionen, n. 993): »Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre.« Dies will heißen: Das Phänomen selbst, im vorliegenden Fall die Lichtung, stellt uns vor die Aufgabe, aus ihm, es befragend, zu lernen, d. h. uns etwas sagen zu lassen.

Demgemäß dürfte vermutlich das Denken eines Tages nicht vor der Frage zurückschrecken, ob die Lichtung, das freie Offene, nicht dasjenige sei, worin der reine Raum und die ekstatische Zeit und alles in ihnen An- und Abwesende erst den alles versammelnden bergenden Ort haben.

In derselben Weise wie das spekulativ-dialektische Denken bleibt die originäre Intuition und ihre Evidenz auf die schon waltende Offenheit, die Lichtung, angewiesen. Das Evidente ist das unmittelbar Einsehbare. Evidentia lautet das Wort, mit dem Cicero das griechische *ἐνάρπεια* übersetzt, d. h. ins Römische umdeutet. *Ἐνάρπεια*, darin der selbe Stamm wie in *argentum* (Silber) spricht, meint das, was in sich selber aus sich her leuchtet und sich ins Licht bringt. In der griechischen Sprache ist nicht von der Aktion des Sehens, vom *videre*, die Rede sondern von solchem, was leuchtet und scheint. Es kann aber nur scheinen, wenn schon Offenheit gewährt ist. Der Lichtstrahl schafft nicht erst die Lichtung, die Offenheit, er durchmißt sie nur. Solche Offenheit allein

gewährt überhaupt einem Geben und Hinnehmen, gewährt einer Evidenz erst das Freie⁽¹⁴⁾, worin sie sich aufhalten können und sich bewegen müssen.

Alles Denken der Philosophie, das ausdrücklich oder nicht ausdrücklich dem Ruf »zur Sache selbst« folgt, ist auf seinem Gang, mit seiner Methode, schon in das Freie der Lichtung eingelassen. Von der Lichtung jedoch weiß die Philosophie nichts. Die Philosophie spricht zwar vom Licht der Vernunft, aber achtet nicht auf die Lichtung des Seins⁽¹⁵⁾. Das *lumen naturale*, das Licht der Vernunft, erhellt nur das Offene. Es betrifft zwar die Lichtung, bildet sie jedoch so wenig, daß es vielmehr ihrer bedarf, um das in der Lichtung Anwesende bescheinen zu können. Dies gilt nicht nur von der *Methode* der Philosophie sondern auch und sogar zuerst von ihrer *Sache*, nämlich von der Anwesenheit des Anwesenden. Inwiefern auch in der Subjektivität stets das subiectum, das *ὑποκείμενον*, das schon Vorliegende, also das Anwesende in seiner Anwesenheit gedacht wird, kann hier im einzelnen nicht gezeigt werden. Man beachte dazu Heidegger, Nietzsche Bd. II (1961), S. 429 ff. [GA Bd. 6.2, S. 391 ff.].

Wir achten jetzt auf anderes. Mag Anwesendes erfahren, erfaßt oder dargestellt sein oder nicht, stets bleibt die Anwesenheit als Hereinweilen in Offenes auf die schon waltende Lichtung angewiesen. Auch Abwesendes kann nicht als solches sein, es sei denn als anwesend im *Freien der Lichtung*.

Alle Metaphysik samt ihrem Gegenspieler, dem Positivismus, spricht die Sprache Platons. Das Grundwort seines Denkens, d. h. der Darstellung des Seins des Seienden lautet εἶδος, ἰδέα: das Aussehen, worin sich das Seiende als ein solches zeigt. Aussehen aber ist eine Weise der Anwesenheit. Kein Aussehen ohne Licht – dies erkannte schon Platon. Aber es gibt kein Licht und keine Helle ohne die Lichtung. Sogar das Dunkel bedarf ihrer. Wie könnten

⁽¹⁴⁾ vgl. Vom Wesen der Wahrheit 1930 [GA Bd. 9, S. 177 ff.]

⁽¹⁵⁾ genauer: von der Lichtung des Austrags, der selbst lichtend-nichtend hervor-bringt
Anwesendes in seine je eigentümliche Anwesenheit

wir sonst in das Dunkle geraten und es durchirren? Gleichwohl bleibt in der Philosophie die im Sein⁽¹⁶⁾, in der Anwesenheit waltende Lichtung als solche ungedacht, wenngleich in ihrem Beginn von der Lichtung gesprochen wird. Wo geschieht es und mit welchem Namen? Antwort:

Im denkenden Gedicht des Parmenides, der, soweit wir wissen, als der erste dem Sein des Seienden eigens nachgedacht hat, der noch heute, obzwar ungehört, in den Wissenschaften spricht, in die sich die Philosophie auflöst.

Parmenides hört den Zuspruch:

... χρεὼ δέ⁽¹⁷⁾ σε πάντα πυθέσθαι
ἤμην Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἥδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθής.

Fragment I, 28 ff.

»du sollst aber alles erfahren:
sowohl der Unverborgenheit, der gutgerundeten,
nichtzitternden Herz
als auch der Sterblichen Dafürhalten, dem fehlt das
Vertrauenkönnen auf Unverborgenes.«

Hier wird die Ἀλήθεια, die Unverborgenheit, genannt. Sie heißt die gutgerundete, weil sie im reinen Rund des Kreises gedreht ist, auf dem überall Anfang und Ende dasselbe sind. In dieser Drehung gibt es keine Möglichkeit des Verdrehens, Verstellens und Verschließens. Der sinnende Mann soll das nichtzitternde Herz der Unverborgenheit erfahren. Was meint das Wort vom nichtzitternden Herzen der Unverborgenheit? Es meint sie selbst⁽¹⁸⁾ in ihrem Eigensten, meint den Ort der Stille, der in sich⁽¹⁹⁾ versammelt, was

⁽¹⁶⁾ im Selbender vom Sein des Seienden

⁽¹⁷⁾ »ich besorge aber –

⁽¹⁸⁾ nämlich die Ἀλήθεια

⁽¹⁹⁾ jenes

erst Unverborgenheit gewährt⁽²⁰⁾. Das ist die Lichtung des Offenens. Wir fragen: Offenheit wofür? Wir haben es schon bedacht, daß der Weg des Denkens, des spekulativen und des intuitiven, der durchmeßbaren Lichtung bedarf. In ihr beruht aber auch das mögliche Scheinen, d. h. das mögliche Anwesen der Anwesenheit selber.⁽²¹⁾

Was die Unverborgenheit vor allem anderen als erstes gewährt, ist der Weg, auf dem das Denken dem einen nachgeht und es vernimmt: ὅπως ἔστιν ... εἶναι: daß anwest Anwesen. Die Lichtung gewährt allem zuvor die Möglichkeit des Weges zur Anwesenheit und gewährt das mögliche Anwesen dieser selbst. Die 'Αλήθεια, die Unverborgenheit, müssen wir als die Lichtung denken, die Sein und Denken, deren Anwesen zu und für einander erst gewährt. Das ruhige Herz der Lichtung⁽²²⁾ ist der Ort der Stille, aus dem her es dergleichen wie die Möglichkeit des Zusammengehörens von Sein und Denken, d. h. Anwesenheit und Vernehmen erst gibt.

In dieser Verbundenheit gründet der mögliche Anspruch auf eine Verbindlichkeit des Denkens. Ohne die vorausgehende Erfahrung der 'Αλήθεια als der Lichtung bleibt alles Reden von Verbindlichkeit und Unverbindlichkeit des Denkens bodenlos. Woher hat Platons Bestimmung der Anwesenheit als ἰδέα ihre Verbindlichkeit? Im Hinblick worauf ist die Auslegung des Anwesens als ἐνέργεια bei Aristoteles verbindlich?

⁽²⁰⁾ d. h. die Lichtung

⁽²¹⁾ ἔστι γὰρ εἶναι

dies das nicht zitternde, nicht schwankende – sondern

ruhige Herz

stille

alles Folgende zu »Lichtung« Gesagte gehört in den anderen

Anfang – den An-Fang

erfahren zwar im Echo des Parmenides – geschicklich –

jedoch zuvor gedacht in der freilich noch kaum geklärten

und darum auch nicht sagbaren »Seinsfrage« in Sein und Zeit

*

vgl. »Bemerkung im Lehrgedicht des Parmenides« in: Tabula gratulatoria März 1973 für H. E. Holthusen, Präsident der Berliner Akademie der Schönen Künste [GA Bd. 15, S. 403 ff.]

⁽²²⁾ anders als bei Parmenides

Wir können diese seltsamerweise in der Philosophie stets unterlassenen Fragen nicht einmal fragen, solange wir nicht erfahren haben, was Parmenides erfahren mußte: die 'Αλήθεια, die Unverborgenheit. Der Weg zu ihr ist gegenüber der Straße, auf der das Dafürhalten der Sterblichen sich umtreiben muß, unterschieden. Die 'Αλήθεια ist nichts Sterbliches, so wenig wie der Tod selbst.

Wenn ich den Namen 'Αλήθεια hartnäckig durch Unverborgenheit übersetze, dann geschieht dies nicht der Etymologie zuliebe sondern der Sache wegen, die bedacht werden muß, wenn wir, was Sein und Denken genannt wird, der Sache entsprechend denken. Die Unverborgenheit ist gleichsam das Element, in dem es Sein sowohl wie Denken und ihre Zusammengehörigkeit erst gibt. Die 'Αλήθεια ist am Beginn der Philosophie zwar genannt, aber sie wird in der Folgezeit von der Philosophie nicht eigens als solche gedacht. Denn die Sache der Philosophie als Metaphysik ist es seit Aristoteles, das Seiende als solches ontotheologisch zu denken.

Wenn es sich so verhält, dann dürfen wir auch nicht urteilen, daß die Philosophie etwas außer acht lasse, daß sie etwas versäume und deshalb mit einem wesentlichen Mangel behaftet sei. Der Hinweis auf das Ungedachte in der Philosophie ist keine Kritik der Philosophie. Wenn jetzt eine Kritik nötig wird, dann trifft sie eher den seit »Sein und Zeit« immer dringlicher werdenden Versuch, am Ende der Philosophie nach einer möglichen Aufgabe des Denkens zu fragen. Denn spät genug erhebt sich jetzt die Frage: Warum wird 'Αλήθεια hier nicht mehr mit dem geläufigen Namen, mit dem Wort »Wahrheit«, übersetzt? Die Antwort muß lauten:

Sofern man Wahrheit im überlieferten »natürlichen« Sinn als die am Seienden ausgewiesene Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Seienden versteht, aber auch, sofern die Wahrheit als die Gewißheit des Wissens vom Sein ausgelegt wird, darf die 'Αλήθεια, die Unverborgenheit im Sinne der Lichtung, nicht mit der Wahrheit gleichgesetzt werden. Vielmehr gewährt die 'Αλήθεια, die Unverborgenheit als Lichtung gedacht, erst die Möglichkeit von

Wahrheit. Denn die Wahrheit kann selbst ebenso wie Sein und Denken nur im Element der Lichtung das sein, was sie ist. Evidenz, Gewißheit jeder Stufe, jede Art von Verifikation der veritas, bewegen sich schon *mit* dieser im Bereich der waltenden⁽²³⁾ Lichtung.

'Αλήθεια, Unverborgenheit als Lichtung von Anwesenheit gedacht, ist noch nicht Wahrheit. Ist die 'Αλήθεια dann weniger als Wahrheit? Oder ist sie mehr, weil sie Wahrheit als adaequatio und certitudo erst gewährt, weil es Anwesenheit und Gegenwärtigung außerhalb des Bereiches der Lichtung nicht geben kann?

Diese Frage bleibe als Aufgabe dem Denken überlassen. Das Denken muß sich darauf besinnen, ob es diese Frage überhaupt auch⁽²⁴⁾ stellen kann, solange es philosophisch, d. h. im strengen Sinne der Metaphysik, denkt, die das Anwesende nur hinsichtlich seiner Anwesenheit befragt.

In jedem Fall wird das eine klar: Die Frage nach der 'Αλήθεια, nach der Unverborgenheit als solcher, ist nicht die Frage nach der Wahrheit. Darum war es nicht sachgemäß und demzufolge irreführend, die 'Αλήθεια im Sinne der Lichtung Wahrheit zu nennen*. Die Rede von der »Wahrheit des Seins« hat in Hegels »Wissenschaft der Logik« ihren berechtigten Sinn, weil Wahrheit hier die Gewißheit des absoluten Wissens bedeutet.⁽²⁶⁾ Aber Hegel fragt auch nicht, sowenig wie Husserl, sowenig wie alle Metaphysik nach dem Sein als Sein, d. h. die Frage, inwiefern es Anwesenheit

⁽²³⁾ »walten« bestimmt aus er-eignen

⁽²⁴⁾ noch

* Wie der Versuch, eine Sache zu denken, zeitweise wegirren kann von dem, was ein entscheidender Einblick schon gezeigt hat⁽²⁵⁾, wird durch eine Stelle aus »Sein und Zeit« (1927) S. 219 belegt: »Die Übersetzung (des Wortes ἀλήθεια) durch das Wort »Wahrheit« und erst recht die theoretischen Begriffsbestimmungen dieses Ausdrucks (Wahrheit) verdecken den Sinn dessen, was die Griechen als vorphilosophisches Verständnis dem terminologischen Gebrauch von ἀλήθεια »selbstverständlich« zugrunde legten«.[GA Bd. 2, S. 291]

⁽²⁵⁾ vgl. Unterwegs zur Sprache (1959) S. 175 unten [GA Bd. 12, S. 165]

⁽²⁶⁾ besser: weil die Gewißheit eine Abwandlung der überlieferten Bestimmung der Wahrheit darstellt.

als solche geben kann.⁽²⁷⁾ Es gibt sie nur, wenn Lichtung waltet. Diese ist mit der 'Αλήθεια, der Unverborgenheit, zwar genannt, aber nicht als solche gedacht.

Der natürliche Begriff von Wahrheit meint nicht Unverborgenheit, auch nicht in der Philosophie der Griechen. Man weist öfter und mit Recht darauf hin, daß schon bei Homer das Wort ἀληθές immer nur von den verba dicendi, vom Aussagen und deshalb im Sinne der Richtigkeit und Verlässlichkeit gebraucht werde, nicht im Sinne von Unverborgenheit. Allein dieser Hinweis bedeutet zunächst nur, daß weder die Dichter noch der alltägliche Sprachgebrauch, daß nicht einmal die Philosophie sich vor die Aufgabe gestellt sehen zu fragen, inwiefern die Wahrheit, d. h. die Richtigkeit der Aussage nur im Element der Lichtung von Anwesenheit gewährt bleibt.

Im Gesichtskreis dieser Frage muß anerkannt werden, daß die 'Αλήθεια, die Unverborgenheit im Sinne der Lichtung von Anwesenheit sogleich und nur als ὁρθότης, als die Richtigkeit des Vorstellens und Aussagens erfahren wurde. Dann ist aber auch die Behauptung von einem Wesenswandel der Wahrheit, d. h. von der Unverborgenheit zur Richtigkeit, nicht haltbar. Statt dessen ist zu sagen: Die 'Αλήθεια, als Lichtung von Anwesenheit und Gegenwärtigung im Denken und Sagen, gelangt sogleich in den Hinblick auf ὁμοίωσις und adaequatio, d. h. in den Hinblick auf Angleichung im Sinne der Übereinstimmung von Vorstellen und Anwesendem.

Allein dieser Vorgang fordert gerade die Frage heraus: Woran liegt es, daß für das natürliche Erfahren und Sagen des Menschen die 'Αλήθεια, die Unverborgenheit, *nur* als Richtigkeit und Verlässlichkeit erscheint? Liegt es daran, daß der ekstatische Aufenthalt des Menschen in der Offenheit des Anwesens nur dem Anwesenden und der vorhandenen Gegenwärtigung des Anwesenden zugekehrt ist? Was bedeutet aber dies anderes, als daß die Anwesenheit als solche und mit ihr erst recht die sie gewährende Lichtung

⁽²⁷⁾ inwiefern es die ontologische Differenz gibt und geben kann. »Seinsfrage« in Sein und Zeit der verkürzte Titel für die Frage nach der Herkunft der ontologischen Differenz

tung unbeachtet bleiben? Erfahren und gedacht wird nur, was die 'Αλήθεια als Lichtung gewährt, nicht was sie⁽²⁸⁾ als solche ist.

Dies bleibt verborgen. Geschieht es aus Zufall? Geschieht es nur infolge einer Nachlässigkeit des menschlichen Denkens? Oder geschieht es, weil das Sichverbergen, die Verborgenheit, die Λήθη⁽²⁹⁾ zur 'Α-Λήθεια gehört, nicht als eine bloße Zugabe, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der 'Αλήθεια? Und waltet in diesem Sichverbergen der Lichtung der Anwesenheit sogar noch ein Bergen und Verwahren, aus dem erst Unverborgenheit gewährt werden und so Anwesendes in seiner Anwesenheit erscheinen kann?

Wenn es so stünde, dann wäre die Lichtung nicht bloße Lichtung von Anwesenheit, sondern Lichtung der sich verbergenden Anwesenheit, Lichtung des sich verbergenden Bergens.

Wenn es so stünde, dann gelangten wir erst mit diesen Fragen auf einen Weg zur Aufgabe des Denkens am Ende der Philosophie.

Allein ist dies nicht alles grundlose Mystik oder gar schlechte Mythologie, in jedem Fall ein verderblicher Irrationalismus, die Verleugnung der Ratio?

Ich frage zurück: Was heißt ratio, νοῦς, νοεῖν, Vernehmen? Was heißt Grund und Prinzip und gar Prinzip aller Prinzipien? Läßt sich dies jemals zureichend bestimmen, ohne daß wir die 'Αλήθεια griechisch als Unverborgenheit erfahren und sie dann, über das Griechische hinaus, als Lichtung des Sichverbergens denken? Solange die Ratio und das Rationale in ihrem Eigenen noch fragwürdig bleiben, ist auch die Rede von Irrationalismus bodenlos. Die technisch-wissenschaftliche Rationalisierung, die das gegenwärtige Zeitalter beherrscht, rechtfertigt sich zwar jeden Tag überraschender durch ihren kaum noch übersehbaren Effekt. Allein dieser Effekt sagt nichts von dem, was die Mög-

⁽²⁸⁾ und wie sie als solche »ist«.

Wie konnte die Vergessenheit diejenige Unverborgenheit gewähren, die im Denken der 'Αλήθεια liegt, die das Denken der 'Αλήθεια gewährt München

⁽²⁹⁾ vgl. Text für Akademie München

lichkeit des Rationalen und Irrationalen erst gewährt. Der Effekt beweist die Richtigkeit der technisch-wissenschaftlichen Rationalisierung. Doch erschöpft sich die Offenbarkeit dessen, was ist, im Beweisbaren? Verspermt die Insistenz auf dem Beweisbaren nicht den Weg zu dem, was ist?

Vielleicht gibt es ein Denken, das nüchterner ist als das unaufhaltsame Rasen der Rationalisierung und das Forttreibende der Kybernetik. Vermutlich ist gerade dieser Fortriß äußerst irrational.

Vielleicht gibt es ein Denken außerhalb der Unterscheidung von rational und irrational, nüchterner noch als die wissenschaftliche Technik, nüchterner und darum abseits, ohne Effekt und gleichwohl von eigener Notwendigkeit. Wenn wir nach der Aufgabe dieses Denkens fragen, dann bleibt zunächst nicht nur dieses Denken, sondern auch die Frage nach ihm in die Frage gestellt. Angesichts der ganzen Überlieferung der Philosophie bedeutet dies:

Wir alle bedürfen noch einer Erziehung zum Denken und dem zuvor erst eines Wissens von dem, was Erzogenheit und Unerzogenheit im Denken heißt. Dazu gibt uns Aristoteles im IV. Buch seiner »Metaphysik« (1006 a sqq.) einen Wink. Er lautet: ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. »Es ist nämlich Unerzogenheit, keinen Blick zu haben dafür, mit Bezug worauf es nötig ist, einen Beweis zu suchen, in bezug worauf dies nicht nötig ist.«

Dieses Wort verlangt eine sorgfältige Besinnung. Denn noch ist nicht entschieden, auf welche Weise dasjenige, was keines Beweises bedarf, um für das Denken zugänglich zu werden, erfahren werden soll. Ist es die dialektische Vermittelung oder die originär gebende Intuition oder keines von beiden? Darüber kann nur die Eigenheit dessen entscheiden, was vor allem anderen von uns verlangt, zugelassen zu werden. Wie aber soll dies uns die Entscheidung ermöglichen, bevor wir es nicht zugelassen haben? In welchem Kreis bewegen wir uns hier, und zwar unausweichlich?

Ist es die εὐκύκλειος 'Αληθείη, die gut gerundete Unverborgenheit selbst, gedacht als die Lichtung?

Lautet dann der Titel der Aufgabe des Denkens statt »Sein und Zeit«: Lichtung und Anwesenheit?⁽³⁰⁾

Woher aber und wie gibt es die Lichtung? Was spricht im Es gibt?

Die Aufgabe des Denkens wäre dann die Preisgabe des bisherigen Denkens an die Bestimmung der Sache des Denkens.

MEIN WEG IN DIE PHÄNOMENOLOGIE

⁽³⁰⁾ Anwesenheit (ontologische Differenz) und Lichtung
vgl. 88 Akademie München