



t

für

Gannach

14. 7. 7. 54

Martin

WAS HEISST DENKEN?

VON

✓

MARTIN HEIDEGGER

19



54

MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN

INHALT

Erster Teil

Die Vorlesung im Wintersemester 1951-52	1
Die Stundenübergänge	48

Zweiter Teil

Die Vorlesung im Sommersemester 1952	79
Die Stundenübergänge	150

Erster Teil

I

In das, was Denken heißt, gelangen wir, wenn wir selber denken. Damit ein solcher Versuch glückt, müssen wir bereit sein, das Denken zu lernen.

Sobald wir uns auf dieses Lernen einlassen, haben wir auch schon zugestanden, daß wir das Denken noch nicht vermögen.

Aber der Mensch heißt doch der, der denken kann – und das mit Recht. Denn er ist das vernünftige Lebewesen. Die Vernunft, die ratio, entfaltet sich im Denken. Als das vernünftige Lebewesen muß der Mensch denken können, wenn er nur will. Indes will der Mensch vielleicht denken und kann es doch nicht. Am Ende will er bei diesem Denkenwollen zu viel und kann deshalb zu wenig. Der Mensch kann denken, insofern er die Möglichkeit dazu hat. Allein dieses Mögliche verbürgt uns noch nicht, daß wir es vermögen. Denn wir vermögen nur das, was wir mögen. Aber wir mögen wiederum wahrhaft nur Jenes, was seinerseits uns selber und zwar uns in unserem Wesen mag, indem es sich unserem Wesen als das zuspricht, was uns im Wesen hält. Halten heißt eigentlich hüten, auf dem Weideland weiden lassen. Was uns in unserem Wesen hält, hält uns jedoch nur so lange, als wir selber von uns her das Haltende be-halten. Wir be-halten es, wenn wir es nicht aus dem Gedächtnis lassen. Das Gedächtnis ist die Versammlung des Denkens. Worauf? Auf das, was uns hält, insofern es bei uns bedacht ist, bedacht nämlich deshalb, weil Es das zu-Bedenkende bleibt. Das Bedachte ist das mit einem Andenken Beschenkte, beschenkt, weil wir es mögen. Nur wenn wir das mögen, was in sich das zu-Bedenkende ist, vermögen wir das Denken.

Um das Denken zu vermögen, müssen wir es lernen. Was ist Lernen? Der Mensch lernt, insofern er sein Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung bringt, was ihm jeweils an Wesenhaftem zugesprochen wird. Das Denken lernen wir, indem wir auf das achten, was es zu bedenken gibt.

Unsere Sprache nennt z. B. das, was zum Wesen des Freundes gehört, das Freundliche. Dementsprechend nennen wir jetzt das, was in sich das zu-Bedenkende ist: das Bedenkliche. Alles Bedenkliche gibt zu denken. Aber es gibt diese Gabe immer nur insoweit, als das Bedenkliche von sich her schon das zu-Bedenkende ist. Wir nennen jetzt und in der Folge dasjenige, was stets, weil einsther und allem voraus, zu bedenken bleibt: das Bedenklichste. Was ist das Bedenklichste? Wie zeigt es sich in unserer bedenklichen Zeit?

Das Bedenklichste ist, daß wir noch nicht denken; immer noch nicht, obgleich der Weltzustand fortgesetzt bedenklicher wird. Dieser Vorgang scheint freilich eher zu fordern, daß der Mensch handelt und zwar ohne Verzug, statt in Konferenzen und auf Kongressen zu reden und sich im bloßen Vorstellen dessen zu bewegen, was sein sollte und wie es gemacht werden müßte. Somit fehlt es am Handeln und keineswegs am Denken.

Und dennoch – vielleicht hat der bisherige Mensch seit Jahrhunderten bereits zu viel gehandelt und zu wenig gedacht. Aber wie kann heute jemand behaupten, daß wir noch nicht denken, wo doch überall das Interesse für die Philosophie rege ist und immer lauter wird, wo beinahe jedermann wissen will, was es denn mit der Philosophie auf sich hat. Die Philosophen sind »die« Denker. So heißen sie, weil sich das Denken eigentlich in der Philosophie abspielt.

Niemand wird bestreiten wollen, daß heute ein Interesse für die Philosophie besteht. Doch gibt es heute noch etwas, wofür der Mensch sich nicht interessiert, in der Weise nämlich, wie er das »interessieren« versteht?

Inter-esse heißt: unter und zwischen den Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr bleiben. Allein für das heutige Interesse gilt nur das Interessante. Das ist solches, was erlaubt, im nächsten Augenblick schon gleichgültig zu sein und durch anderes abgelöst zu werden, was einen dann ebensowenig angeht wie das Vorige. Man meint heute oft, etwas dadurch besonders zu würdigen, daß man es interessant findet. In Wahrheit hat man durch dieses Urteil das Interessante bereits in das Gleichgültige und alsbald Langweilige abgeschoben.

Daß man für die Philosophie ein Interesse zeigt, bezeugt noch keine Bereitschaft zum Denken. Gewiß gibt es allenthalben eine ernsthafte Beschäftigung mit der Philosophie und ihren Fragen. Es gibt einen rühmenswürdigen Aufwand von Gelehrsamkeit zur Erforschung ihrer Geschichte. Hier bestehen nützliche und löbliche Aufgaben, zu deren Erfüllung nur die besten Kräfte gut genug sind, zumal dann,

wenn sie uns Vorbilder großen Denkens vor Augen führen. Aber selbst die Tatsache, daß wir uns Jahre hindurch mit den Abhandlungen und Schriften der großen Denker eindringlich abgeben, leistet noch nicht die Gewähr, daß wir selber denken oder auch nur bereit sind, das Denken zu lernen. Im Gegenteil: die Beschäftigung mit der Philosophie kann uns sogar am hartnäckigsten den Anschein vorgaukeln, daß wir denken, weil wir doch unablässig »philosophieren«.

Gleichwohl bleibt es befremdlich und erscheint als anmaßend zu behaupten, das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit sei, daß wir noch nicht denken. Darum müssen wir diese Behauptung beweisen. Noch ratsamer ist indessen, die Behauptung erst einmal zu erläutern. Es könnte nämlich der Fall eintreten, daß die Forderung nach einem Beweis hinfällig wird, sobald eine genügende Helle in das kommt, was die Behauptung sagt. Sie lautet:

Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken.

Wie der Name »das Bedenkliche« zu verstehen sei, wurde bereits angedeutet. Es ist das, was uns zu denken gibt. Beachten wir es wohl und lassen wir jetzt schon jedem Wort sein Gewicht. Es gibt solches, was selber, von sich her, gleichsam von seinem Haus aus, uns zu denken gibt. Es gibt solches, das uns daraufhin anspricht, daß wir auf es bedacht sind, daß wir, denkend, ihm uns zuwenden: es denken.

Das Bedenkliche, das, was uns zu denken gibt, ist demnach keineswegs durch uns festgesetzt, nicht durch uns erst aufgestellt, nicht durch uns nur vor-gestellt. Was am meisten von sich aus zu denken gibt, das Bedenklichste, ist nach der Behauptung dies: daß wir noch nicht denken.

Dies sagt jetzt: wir sind noch nicht vor das und noch nicht in den Bereich dessen gelangt, was von sich her in einem wesentlichen Sinne bedacht sein möchte. Dies wird vermutlich daran liegen, daß wir Menschen uns dem, was bedacht sein möchte, noch nicht hinreichend zuwenden. Dann wäre dies, daß wir noch nicht denken, lediglich eine Säumnis, eine Verzögerung im Denken oder, wenn es hoch kommt, ein Versäumnis von seiten des Menschen. Daher könnte einer solchen menschlichen Saumseligkeit auf menschliche Weise durch geeignete Maßnahmen abgeholfen werden. Das menschliche Versäumnis gäbe zwar zu denken, aber doch nur vorübergehend. Daß wir noch nicht denken, wäre zwar bedenklich, dürfte jedoch als dieser augenblickliche und behebbare Zustand des heutigen Menschen nie-

r*

mals das Bedenklichste schlechthin genannt werden. Wir nennen es aber so und deuten hierdurch folgendes an: daß wir noch nicht denken, liegt keineswegs nur daran, daß der Mensch sich noch nicht genügend dem zuwendet, was von Haus aus bedacht sein möchte, weil es in seinem Wesen das zu-Denkende bleibt. Daß wir noch nicht denken, kommt vielmehr daher, daß dieses zu-Denkende selbst sich vom Menschen abwendet, langher schon abgewendet hat.

Sogleich werden wir wissen wollen, wann dies geschah. Wir werden vordem schon und noch begieriger fragen, wie wir denn überhaupt von einem solchen Ereignis wissen können. Die auf der Lauer liegenden Fragen solcher Art überstürzen sich vollends, wenn wir dazu noch dieses sagen: das, was uns eigentlich zu denken gibt, hat sich nicht irgendwann zu einer historisch datierbaren Zeit vom Menschen abgewendet, sondern: das eigentlich zu-Denkende hält sich von einsther in solcher Abwendung.

Andererseits hat der Mensch unserer Geschichte immer in irgendeiner Weise gedacht; er hat sogar Tiefstes gedacht und dem Gedächtnis anvertraut. Als der so Denkende blieb er und bleibt er auf das zu-Denkende bezogen. Gleichwohl vermag der Mensch nicht eigentlich zu denken, solange sich das zu-Denkende entzieht.

Wenn wir nun, so wie wir jetzt hier sind, uns nichts vorreden lassen, müssen wir das bisher Gesagte als eine einzige Kette leerer Behauptungen zurückweisen und außerdem erklären, daß das Vorbrachte mit Wissenschaft nichts zu tun hat.

Es wird gut sein, wenn wir möglichst lange in solcher Abwehrlung zu dem Gesagten ausharren; denn so allein halten wir uns in dem nötigen Abstand für einen Anlauf, aus dem her vielleicht dem einen oder anderen der Sprung in das Denken gelingt. Es ist nämlich wahr, daß das bisher Gesagte und die ganze folgende Erörterung mit Wissenschaft nichts zu tun hat, gerade dann, wenn die Erörterung ein Denken sein dürfte. Der Grund dieses Sachverhaltes liegt darin, daß die Wissenschaft ihrerseits nicht denkt und nicht denken kann und zwar zu ihrem Glück und das heißt hier zur Sicherung ihres eigenen festgelegten Ganges. Die Wissenschaft denkt nicht. Das ist ein anstößiger Satz. Lassen wir dem Satz seinen anstößigen Charakter auch dann, wenn wir sogleich den Nachsatz anfügen, daß die Wissenschaft es gleichwohl stets und auf ihre besondere Weise mit dem Denken zu tun hat. Diese Weise ist allerdings nur dann eine echte und in der Folge eine fruchtbare, wenn die Kluft sichtbar geworden ist, die zwischen dem Denken und den Wissenschaften besteht, und zwar besteht als eine unüberbrückbare. Es gibt hier keine

Brücke, sondern nur den Sprung. Darum sind vollends alle Notbrücken und Eselsbrücken, die zwischen dem Denken und den Wissenschaften gerade heute einen bequemen Marktbetrieb einrichten wollen, vom Übel. Darum müssen wir jetzt, insofern wir aus den Wissenschaften herkommen, das Anstößige und Befremdliche des Denkens aushalten – gesetzt, daß wir bereit sind, das Denken zu lernen. Lernen heißt: unser Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung bringen, was sich jeweils an Wesenhaftem uns zuspricht. Damit wir solches Bringen vermögen, müssen wir uns auf den Weg machen. Wenn wir das Denken lernen, dürfen wir vor allem auf dem Weg, den wir dabei einschlagen, uns nicht voreilig über die bedrängenden Fragen hinwegtäuschen, sondern müssen uns auf Fragen einlassen, die Jenes suchen, was sich durch kein Erfinden finden läßt. Wir Heutigen zumal können nur lernen, wenn wir dabei immer zugleich verlernen; für den uns angehenden Fall gesprochen: wir können das Denken nur lernen, wenn wir sein bisheriges Wesen von Grund aus verlernen. Aber dazu ist nötig, daß wir es zugleich kennen lernen.

Wir sagten: der Mensch denkt noch nicht und zwar deshalb nicht, weil das zu-Denkende sich von ihm abwendet; er denkt keineswegs nur darum nicht, weil der Mensch sich dem Zu-Denkenden nicht hinreichend zu-wendet.

Das zu-Denkende wendet sich vom Menschen ab. Es entzieht sich ihm. Doch wie können wir von Solchem, das sich einsther entzieht, überhaupt das Geringste wissen oder es auch nur nennen? Was sich entzieht, versagt die Ankunft. Allein – das Sichentziehen ist nicht nichts. Entzug ist Ereignis. Was sich entzieht, kann sogar den Menschen wesentlicher angehen und in den Anspruch nehmen als alles Anwesende, das ihn trifft und betrifft. Die Betroffenheit durch das Wirkliche hält man gern für das, was die Wirklichkeit des Wirklichen ausmacht. Aber die Betroffenheit durch das Wirkliche kann den Menschen gerade gegen das absperren, was ihn angeht, angeht in der gewiß rätselhaften Weise, daß es ihm entgeht, indem es sich ihm entzieht. Das Ereignis des Entzugs könnte das Gegenwärtigste in allem jetzt Gegenwärtigen sein und so die Aktualität alles Aktuellen unendlich übertreffen.

Was sich uns entzieht, zieht uns dabei gerade mit, ob wir es so gleich und überhaupt merken oder nicht. Wenn wir in den Zug des Entziehens gelangen, sind wir – nur ganz anders als die Zugvögel – auf dem Zug zu dem, was uns anzieht, indem es sich entzieht. Sind wir als die so Angezogenen auf dem Zuge zu dem uns Ziehenden,

dann ist unser Wesen schon durch dieses »auf dem Zuge zu . . .« geprägt. Auf dem Zuge zu dem Sichentziehenden weisen wir selber auf dieses Sichentziehende. Wir sind wir, indem wir dahin weisen; nicht nachträglich und nicht nebenbei, sondern: dieses »auf dem Zuge zu . . .« ist in sich ein wesenhaftes und darum ständiges Weisen auf das Sichentziehende. »Auf dem Zuge zu . . .« sagt schon: zeigend auf das Sichentziehende.

Insofern der Mensch auf diesem Zug *ist*, *zeigt* er als der so Ziehende in das, was sich entzieht. *Als* der dahin Zeigende *ist* der Mensch der Zeigende. Der Mensch ist hierbei jedoch nicht zunächst Mensch und dann noch außerdem und gelegentlich ein Zeigender, sondern: gezogen in das Sichentziehende, auf dem Zug in dieses und somit zeigend in den Entzug, *ist* der Mensch allererst Mensch. Sein Wesen beruht darin, ein solcher Zeigender zu sein. Was in sich, seinem Wesen nach, ein Zeigendes ist, nennen wir ein Zeichen. Auf dem Zug in das Sichentziehende ist der Mensch ein Zeichen. Weil dieses Zeichen jedoch in das Sichentziehende zeigt, deutet es nicht so sehr auf das, was sich da entzieht, als vielmehr in das Sichentziehen. Das Zeichen bleibt ohne Deutung.

Hölderlin sagt in einem Entwurf zu einer Hymne:

»Ein Zeichen sind wir, deutungslos.«

Der Dichter fährt mit den beiden Verszeilen fort:

»Schmerzlos sind wir und haben fast

Die Sprache in der Fremde verloren.«

Die Entwürfe zu der Hymne sind neben Titeln wie »Die Schlange«, »Das Zeichen«, »Die Nymphe« auch überschrieben mit »Mnemosyne«. Wir können das griechische Wort übersetzen durch: Gedächtnis. Unsere Sprache sagt: »das Gedächtnis«; sie sagt aber auch: die Erkenntnis, die Befugnis und wieder: das Begräbnis, das Geschehnis. Kant z. B. sagt in seinem Sprachgebrauch bald: die Erkenntnis, bald: das Erkenntnis. Wir dürfen daher ohne Gewalttätigkeit dem griechischen Femininum entsprechend Μνημοσύνη übersetzen: »die Gedächtnis«.

Hölderlin nennt nämlich das griechische Wort Μνημοσύνη als den Namen einer Titanide. Sie ist nach dem Mythos die Tochter von Himmel und Erde. Mythos heißt: das sagende Wort. Sagen ist für die Griechen: offenbar machen, erscheinen lassen, nämlich das Scheinen und das im Scheinen, in seiner Epiphanie, Wesende. Μῦθος ist das Wesende in seiner Sage: das Scheinende in der Unverborgenheit seines Anspruchs. Der μῦθος ist der alles Menschenwesen zuvor und

von Grund aus angehende Anspruch, der an das Scheinende, an das Wesende denken läßt. Λόγος sagt das Selbe; μῦθος und λόγος treten keineswegs, wie die landläufige Philosophiehistorie meint, durch die Philosophie als solche in einen Gegensatz, sondern gerade die frühen Denker der Griechen (Parmenides, Frgm. 8) gebrauchen μῦθος und λόγος in derselben Bedeutung; μῦθος und λόγος treten erst dort aus- und gegeneinander, wo weder μῦθος noch λόγος ihr anfängliches Wesen behalten können. Dies ist bei Platon schon geschehen. Es ist ein auf dem Grunde des Platonismus vom neuzeitlichen Rationalismus übernommenes Vorurteil der Historie und der Philologie, zu meinen, der μῦθος sei durch den λόγος zerstört worden. Das Religiöse wird niemals durch die Logik zerstört, sondern immer nur dadurch, daß der Gott sich entzieht.

Mnemosyne, die Tochter von Himmel und Erde, wird als Braut des Zeus in neun Nächten die Mutter der Musen. Spiel und Musik, Tanz und Dichtung gehören dem Schoß der Mnemosyne, der Gedächtnis. Offenkundig meint dieses Wort anderes als nur die von der Psychologie feststellbare Fähigkeit, Vergangenes in der Vorstellung zu behalten. Gedächtnis denkt an das Gedachte. Aber als Name der Mutter der Musen meint »Gedächtnis« nicht ein beliebiges Denken von irgendwelchem Denkbaren. Gedächtnis ist die Versammlung des Denkens auf das, was überall im voraus schon bedacht sein möchte. Gedächtnis ist die Versammlung des Andenkens. Sie birgt bei sich und verbirgt in sich das, woran jeweils zuvor zu denken ist bei allem, was west und sich als Wesendes, Gewesendes zuspricht: Gedächtnis, die Mutter der Musen: das Andenken an das zu-Denkende ist der Quellgrund des Dichtens. Das Dichten ist darum das Gewässer, das bisweilen rückwärts fließt der Quelle zu, zum Denken als Andenken. Solange wir freilich meinen, darüber, was Denken sei, gäbe uns die Logik einen Aufschluß, solange werden wir nicht bedenken können, inwiefern alles Dichten im Andenken beruht. Alles Gedichtete entspringt aus der An-dacht des Andenkens.

Unter dem Titel Mnemosyne sagt Hölderlin:

»Ein Zeichen sind wir, deutungslos . . .«

Wer wir? Wir, die heutigen Menschen; die Menschen eines Heute, das schon lange und noch lange währt in einer Länge, für die keine Zeitrechnung der Historie je ein Maß aufbringt. In derselben Hymne Mnemosyne heißt es: »Lang ist / die Zeit« – nämlich die, in der wir ein deutungsloses Zeichen sind. Gibt das nicht genug zu denken, daß wir ein Zeichen sind und zwar ein deutungsloses? Vielleicht ge-

hört das, was der Dichter in diesen und in den folgenden Worten sagt, zu dem, woran sich uns das Bedenklichste zeigt, zu jenem Bedenklichsten, an das die Behauptung über unsere bedenkliche Zeit zu denken versucht. Vielleicht bringt diese Behauptung, wenn wir sie nur genügend erörtern, einiges Licht in das Wort des Dichters; vielleicht auch ruft wiederum das Wort Hölderlins, weil es ein dichtendes ist, uns anspruchreicher und darum winkender auf den Weg eines Denkens, das dem Bedenklichsten nachdenkt. Gleichwohl bleibt vorerst dunkel, was der Hinweis auf das Wort Hölderlins überhaupt soll. Fraglich bleibt, mit welchem Recht wir auf dem Weg eines Denkversuches einen Dichter und gerade diesen nennen. Ungeklärt bleibt auch, auf welchem Boden und in welchen Grenzen der Hinweis auf das Dichterische verbleiben muß. (Übergang S. 48.)

II

Wie sollen wir je das vielgenannte Verhältnis von Denken und Dichten bedenken können, solange wir nicht wissen, was Denken heißt, solange wir demzufolge auch nicht bedenken können, was Dichten ist? Wir Heutigen haben vermutlich nicht die geringste Ahnung davon, wie denkend die Griechen ihre hohe Dichtung, wie denkend sie die Werke ihrer Kunst erlebten, nein, nicht erlebten, sondern in der Anwesenheit ihres Scheinens dastehen ließen.

Nur dies mag jetzt schon einleuchten, daß wir Hölderlins Wort nicht als ein Zitat aus dem Bereich des dichterischen Sagens beiziehen, um dadurch den trockenen Gang des Denkens aufzufrischen und auszuschnücken. Das wäre eine Entwürdigung des dichtenden Wortes. Sein Sagen beruht in seiner eigenen Wahrheit. Sie heißt Schönheit. Die Schönheit ist ein Geschick des Wesens der Wahrheit, wobei Wahrheit besagt: die Entbergung des Sichverbergenden. Schön ist nicht das, was gefällt, sondern was unter jenes Geschick der Wahrheit fällt, das sich ereignet, wenn das ewig Unscheinbare und darum Unsichtbare in das erscheinendste Scheinen gelangt. Wir sind daran gehalten, das dichtende Wort in *seiner* Wahrheit, in der Schönheit, zu lassen. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß wir das dichtende Wort denken.

Wenn wir Hölderlins Wort eigens in den Bereich des Denkens einholen, dann müssen wir uns freilich hüten, das, was Hölderlin dichterisch sagt, unbedacht mit dem gleichzusetzen, was wir unter dem Namen »das Bedenklichste« zu denken uns anschicken. Das dichtend Gesagte und das denkend Gesagte sind niemals das Gleiche; aber sie

sind zuweilen das Selbe, dann nämlich, wenn die Kluft zwischen Dichten und Denken rein und entschieden klafft. Dies kann geschehen, wenn das Dichten ein hohes und das Denken ein tiefes ist. Auch davon wußte Hölderlin manches. Wir entnehmen es den beiden Strophen, die überschrieben sind:

Sokrates und Alcibiades

‘Warum huldigst du, heiliger Sokrates,
Diesem Jünglinge stets? Kennest du Größeres nicht?
Warum siehet mit Liebe,
Wie auf Götter, dein Aug’ auf ihn?’

(Die Antwort gibt die zweite Strophe):

Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste,
Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt,
Und es neigen die Weisen
Oft am Ende zu Schönem sich.

Uns geht der Vers an: »Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.« Doch wir überhören bei diesem Vers allzuleicht die eigentlich sagenden und darum tragenden Worte, die Verba. Wir hören das Verbum, wenn wir den Vers, dem gewöhnlichen Ohr ungewohnt, anders betonen:

»Wer das Tiefste *gedacht, liebt* das Lebendigste.«

Die nächste Nähe der beiden Verben »gedacht« und »liebt« bildet die Mitte dieses Verses. Das Mögen ruht im Denken. Ein wunderlicher Rationalismus, der die Liebe auf das Denken gründet. Ein fatales Denken, das dabei ist, sentimental zu werden. Doch von all dem findet sich in diesem Vers keine Spur. Was er sagt, ermessen wir erst, wenn wir das Denken vermögen. Darum fragen wir: Was heißt Denken?

Was z. B. Schwimmen »heißt«, lernen wir nie durch eine Abhandlung über das Schwimmen kennen. Was Schwimmen heißt, sagt uns nur der Sprung in den Strom. Die Frage »Was heißt Denken«? läßt sich niemals dadurch beantworten, daß wir eine Begriffsbestimmung über das Denken, eine Definition, vorlegen und deren Inhalt fleißig ausbreiten. Wir denken im folgenden nicht *über* das Denken. Wir bleiben außerhalb der bloßen Reflexion, die das Denken zu ihrem Gegenstand macht. Große Denker, Kant zuerst und dann Hegel, haben das Unfruchtbare dieser Reflexion erkannt. Sie mußten daher versuchen, sich aus dieser Reflexion hinauszureflectieren. Wie weit

sie damit kamen, wohin sie dabei gelangten, das wird uns am geeigneten Ort unseres Weges viel zu denken geben. Das Denken über das Denken hat sich im Abendland als »Logik« entfaltet. Sie hat besondere Kenntnisse über eine besondere Art des Denkens zusammengebracht. Diese Kenntnisse der Logik werden erst in allerjüngster Zeit wissenschaftlich fruchtbar gemacht und zwar in einer besonderen Wissenschaft, die sich »Logistik« nennt. Sie ist die speziellste aller Spezialwissenschaften. Die Logistik gilt jetzt vielerorts, vor allem in den angelsächsischen Ländern, schon als die einzig mögliche Gestalt der strengen Philosophie, weil ihre Ergebnisse und ihr Verfahren sogleich einen sicheren Nutzen für den Bau der technischen Welt abwerfen. Die Logistik beginnt daher heute in Amerika und anderswo als die eigentliche Philosophie der Zukunft die Herrschaft über den Geist zu übernehmen. Dadurch, daß sich die Logistik auf eine geeignete Weise mit der modernen Psychologie und Psychoanalyse und mit der Soziologie koppelt, wird der Konzern der kommenden Philosophie perfekt. Diese Zernierung ist jedoch keineswegs das Gemächte von Menschen. Vielmehr stehen diese Disziplinen im Geschick einer Macht, die weither kommt und für die vielleicht die griechischen Wörter ποίησις (Poesie) und τέχνη (Technik) die geeigneten Namen bleiben, gesetzt, daß sie uns, den Denkenden, Jenes nennen, was zu denken gibt. (Übergang S. 53).

III

Wenn wir zu lernen versuchen, was Denken heißt, verlieren wir uns dann nicht in die Reflexion, die über das Denken denkt? Gleichwohl fällt auf unserem Weg ständig ein Licht in das Denken. Allein dieses Licht wird nicht durch die Laterne der Reflexion erst herzubracht. Das Licht kommt aus dem Denken selbst und nur aus ihm. Dem Denken eignet das Rätselvolle, daß es selber in sein eigenes Licht gebracht wird, freilich nur dann, wenn es und solange es ein Denken ist und sich davon frei hält, auf einem Rasonieren über die ratio zu beharren.

Das Denken denkt, wenn es dem Bedenklichsten entspricht. Das Bedenklichste zeigt sich in unserer bedenklichen Zeit darin, daß wir noch nicht denken. Was dieser Satz sagt, bleibt vorerst eine Behauptung. Sie hat die Form einer Aussage, auf die wir jetzt eingehen. Wir erörtern zunächst zweierlei: einmal den Ton, den die Behauptung hat, zum anderen ihren Aussagecharakter.

Die Behauptung lautet: das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken.

Als bedenklich gilt uns z. B. am Zustand eines Schwerkranken das Besorgniserregende. Bedenklich nennen wir das Unsichere, das Dunkle, das Drohende, das Finstere, überhaupt das Widrige. Reden wir vom Bedenklichen, dann meinen wir gewöhnlich und sogleich etwas Abträgliches und damit etwas Negatives. Eine Aussage, die von einer bedenklichen Zeit und gar noch von ihrem Bedenklichsten spricht, ist demnach zum voraus auf einen negativen Ton gestimmt. Sie hat nur die widrigen und düsteren Züge des Zeitalters im Blick. Sie haftet an den nichtswürdigen und alles Nichtige fördernden, an den nihilistischen Erscheinungen. Sie sucht deren Kern notwendig in einem Mangel, nach unserem Satz darin, daß es am Denken fehlt.

Man kennt diesen Ton in der Beurteilung unseres Zeitalters zur Genüge. Vor einem Menschenalter sprach man vom »Untergang des Abendlandes«. Heute redet man vom »Verlust der Mitte«. Überall verfolgt und verzeichnet man den Verfall, die Zerstörung, die drohende Vernichtung der Welt. Es gibt überall eine besondere Gattung der Romanreportage, die nur in diesen Niedergängen und Niederungen herumwühlt. Das ist einerseits literarisch viel leichter, als etwas Wesentliches und wahrhaft Gedachtes zu sagen; andererseits beginnt diese Art Literatur schon langweilig zu werden. Man findet, die Welt sei nicht nur aus den Fugen, sondern sie rolle weg ins Nichts des Sinnlosen. Nietzsche sagt, alldem weit vorausblickend aus höchstem Standort, bereits in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts dafür das einfache, weil gedachte Wort: »Die Wüste wächst«. Das will sagen: die Verwüstung breitet sich aus. Verwüstung ist mehr als Zerstörung. Verwüstung ist unheimlicher als Vernichtung. Die Zerstörung beseitigt nur das bisher Gewachsene und Gebaute; die Verwüstung aber unterbindet künftiges Wachstum und verwehrt jedes Bauen. Die Verwüstung ist unheimlicher als die bloße Vernichtung. Auch diese beseitigt und zwar auch noch das Nichts, während die Verwüstung das Unterbindende und Verwehrende gerade bestellt und ausbreitet. Die Sahara in Afrika ist nur eine Art der Wüste. Die Verwüstung der Erde kann mit der Erzielung eines höchsten Lebensstandards des Menschen ebenso zusammengehen wie mit der Organisation eines gleichförmigen Glückszustandes aller Menschen. Die Verwüstung kann mit beiden das Selbe sein und auf die unheimlichste Weise überall umgehen, nämlich dadurch, daß sie sich verbirgt. Die Verwüstung ist kein bloßes Versanden. Die Verwüstung ist die auf hohen Touren laufende Vertreibung der Mnemosyne. Das Wort »die

Sagens angeht. Die Weise des Sagens ist der Ton, aus dem und auf den sein Gesagtes gestimmt ist. Damit deuten wir an, daß beide Fragen, die nach dem »Ton« unserer Behauptung und die nach ihrem Aussagecharakter, zusammenhängen.

Daß die Behauptung, die von unserer bedenklichen Zeit und ihrem Bedenklichsten spricht, ein Urteil über das gegenwärtige Zeitalter sei, läßt sich, wie es scheint, kaum bestreiten. Wie steht es mit solchen Urteilen über die Gegenwart? Sie kennzeichnen das Zeitalter z. B. als ein untergehendes, als ein krankes, als ein verfallendes, als das mit dem »Verlust der Mitte« geschlagene. An solchen Urteilen ist jedoch nicht dies das Entscheidende, daß sie alles auf das Negative abschätzen, sondern daß sie überhaupt schätzen. Sie bestimmen den Wert, gleichsam die Preislage, in die das Zeitalter gehört. Man hält solche Schätzungen für unentbehrlich, aber auch für unvermeidlich. Vor allem erwecken sie unmittelbar den Anschein, im Recht zu sein. Darum fällt ihnen auch alsbald die Beistimmung der Vielen zu, wenigstens für die Zeitdauer, die solchen Urteilen beschieden ist. Sie wird jetzt immer kürzer. Daß man heute wieder mehr dem Satz Spenglers vom Untergang des Abendlandes zustimmt, liegt neben mancherlei äußerlichen Beweggründen daran, daß Spenglers Satz nur der negative, aber richtige Folgesatz von Nietzsches Wort ist: »Die Wüste wächst«. Wir betonen, dies Wort sei ein gedachtes. Es ist ein wahres Wort.

Die sonst auftauchenden Urteile über das Zeitalter scheinen aber doch nicht weniger im Recht zu sein. Sie sind es auch, insofern sie richtig sind, denn sie richten sich nach Tatsachen, die massenweise als Beleg angefahren und durch geschickt sortierte Zitate aus Schriftstellern belegt werden können. Richtig nennen wir das Vorstellen, das sich nach seinem Gegenstand richtet. Man setzt seit langem diese Richtigkeit des Vorstellens mit der Wahrheit gleich, d. h. man bestimmt das Wesen der Wahrheit aus der Richtigkeit des Vorstellens. Sage ich: heute ist Freitag, dann ist diese Aussage richtig; denn sie richtet das Vorstellen auf die Abfolge der Wochentage und trifft den heutigen. Urteilen ist: richtiges Vorstellen. Beim Urteilen über etwas, wenn wir z. B. sagen: »Der Baum dort blüht«, muß unser Vorstellen die Richtung auf den Gegenstand, den blühenden Baum, einhalten. Dieses Richtunghalten ist jedoch von der ständigen Möglichkeit umgeben, daß wir die Richtung entweder nicht erlangen oder sie verlieren. Dadurch wird das Vorstellen nicht richtungslos, aber in bezug auf den Gegenstand unrichtig. Das Urteilen ist, genauer gesagt, richtiges und darum möglicherweise auch unrichtiges Vorstellen. Damit wir jetzt sehen, welchen Aussagecharakter unsere Behauptung über

so rätselhaft und bedenklich macht, das Nächste und Erste dieses ist, daß so unermeßlich und massiv sie auch sein mag, ihr Dasein dennoch an einem einzigen Fädchen hängt: und dieses ist das jedesmalige Bewußtsein, in welchem sie dasteht.«

Bei der Uneinigkeit der Philosophie darüber, was das Vorstellen im Wesen sei, gibt es offenbar nur einen Ausweg ins Freie. Man verläßt das Feld der philosophischen Spekulationen und untersucht erst einmal sorgfältig und wissenschaftlich, wie es mit den Vorstellungen, die bei den Lebewesen, vor allem den Menschen und Tieren, vorkommen, überhaupt steht. Mit solchen Untersuchungen beschäftigt sich neben anderem die Psychologie. Sie ist heute eine gut eingerichtete und schon weitläufige Wissenschaft, deren Bedeutung sich von Jahr zu Jahr steigert. Doch wir lassen hier die Forschungsergebnisse der Psychologie über das, was sie »Vorstellung« nennt, auf der Seite; nicht weil diese Ergebnisse unrichtig oder gar unwichtig wären, sondern weil sie wissenschaftliche Ergebnisse sind. Denn als wissenschaftliche Aussagen bewegen sie sich bereits in einem Bereich, der auch für die Psychologie auf jener vorher genannten anderen Seite bleiben muß. Darum kann es nicht verwundern, wenn innerhalb der Psychologie in keiner Weise zur Klarheit kommt, was das ist, wohin die Vorstellungen eingeordnet werden: nämlich der Organismus des Lebendigen, das Bewußtsein, die Seele, das Unbewußte und all die Tiefen und Schichten, in die der Bereich der Psychologie gegliedert wird. Hier bleibt alles fragwürdig; dennoch sind die wissenschaftlichen Ergebnisse richtig.

Wenn wir uns jetzt bei unserer Frage, was das Vorstellen sei, gleichwohl nicht an die Wissenschaft halten, dann veranlaßt uns dazu nicht eine Überheblichkeit des Besserwissens, sondern die Vorsicht eines Nichtwissens.

Wir stehen außerhalb der Wissenschaft. Wir stehen statt dessen z. B. vor einem blühenden Baum – und der Baum steht vor uns. Er stellt sich uns vor. Der Baum und wir stellen uns einander vor, indem der Baum dasteht und wir ihm gegenüber stehen. In die Beziehung zueinander – voreinander gestellt, *sind* der Baum und wir. Bei diesem Vorstellen handelt es sich also nicht um »Vorstellungen«, die in unserem Kopf herumschwirren. Halten wir hier einen Augenblick inne, so wie wenn wir Atem holen vor und nach einem Sprung. Wir *sind* nämlich jetzt gesprungen, heraus aus dem geläufigen Bezirk der Wissenschaften und sogar, wie sich zeigen wird, der Philosophie. Und wohin sind wir gesprungen? Vielleicht in einen Abgrund? Nein! Eher auf einen Boden; auf einen? Nein! Sondern auf den Boden, auf dem

wir leben und sterben, wenn wir uns nichts vormachen. Eine seltsame Sache oder gar eine unheimliche Sache, daß wir erst auf den Boden springen müssen, auf dem wir eigentlich stehen. Wenn etwas so Seltsames nötig wird wie dieser Sprung, dann muß etwas geschehen sein, das zu denken gibt. Wissenschaftlich geurteilt bleibt es allerdings die belangloseste Sache von der Welt, daß jeder von uns schon einmal einem blühenden Baum gegenüber stand. Was ist schon dabei? Wir stellen uns einem Baum gegenüber, vor ihn, und der Baum stellt sich uns vor. Wer stellt hier eigentlich vor? Der Baum oder wir? Oder beide? Oder keiner von beiden? Wir stellen uns, so wie wir sind, nicht bloß mit dem Kopf oder mit dem Bewußtsein, dem blühenden Baum gegenüber, und der Baum stellt sich uns vor als der, der er ist. Oder ist gar der Baum noch zuvorkommender als wir? Hat der Baum zuvor sich uns vorgestellt, damit wir uns in das Gegenüber zu ihm vorbringen können?

Was ereignet sich hier, daß der Baum sich uns vorstellt und wir uns dem Baum gegenüberstellen? Wo spielt dieses Vorstellen, wenn wir einem blühendem Baum gegenüber, vor ihm stehen? Etwa in unserem Kopf? Gewiß; in unserem Gehirn mag mancherlei ablaufen, wenn wir auf einer Wiese stehen und einen blühenden Baum in seinem Leuchten und Duften vor uns stehen haben, ihn wahrnehmen. Man kann heute sogar die Vorgänge im Kopf als Gehirnströme durch geeignete Apparaturen der Umformung und Verstärkung akustisch vernehmbar machen und ihren Verlauf in Kurven nachzeichnen. Man kann – gewiß! Was kann der heutige Mensch nicht! Er kann sogar mit diesem Können streckenweise helfen. Und er hilft überall in der besten Absicht. Man kann – vermutlich ahnt noch niemand von uns, was der Mensch demnächst wissenschaftlich alles kann. Aber wo bleibt, um uns auf unseren Fall zu beschränken, wo bleibt bei den wissenschaftlich registrierbaren Gehirnströmen der blühende Baum? Wo bleibt die Wiese? Wo bleibt der Mensch? Nicht das Gehirn, sondern der Mensch, der uns morgen vielleicht wegstirbt und ehemals auf uns zukam? Wo bleibt das Vorstellen, worin der Baum sich vorstellt und der Mensch sich ins Gegenüber zum Baum stellt?

Vermutlich geht bei dem jetzt genannten Vorstellen mancherlei auch dort vor sich, was man als Sphäre des Bewußtseins beschreibt und als das Seelische betrachtet. Aber steht der Baum »im Bewußtsein«, oder steht er auf der Wiese? Liegt die Wiese als Erlebnis in der Seele oder ausgebreitet auf der Erde? Ist die Erde in unserem Kopf? Oder stehen wir auf der Erde?

Man wird entgegnen wollen: wozu denn solche Fragen über einen Sachverhalt, den jedermann billigerweise sogleich zugibt, da es doch für alle Welt sonnenklar ist, daß wir auf der Erde und nach dem gewählten Beispiel einem Baum gegenüberstehen? Doch verfahren wir mit diesem Zugeben nicht zu eilig, nehmen wir dieses Sonnenklare nicht zu leicht. Denn unversehens geben wir alles preis, sobald uns die Wissenschaften der Physik, Physiologie und Psychologie samt der wissenschaftlichen Philosophie mit dem ganzen Aufwand ihrer Belege und Beweise erklären, daß wir doch eigentlich keinen Baum wahrnehmen, sondern in Wirklichkeit eine Leere, in die spärlich hie und da elektrische Ladungen eingestreut sind, die mit großer Geschwindigkeit hin- und hersausen. Es genügt nicht, daß wir nur für die gleichsam wissenschaftlich unbewachten Augenblicke zugeben, wir stünden natürlich einem blühenden Baum gegenüber, um dann im nächsten Augenblick ebenso selbstverständlich zu versichern, daß jene Meinung natürlich nur die naive, weil vorwissenschaftliche Auffassung der Gegenstände kennzeichne. Mit dieser Versicherung haben wir jedoch etwas zugestanden, dessen Tragweite wir kaum beachten, nämlich dies, daß eigentlich die genannten Wissenschaften darüber befinden, was an dem blühenden Baum als Wirklichkeit gelten dürfe und was nicht. Woher nehmen die Wissenschaften, denen die Herkunft ihres eigenen Wesens dunkel bleiben muß, die Befugnis zu solchen Urteilen? Woher nehmen die Wissenschaften das Recht, den Standort des Menschen zu bestimmen und sich als den Maßstab solcher Bestimmung anzusetzen? Das geschieht aber schon, wenn wir uns auch nur stillschweigend damit abfinden, daß unser Stehen im Gegenüber zum Baum lediglich eine vor-wissenschaftlich gemeinte Beziehung zu dem sei, was wir da noch »Baum« nennen. In Wahrheit sind wir heute eher geneigt, den blühenden Baum zugunsten vermeintlich höherer physikalischer und physiologischer Erkenntnisse fallenzulassen.

Wenn wir dem nachdenken, was dies sei, daß ein blühender Baum sich uns vorstellt, so daß wir uns in das Gegenüber zu ihm stellen können, dann gilt es allem zuvor und endlich den blühenden Baum nicht fallen, sondern ihn erst einmal dort stehen zu lassen, wo er steht. Weshalb sagen wir »endlich«? Weil das Denken ihn bisher noch nie dort hat stehen lassen, wo er steht.

Aber die wissenschaftliche Erforschung der Geschichte des abendländischen Denkens berichtet uns doch, Aristoteles sei, nach seiner Lehre vom Erkennen beurteilt, ein Realist gewesen. Das ist ein Mann, der die Existenz und die Erkennbarkeit der Außenwelt bejaht. In der

Tat, Aristoteles ist nie auf den Gedanken verfallen, die Existenz der Außenwelt zu leugnen. Darauf verfiel aber auch Platon niemals und ebensowenig Heraklit oder Parmenides. Diese Denker haben freilich die Anwesenheit der Außenwelt auch niemals erst noch eigens bejaht oder gar bewiesen. (Übergang S. 60).

V

Was heißt Denken? Hüten wir uns vor der blinden Gier, die für diese Frage eine Antwort in der Form einer Formel erraffen möchte. Bleiben wir bei der Frage. Achten wir auf die Weise, in der sie fragt: »Was heißt Denken?«

»Warte, ich werde dich lehren, was gehorchen heißt« – ruft die Mutter ihrem Buben nach, der nicht nach Hause will. Verspricht die Mutter ihrem Sohn eine Definition über den Gehorsam? Nein. Aber vielleicht gibt sie ihm eine Lektion? Auch nicht, falls sie eine rechte Mutter ist. Sie wird vielmehr dem Sohn das Gehorchen beibringen. Oder noch besser und umgekehrt: sie wird den Sohn in das Gehorchen bringen. Das glückt um so nachhaltiger, je seltener sie schilt. Es glückt um so einfacher, je unmittelbarer die Mutter den Sohn ins Hören bringt. Nicht erst so, daß er sich dazu nur bequemt, sondern so, daß er vom Hörenwollen nicht mehr lassen kann. Weshalb nicht? Weil er hörend geworden ist für das, wohin sein Wesen gehört. Das Lernen läßt sich darum durch kein Schelten bewirken. Und dennoch muß einer beim Lehren bisweilen laut werden. Er muß sogar schreien und schreien, selbst wenn es sich darum handelt, eine so stille Sache wie das Denken lernen zu lassen. Nietzsche, der einer der stillsten und scheuesten Menschen war, wußte von dieser Notwendigkeit. Er durchlitt die Qual, schreien zu müssen. In einem Jahrzehnt, als die Weltöffentlichkeit noch nichts von Weltkriegen wußte, als der Glaube an den »Fortschritt« fast *die* Religion der zivilisierten Völker und Staaten wurde, hat es Nietzsche hinausgeschrien: »Die Wüste wächst . . .« Er hat dabei die Mitmenschen und vor allem sich selber gefragt: »Muß man ihnen erst die Ohren zerschlagen, daß sie lernen, mit den Augen zu hören? Muß man rasseln gleich Pauken und Bußpredigern?« (Also sprach Zarathustra, Vorrede n. 5). Aber Rätsel über Rätsel! Was einmal Schrei war: »Die Wüste wächst . . .«, droht zum Geschwätz zu werden. Das Drohende dieser Verkehrung gehört zu dem, was uns zu denken gibt. Dieses Drohende besteht darin, daß vielleicht das Gedachteste heute und morgen erst recht

2*

er sich in seinem Wesen denk-würdig wird. »Und Keinen« – das heißt: für niemanden aus den überall vorhandenen Menschen, die sich lediglich an Stücken und Sätzen dieses Buches berauschen und blindlings in seiner Sprache umhertaumeln, statt sich auf den Weg seines Denkens zu machen und allererst sich selber dabei fragwürdig zu werden. »Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen«. Wie unheimlich hat sich dieser Untertitel des Werkes in den siebenzig Jahren seit seinem Erscheinen bewahrheitet – aber im genau umgekehrten Sinne. Es wurde ein Buch für jedermann, und kein Denker zeigt sich, der dem Grundgedanken dieses Buches und seiner Dunkelheit gewachsen wäre. In dieses Buch, seinen vierten und letzten Teil, hat Nietzsche das Wort geschrieben: »Die Wüste wächst . . .«. Er hat in dieses Wort alles geschrieben, was er wußte. Denn das Wort ist der Titel eines Liedes, das Nietzsche dichtete, als er »am fernsten vom wolkigen, feuchten, schwermütigen Alt-Europa war«. Das Wort lautet vollständig: »Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!« Wem gilt dieses »weh«? Hat Nietzsche hier an sich selbst gedacht? Wie, wenn er gewußt hätte, daß gerade sein Denken erst eine Verwüstung bringen müsse, inmitten deren einmal und anderswoher hier und dort Oasen aufgehen und Quellen springen? Wie, wenn er gewußt hätte, daß er ein vorläufiger Übergang sein müsse, voraus- und zurückweisend und darum überall zweideutig, sogar noch in der Art und im Sinne des Übergangs? Alles Bedachte spricht dafür, daß es so ist, wie Nietzsche selber es wußte und was er deshalb oft in Rätselworten aussprach. Darum wird auch ein denkendes Gespräch mit ihm fortgesetzt in andere Dimensionen gebracht. Darum versagen seinem Denken gegenüber in einem besonderen Sinne alle Formeln und Titel. Dies meint durchaus nicht, Nietzsches Denken sei nur ein jederzeit wieder zurücknehmbares Spiel mit Bildern und Zeichen. Das Gedachte seines Denkens ist so eindeutig wie nur eines; aber das Eindeutige ist vielräumig, in Räumen, die sich ineinander verfügen. Ein Grund hierfür liegt darin, daß sich in Nietzsches Denken alle Motive des abendländischen Denkens, aber alle verwandelt, geschicklich versammeln. Darum lassen sie sich auch nicht historisch nach- und aufrechnen. Dem Denken Nietzsches, das ein Übergang ist, kann daher nur eine Zwiesprache entsprechen, deren eigener Weg einen Übergang vorbereitet. Bei einem solchen Übergang muß freilich Nietzsches Denken im ganzen noch auf die eine Seite zu stehen kommen, von der weg sich der Übergang auf die andere Seite bewegt. Dieser seiner Weite und seiner Art nach andere Übergang ist hier nicht zu erörtern. Die Bemerkung soll lediglich andeuten, daß dieser weiter

Wußte Nietzsche, daß etwas Unverlierbares durch ihn hindurch ins Wort kam? Etwas Unverlierbares für das Denken, solches, worauf das Denken immer wieder zurückkommen muß, je denkender es wird? Er wußte es. Denn der entscheidende Satz, zu dem ein Doppelpunkt überleitet, ist nicht mehr nur an den Empfänger des Zettels gerichtet. Der Satz spricht ein geschickhaftes Verhältnis schlechthin aus: »Die Schwierigkeit ist jetzt die, mich zu verlieren . . .« Jetzt und für alle und künftig. Darum lesen wir den Satz, ja sogar den ganzen Inhalt des Zettels so, als sei er an uns gerichtet. Nachdem wir die inzwischen abgelaufenen dreiundsechzig Jahre im groben wenigstens überschauen können, müssen wir freilich anerkennen, daß für uns auch noch die Schwierigkeit bleibt, Nietzsche erst einmal zu finden, wengleich er entdeckt ist, d. h. wengleich bekannt ist, daß ein Denken dieses Denkers sich ereignet hat. Wir stehen sogar durch dieses Bekannte in der größeren Gefahr, Nietzsche nicht zu finden, weil wir meinen, des Suchens schon enthoben zu sein. Lassen wir uns die Meinung, Nietzsches Denken sei gefunden, nicht dadurch vortäuschen, daß es eine seit einem halben Jahrhundert anschwellende Literatur über Nietzsche gibt. Es ist, als habe Nietzsche auch dies vorausgesehen; denn nicht umsonst läßt er seinen Zarathustra sagen: »Sie reden alle von mir . . . aber niemand denkt an mich.« An-denken gibt es nur, wo ein Denken ist. Wie sollen wir an Nietzsches Denken denken, wenn wir noch nicht denken? Nietzsches Denken enthält doch nicht nur die übertriebenen Ansichten eines Ausnahmemenschen. In diesem Denken kommt das zu seiner Sprache, was ist, genauer das, was erst noch sein wird. Denn die »Neuzeit« ist noch keineswegs zu Ende. Sie tritt vielmehr gerade erst in den Beginn ihrer vermutlich langwierigen Vollendung. Und Nietzsches Denken? Es gehört zum Bedenklichen, daß es noch nicht gefunden ist. Es gehört zum Bedenklichsten, daß wir nicht im geringsten vorbereitet sind, das Gefundene wahrhaft zu verlieren, statt es nur zu übergehen und zu umgehen. Dieses Umgehen vollzieht sich oft in einer harmlosen Form, nämlich dadurch, daß man eine Gesamtdarstellung der Philosophie Nietzsches vorlegt, als ob es eine Darstellung gäbe, die nicht notwendig bis in den hintersten Winkel schon Auslegung sein müßte. Als ob es eine Auslegung geben könnte, die daran vorbeikäme, eine Stellungnahme zu sein oder gar durch den Ansatz bereits eine unausgesprochene Ablehnung und Widerlegung. Aber ein Denker läßt sich niemals dadurch überwinden, daß man ihn widerlegt und eine Widerlegungsliteratur um ihn aufstapelt. Das Gedachte eines Denkers läßt sich nur so verwinden, daß das Ungedachte in seinem Gedachten auf seine

anfängliche Wahrheit zurückverlegt wird. Dadurch wird jedoch die denkende Zwiesprache mit dem Denker freilich nicht bequemer, sondern sie gelangt erst in eine sich steigernde Schärfe des Streitgespräches. Indessen wird Nietzsche immer noch tüchtig widerlegt. Bei diesem Geschäft kam es früh dahin, daß man diesem Denker, wie sich nachher zeigen soll, genau das Gegenteil dessen andichtete, was er eigentlich dachte und woran sein Denken sich schließlich verzehrte. (Übergang S. 62).

VI

Nietzsche sieht im Bereich des wesentlichen Denkens, klarer denn je einer vor ihm, die Notwendigkeit eines Überganges und damit die Gefahr, daß der bisherige Mensch sich immer hartnäckiger auf die bloße Ober- und Vorderfläche seines bisherigen Wesens einrichtet und das Flache dieser Flächen als den einzigen Raum seines Aufenthaltes auf der Erde gelten läßt. Diese Gefahr ist um so größer, als sie in einem geschichtlichen Augenblick droht, den Nietzsche als erster klar erkannte und als einziger bisher in der ganzen Tragweite metaphysisch durchdachte. Es ist der Augenblick, da der Mensch sich anschiekt, die Herrschaft über die Erde im ganzen zu übernehmen.

Nietzsche ist der erste, der die Frage stellt: ist der Mensch als Mensch in seinem bisherigen Wesen für die Übernahme dieser Herrschaft vorbereitet? Wenn nicht, was muß geschehen mit dem bisherigen Menschen, daß er sich die Erde »untertan« machen und so das Wort eines alten Testaments erfüllen kann? Nietzsche nennt im Gesichtskreis seines Denkens diesen bisherigen Menschen »den letzten Menschen«. Dieser Name meint nicht, mit dem so benannten Menschen höre überhaupt das Wesen des Menschen auf. Der letzte Mensch ist vielmehr derjenige, der nicht mehr vermag, über sich hinweg zu blicken und über sich hinaus erst einmal in den Bezirk seiner Aufgabe aufzusteigen und sie wesensgerecht zu übernehmen. Der bisherige Mensch vermag das nicht, weil er selbst noch nicht in sein eigenes volles Wesen eingegangen ist. Nietzsche erklärt: dieses Wesen des Menschen ist noch gar nicht festgestellt, d. h. es ist weder gefunden noch festgemacht. Darum sagt Nietzsche: »Der Mensch ist das noch nicht festgestellte Tier.« Der Satz klingt befremdlich. Gleichwohl spricht er nur das aus, was von jeher das abendländische Denken über den Menschen dachte. Der Mensch ist das animal rationale, das vernünftige Tier. Durch die Vernunft erhebt sich der Mensch

über das Tier, aber so, daß er ständig auf das Tier herabblicken, es unter sich bringen, mit ihm fertig werden muß. Nennen wir das Tierische das Sinnliche und fassen wir die Vernunft als das Nicht- und Übersinnliche, dann erscheint der Mensch, das animal rationale, als das sinnlich-übersinnliche Wesen. Nennen wir das Sinnliche nach der Überlieferung das Physische, dann zeigt sich die Vernunft, das Übersinnliche als das, was über das Sinnliche, über das Physische hinausgeht; hinüber heißt griechisch μετά; μετά τὰ φυσικά hinüber über das Physische, Sinnliche; das Übersinnliche in seinem Hinüber über das Physische ist das Metaphysische. Der Mensch ist, sofern er als das animal rationale vorgestellt wird, das Physische in der Übersteigerung des Physischen; kurz gesagt: im Wesen des Menschen als animal rationale versammelt sich das Hinüber vom Physischen zum Nicht- und Überphysischen: der Mensch ist so das Meta-Physische selbst. Insofern aber nun für Nietzsche weder das Physische, Sinnliche des Menschen, der Leib, noch das Nichtsinnliche, die Vernunft in ihrem Wesen hinreichend vorgestellt sind, bleibt der Mensch in der bisherigen Bestimmung das noch nicht vorgestellte und damit noch nicht festgestellte Tier. Die moderne Anthropologie, die ebenso wie die Psychoanalyse das Schrifttum Nietzsches eifrig ausbeutet, hat diesen Satz gründlich mißverstanden und seine Tragweite überhaupt nicht erkannt. Der Mensch ist das noch nicht festgestellte Tier; das animal rationale ist noch nicht in sein volles Wesen gebracht. Um aber das Wesen des bisherigen Menschen allererst feststellen zu können, muß der bisherige Mensch über sich hinausgebracht werden. Der bisherige Mensch ist insofern der letzte Mensch, als er es nicht vermag, und das heißt, es nicht will, sich unter sich zu bringen und das Verächtliche seiner bisherigen Art zu verachten. Darum muß für den bisherigen Menschen der Übergang über sich selbst hinaus gesucht, darum muß die Brücke gefunden werden zu dem Wesen, als welches der bisherige Mensch der Überwinder seines bisherigen und letzten sein kann. Nietzsche prägt diese von ihm gesichtete Wesensart des über sich hinübergelenden Menschen zunächst in die Gestalt des Zarathustra. Nietzsche wählt für den über sich hinübergelenden und so sich über sich stellenden und so sich allererst feststellenden Menschen einen allzu leicht mißverstehbaren Namen. Nietzsche nennt den Menschen, der über den bisherigen hinausgeht, den »Übermenschen«. Mit diesem Namen meint Nietzsche gerade nicht einen bloß überdimensionierten bisherigen Menschen. Gemeint ist auch nicht eine Menschenart, die das »Humane« wegwirft und die Willkür zum Gesetz hinauftreibt und eine titanische Raserei zur Regel macht.

Der Über-Mensch ist derjenige, der das Wesen des bisherigen Menschen erst in seine Wahrheit überführt und diese übernimmt. Der so in seinem Wesen fest-gestellte bisherige Mensch soll dadurch in den Stand gebracht werden, künftig der Herr der Erde zu sein, d. h. die Machtmöglichkeiten in einem hohen Sinn zu verwalten, die dem künftigen Menschen aus dem Wesen der technischen Umgestaltung der Erde und des menschlichen Tuns zu-fallen. Die Wesensgestalt dieses Menschen, der recht gedachte Übermensch, ist kein Produkt einer zügellosen und ausgearteten und ins Leere hinausstürmenden Phantasie. Diese Gestalt ist aber auch nicht gefunden auf dem Weg einer historischen Analyse des modernen Zeitalters, sondern: die Wesensgestalt des Übermenschen ist dem metaphysischen Denken Nietzsches zugesprochen, weil sein Denken es vermochte, rein in das voraufgegangene Geschick des abendländischen Denkens sich zu fügen. In Nietzsches Denken kommt bereits zur Sprache, was ist, aber dem gängigen Vorstellen noch verstellt bleibt. Wir dürfen darum auch vermuten, daß der Übermensch hier und dort, und zwar für die Öffentlichkeit noch unsichtbar, schon existiert. Aber wir dürfen die Wesensgestalt des Übermenschen niemals in jenen Figuren suchen, die als Hauptfunktionäre eines vordergründigen und mißdeuteten Willens zur Macht in die Spitzen seiner verschiedenen Organisationsformen geschoben werden. Der Übermensch ist auch kein Zauberer, der die Menschheit einer paradisischen Seligkeit auf Erden entgegenführen soll.

»Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!« Wer ist der, dem hier das »weh« zugerufen wird? Es ist der Übermensch. Denn der Hinübergehende muß ein Untergehender sein; der Weg des Übermenschen beginnt mit seinem Untergang. Mit solchem Beginn ist schon sein Weg entschieden. Erneut bedarf es der Bemerkung: weil der Satz vom Bedenklichsten unserer bedenklichen Zeit – daß wir noch nicht denken – mit Nietzsches Wort von der wachsenden Wüste zusammenhängt, weil in diesem Wort jedoch der Übermensch gedacht ist, müssen wir versuchen, das Wesen des Übermenschen so weit zu verdeutlichen, als unser Weg dies fordert.

Wir halten jetzt die falschen und verwirrenden Töne fern, die für das gewöhnliche Meinen beim Wort »Übermensch« anklingen. Statt dessen achten wir auf drei einfache Sachverhalte, die mit dem schlicht gedachten Wort »Übermensch« sich wie von selbst nahelegen.

1. Das Übergehen. 2. Von wo weg der Übergang geht. 3. Wohin der Übergang geschieht.

Der Übermensch geht über den bisherigen und deshalb letzten Menschen hinaus. Der Mensch ist, wenn er nicht bei der Art des bisherigen Menschen stehen bleibt, ein Übergang; er ist eine Brücke; er ist »ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch«. Dieser ist, streng gedacht, die Gestalt des Menschen, zu der der Hinübergehende übergeht. Zarathustra ist noch nicht der Übermensch selbst, sondern der zu ihm allererst Hinübergehende, der werdende Übermensch. Wir beschränken hier die Betrachtung aus mehreren Gründen auf diese vorläufige Gestalt des Übermenschen. Allein zuvor gilt es, diesen Übergang zu beachten. Was daraufhin genauer zu bedenken bleibt, ist das Zweite: nämlich das, von wo weg der Übergehende geht; das ist die Art, wie es mit dem bisherigen, dem letzten Menschen steht. Als Drittes haben wir zu bedenken, wohin der Übergehende hinübergeht, d. h. in welchen Stand der hinübergehende Mensch zu stehen kommt.

Für uns wird das Erstgenannte, der Übergang, nur deutlich, wenn wir das Zweite und das Dritte, das Woher und das Wohin des hinübergehenden und im Übergang sich wandelnden Menschen bedenken.

Der Mensch, über den der hinübergehende Mensch weg geht, ist der bisherige Mensch. Nietzsche kennzeichnet ihn, insofern er an seine bisherige Wesensbestimmung erinnern will, als das noch nicht fest-gestellte Tier. Darin liegt: homo est animal rationale. Animal bedeutet nicht einfach Lebewesen; ein solches ist auch die Pflanze. Wir können aber nicht sagen, der Mensch sei eine vernünftige Vegetation. Animal bedeutet das Tier, animaliter heißt (z. B. auch bei Augustinus) »tierisch«. Der Mensch ist das vernünftige Tier. Die Vernunft ist das Vernehmen dessen, was ist, und das heißt zugleich immer: was sein kann und sein soll. Vernehmen schließt in sich und zwar stufenweise: das Aufnehmen, das Entgegennehmen, das Vor-nehmen, das Durch-nehmen, und das heißt Durch-sprechen. Lateinisch heißt durchsprechen: reor, das griechische ῥεω (Rhetorik) das Vermögen, etwas vor- und durchzunehmen; reri ist die ratio; animal rationale ist das Tier, das lebt, indem es vernimmt nach der genannten Weise. Das in der Vernunft waltende Vernehmen stellt Ziele her-zu, stellt Regeln auf, stellt Mittel bei und stellt auf die Weisen des Tuns ein. Das Vernehmen der Vernunft entfaltet sich als dieses vielfältige Stellen, das überall und zuerst ein Vor-stellen ist. So könnte man auch sagen: homo est animal rationale: der Mensch ist das vor-stellende Tier. Das bloße Tier, ein Hund z. B., stellt nie etwas vor, er kann nie etwas vor-sich-stellen; dazu müßte er, müßte das Tier sich vernehmen. Es kann nicht »ich« sagen, es kann überhaupt nicht sagen. Der Mensch dagegen ist nach

der Lehre der Metaphysik das vorstellende Tier, dem das Sagenkönnen eignet. Auf dieser, freilich nie ursprünglicher durchdachten Wesensbestimmung des Menschen baut sich dann die Lehre vom Menschen als Person auf, die sich in der Folge theologisch darstellen läßt. Persona meint die Maske des Schauspiels, durch die hindurch sein Sagen tönt. Insofern der Mensch als der Vernehmende vernimmt, was ist, kann er als die persona, die Maske des Seins, gedacht werden.

Nietzsche kennzeichnet den letzten Menschen als denjenigen bisherigen Menschen, der das bisherige Menschenwesen gleichsam in sich verfestigt. Darum bleibt gerade der letzte Mensch am weitesten von der Möglichkeit entfernt, über sich hinweg zu gehen und so sich unter sich zu haben. In der Art des letzten Menschen muß deshalb die Vernunft, das Vorstellen, auf eine eigentümliche Weise verenden und gleichsam sich in sich verfilzen. Das Vorstellen hält sich da nur noch an das jeweils gerade Zu- und Bei-Gestellte und zwar als ein solches, dessen Zustellung im Betreiben und Belieben des menschlichen Vorstellens geregelt und auf die allgemeine Verständlichkeit und Bekömmlichkeit verabredet wird. Zum Erscheinen gelangt alles, was ist, nur insoweit, als es durch dieses sich stillschweigend verabredende Vorstellen als ein Gegenstand oder als ein Zustand zugestellt und damit erst zugelassen wird. Der letzte Mensch, die endgültige Art des bisherigen Menschen, bringt sich und überhaupt alles, was ist, zum Stand durch eine besondere Art des Vorstellens.

Hören wir aber jetzt, was Nietzsche selbst seinen Zarathustra vom letzten Menschen sagen läßt. Nur Weniges davon sei erwähnt. Es steht in der »Vorrede« zu »Also sprach Zarathustra« (1883, n. 5). Zarathustra hält seine Vorrede auf dem Markt der Stadt, in die er zunächst gelangte, als er vom Gebirge herabgestiegen war. Die Stadt »lag an den Wäldern«. Dort war viel Volk versammelt, weil ihm versprochen war, daß ein Seiltänzer, also ein Hinübergehender, zu sehen sei.

Eines Morgens hatte Zarathustra seinen zehnjährigen Aufenthalt im Gebirge abgebrochen, um sich wieder zu den Menschen hinunter zu begeben. Nietzsche schreibt: »— und eines Morgens stand er mit der Morgenröte auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also:

„Du großes Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht die hättest, welchen du leuchtest!

Zehn Jahre kamst du hier herauf zu meiner Höhle: du würdest deines Lichtes und dieses Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange.“«

Nun könnte man, wie schon angedeutet wurde, meinen, die Frage nach der Rache und die nach der Erlösung von ihr sei eine Sonderfrage der Moral und der moralischen Erziehung; die Zergliederung jedoch der Rachsucht als des Grundzugs des bisherigen Menschen, des bisherigen Denkens sei eine Aufgabe der »Psychologie«. In der Tat bewegen sich Nietzsches Erörterungen dem Wortlaut und sogar den Titeln nach in den überlieferten Vorstellungsbezirken der Moral und der Psychologie. Der Sache nach denkt jedoch Nietzsche das, was unter die Titel »Moral« und »Psychologie« fällt, überall von der Metaphysik her, d. h. im Hinblick auf die Frage, wie das Sein des Seienden im Ganzen sich bestimme und den Menschen angehe. »Moral« und »Psychologie« sind im Metaphysischen gegründet. Zur Rettung des Menschenwesens vermag die Psychologie für sich genommen, auch als Psychotherapie, nichts; Moral vermag als bloße Lehre und Forderung nichts, wenn nicht der Mensch zuvor in ein anderes Grundverhältnis zum Sein gelangt, wenn der Mensch nicht von sich aus, soweit es an ihm liegen darf, sich dahin aufmacht, sein Wesen überhaupt erst einmal offen zu halten in die wesenhaften Bezüge zum Sein, gleichviel, ob dieses sich ihm eigens zuspricht oder den Menschen noch sprachlos, weil schmerzlos sein läßt. Aber schon dann, wenn wir auch nur dieses »sprachlos und schmerzlos sind wir« durch- und austragen, sind wir im Wesen schon offen für den Anspruch des Seins. Aber selbst diese Offenheit für das Sein, die das Denken vorbereiten kann, vermag für sich nichts zur Rettung des Menschen. Für diese ist die eigentliche Offenheit des Bezugs zum Sein zwar notwendige, aber keine hinreichende Bedingung. Doch gerade dann, wenn das Denken bei seinem Leisten bleibt, nämlich den Nebel gegenüber dem Seienden als solchem aufzureißen, muß es darauf denken, daß dieser Riß nicht überdeckt wird. Hegel hat dies einmal, wenngleich in der bloß metaphysischen Hinsicht und Dimension, so ausgedrückt: »ein geflickter Strumpf besser als ein zerrissener, nicht so das Selbstbewußtsein«. Der gesunde, auf den Nutzen gerichtete Menschenverstand steht auf der Seite des »geflickten« Strumpfes. Die Besinnung auf den Bereich dagegen, worin das Seiende sich zeigt – er ist für die neuzeitliche Philosophie die Subjektivität –, steht auf der Seite der Zerrissenheit – nämlich des Bewußtseins. Dieses Zerrissene ist durch seinen Riß offen für den Einlaß des Absoluten. Für das Denken gilt: . . . Die Zerrissenheit hält den Weg offen in das Metaphysische.

In den weitesten Bereich der Metaphysik müssen wir Nietzsches Denken über die Rache und die Erlösung von der Rache zum voraus

verlegen, ja sogar in den Kernbezirk dieses Bereiches. Ein Hinweis darauf muß hier notgedrungen im Groben verbleiben und im ständigen Bezug zu dem Wort von der wachsenden Wüste.

Wir gelangen mit einem solchen Hinweis freilich auf Schritt und Tritt und d. h. bei jedem Satz in ein schwieriges Gelände, das jedoch nicht abseits in den fast luftleeren Räumen toter Begriffe und ausschweifender Abstraktionen liegt. Dieses Gelände liegt in einem Land, auf dessen Boden sich alle Bewegungen unseres modernen Zeitalters vollziehen. Daß man diesen Boden, geschweige denn das Land nicht sieht oder besser gesagt, nicht sehen will, ist noch kein Beweis dafür, daß sie nicht sind.

Um zu erkennen, daß und inwiefern Nietzsche die Rache und die Erlösung von der Rache im vorhinein metaphysisch denkt, d. h. aus dem Sein, das alles Seiende bestimmt, müssen wir darauf achten, in welcher Wesensprägung das Sein des Seienden in der Epoche der Neuzeit erscheint. Die gemeinte Wesensprägung des Seins kommt in einer klassischen Form durch wenige Sätze zur Sprache, die Schelling im Jahre 1809 in seinen »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände« niedergelegt hat. Die folgenden drei Sätze sind im Text gegen das Voraufgehende ausdrücklich durch einen Gedankenstrich abgesetzt und dadurch noch eigens in ihrer grundsätzlichen Bedeutung herausgehoben. Die Sätze lauten:

»Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein [nämlich das Wollen] passen alle Prädikate desselben [nämlich des Urseins]: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden« (WW. Abt. I, Bd. VII, 350 Ende).

Schelling findet die Prädikate, die das Denken der Metaphysik von altersher dem Sein zuspricht, nach ihrer letzten und höchsten und somit vollendeten Gestalt im Wollen. Der Wille dieses Wollens ist jedoch hier nicht gemeint als Vermögen der menschlichen Seele, sondern das Wort »Wollen« nennt hier das Sein des Seienden im Ganzen. Jedes Seiende und das Seiende im Ganzen hat das Vermögen seines Wesens im Willen und durch den Willen. Das klingt für uns befremdlich; es bleibt auch befremdlich, solange uns die wesentlichen und einfachen Gedanken der abendländischen Metaphysik fremd bleiben, d. h. solange wir die Gedanken nicht denken, sondern immer nur über sie berichten. Man kann z. B. die Aussagen von Leibniz über das Sein des Seienden auf das genaueste historisch feststellen und

gleichwohl nicht das mindeste von dem erkennen, was er dachte, als er das Sein des Seienden von der Monade aus und diese als Einheit von perceptio und appetitus, als Einheit von Vorstellen und Anstreben bestimmte. Was Leibniz hier denkt, kommt bei Kant und Fichte als der Vernunftwille zur Sprache, dem Hegel und Schelling, jeder auf seinem Weg, nachdenken. Das Selbe nennt und meint Schopenhauer, wenn er die Welt als Wille und Vorstellung denkt; das Selbe denkt Nietzsche, wenn er das Ursein des Seienden als Wille zur Macht bestimmt. Daß hier überall durchgängig das Sein des Seienden als Wille erscheint, beruht nicht auf Ansichten, die einige Philosophen vom Sein sich bilden. Was dieses Erscheinen des Seins als Wille bedeutet, das kann man durch keine Gelehrsamkeit ausfindig machen. Es läßt sich nur durch ein Denken erfragen und nur denkend in seiner Fragwürdigkeit würdigen und d.h. als Gedachtes im Gedächtnis bewahren.

Das Sein des Seienden erscheint für die neuzeitliche Metaphysik als Wille. Insofern aber der Mensch seinem Wesen nach als das denkende Tier vorstellenderweise auf das Seiende in seinem Sein und damit auf dieses bezogen und dadurch vom Sein her bestimmt wird, muß diesem Bezug des Seins (d. h. jetzt des Willens) zum Menschenwesen gemäß auch das Menschsein auf betonte Weise als ein Wollen erscheinen.

Wie denkt nun Nietzsche das Wesen der Rache, wenn er sie metaphysisch denkt? Wir erläutern die Frage durch die folgende: welchen Wesens ist die Rache, wenn sie als Nachstellen alles Vorstellen bestimmt? Das Vorstellen stellt das zu, was ist. Es stellt und setzt fest, was als seiend gelten darf. Die Bestimmung dessen, was ist, steht so in gewisser Weise unter der Botmäßigkeit eines Vorstellens, das allem nachstellt, um es nach seiner Weise aufzustellen und im Stand zu halten.

Als das, was ist, gilt von altersher das Anwesende. Wie aber steht es mit dem Vorstellen dessen, was in gewisser Weise nicht mehr ist und doch noch ist? Wie steht es mit dem Vorstellen dessen, was war? An dem »es war« stößt sich das Vorstellen und sein Wollen. Gegenüber dem, was »war« kann das Wollen nichts mehr ausrichten. Gegenüber allem »es war« hat das Wollen nichts mehr zu bestellen. Dieses »es war« widersetzt sich dem Wollen des genannten Willens. Das »es war« wird zum Stein des Anstoßes für alles Wollen. Es ist derjenige Stein, den der Wille nicht mehr wälzen kann. So wird das »es war« zur Trübsal und zum Zähneknirschen jeden Wollens, das, als ein solches, immer vorwärts will und gerade dies nicht kann gegenüber dem, was als vergangen fest- und zurückliegt. Das »es war« ist so das Widrige für alles Wollen. Darum steht im Willen selber angesichts dieses Widrigen der Widerwille auf gegen das »es war«. Durch diesen Wider-

willen nistet sich aber das Widrige im Wollen selbst ein. An diesem Widrigen in ihm selbst trägt das Wollen schwer; es leidet an diesem Widrigen, d. h. der Wille leidet an sich selber. Das Wollen erscheint sich selber als dieses Leiden an dem »es war«, als das Leiden am Vergangenen. Doch das Vergangene entstammt dem Vergehen. Insofern der Wille am Vergehen leidet, als dieses Leiden jedoch gerade er selbst, nämlich der Wille ist, bleibt der Wille in seinem Wollen dem Vergehen überantwortet. Der Wille will so das Vergehen selbst. Er will damit das Vergehen seines Leidens und somit das Vergehen seiner selbst. Der Widerwille gegen alles »es war« erscheint als der Wille zum Vergehen, der will, daß alles wert sei, daß es vergehe. Der im Willen erstehende Widerwille ist so der Wille gegen alles, was vergeht, d. h. was entsteht, was aus Entstehen zu einem Stand kommt und besteht. Der Wille ist so ein Vorstellen, das allem, was geht und steht und kommt, im Grunde nachstellt, um es in seinem Stand herabzusetzen und schließlich zu zersetzen. Dieser Widerwille im Willen selber ist nach Nietzsche das Wesen der Rache.

»Dies, ja dies allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'Es war'.« (Also sprach Zarathustra, II. Teil, Von der Erlösung).

Aber die Rache nennt sich niemals selbst bei ihrem eigenen Namen, am wenigsten dort, wo sie sich gerade rächt. Die Rache nennt sich »Strafe«. Sie setzt dadurch ihr feindseliges Wesen in den Schein des Rechtes. Sie verdeckt ihr widerwilliges Wesen durch den Schein der Zuweisung des Verdienten.

»'Strafe' nämlich, so heißt sich die Rache selber: mit einem Lügenwort heuchelt sie sich ein gutes Gewissen« (a. a. O.).

Inwiefern hinter diesen Aussagen Nietzsches über Rache und Strafe, Rache und Leid, Rache und Erlösung von der Rache die unmittelbare Auseinandersetzung mit Schopenhauer steht und mittelbar diejenige mit allen weltverneinenden Haltungen, ist hier nicht zu erörtern. Unser Augenmerk müssen wir auf anderes richten, damit wir die Tragweite des Gedankens von der Rache überblicken und von hier aus erkennen, wo Nietzsche die Erlösung von der Rache eigentlich sucht. So werden die Grenzen sichtbar, innerhalb deren Nietzsche die Rache denkt. Hierdurch erst verdeutlicht sich der Bereich seines Denkens im ganzen. So muß sich dann zeigen, inwiefern Nietzsche doch das Sein des Seienden im ganzen bedenkt, wenn er von der Rache spricht. Es muß sich zeigen, daß Nietzsche überhaupt nichts anderes bedenkt als das Sein des Seienden, wenn er den Geist der Rache und die Erlösung von der Rache bedenkt. Ist all dem so, dann führt uns

Nietzsches Frage nach der Rache, recht bedacht, in die Grundstellung seines Denkens, d. h. in den Kernbezirk seiner Metaphysik. Gelangen wir dahin, dann sind wir in dem Bereich, aus dem das Wort: »Die Wüste wächst . . .« gesprochen ist. Wenn der Geist der Rache aber alles bisherige Denken bestimmt, dieses Denken jedoch in seinem Wesen Vorstellen ist, dann muß sich von hier aus eine weite Sicht auf das Wesen des Vorstellens auf tun. Der Ausblick wird frei auf das, worin sich das bisherige Denken bewegt, auch noch das Denken Nietzsches.

Um zu sehen, wie weit Nietzsches Gedanke von der Rache metaphysisch trägt, oder besser gesagt, getragen wird, ist es nötig, zu beachten, wie er das Wesen der Rache sieht und bestimmt. Nietzsche sagt:

»Dies, ja dies allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'Es war'.«

Daß eine Kennzeichnung der Rache auf das Widerwärtige und Widersetzliche an ihr und somit auf das Widerwillige abhebt, scheint die Sache zu fordern. Aber Nietzsche denkt weiter. Er sagt nicht einfach: Rache ist Widerwille, so wie wir den Haß als etwas Widersetzliches und Herabsetzendes kennzeichnen. Nietzsche sagt: Rache ist des Willens Widerwille. Indessen wurden wir schon darauf hingewiesen, daß Wille in der Sprache der neuzeitlichen Metaphysik nicht nur das menschliche Wollen meint, sondern daß »Wille« und »Wollen« der Name für das Sein des Seienden im ganzen ist. Nietzsches Kennzeichnung der Rache als »des Willens Widerwille« trägt diese in den Bezug zum Sein des Seienden. Daß dem so ist, wird vollends klar, wenn wir darauf achten, wogegen des Willens Widerwille eigentlich will: Rache ist: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr »Es war«.

Beim ersten, auch beim zweiten und noch beim dritten Lesen dieser Wesensbestimmung der Rache wird man die Beziehung der Rache auf »die Zeit« für überraschend, für unverständlich und schließlich für willkürlich halten. Man muß dies sogar. Man muß es so lange, als man außer acht läßt, einmal: wohin hier das Wort »Wille« weist, sodann, was hier der Name »Zeit« meint. Doch Nietzsche gibt selbst die Antwort auf die Frage, wie er das Wesen der Zeit denkt. Nietzsche sagt: Rache ist »des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'Es war'.« Wir müssen diesen Satz Nietzsches so sorgfältig durchdenken, als hätten wir einen Satz des Aristoteles vor uns. Und wir haben sogar, was die Wesensbestimmung der Zeit betrifft, einen Satz des Aristoteles vor uns. Gewiß hat Nietzsche sich dessen nicht erinnert, als er den Satz niederschrieb. Die Bemerkung soll auch nicht sagen, Nietzsche

sei von Aristoteles abhängig. Ein Denker hängt nicht von einem Denker ab, sondern er hängt, wenn er denkt, dem zu-Denkenden, dem Sein, an. Und nur insoweit er dem Sein anhängt, kann er für das Einfließen des schon Gedachten der Denker offen sein. Es bleibt darum das ausschließliche Vorrecht der größten Denker, sich beeinflussen zu lassen. Die Kleinen dagegen leiden lediglich an ihrer verhinderten Originalität und verschließen sich deshalb dem weither kommenden Ein-Fluß. Nietzsche sagt: Rache ist »des Willens Widerwille gegen die Zeit . . .« Es heißt nicht: gegen etwas Zeitliches; es heißt nicht: gegen einen besonderen Charakter an der Zeit, sondern es heißt schlechthin: Widerwille gegen die Zeit. Allerdings folgen sogleich die Worte nach: »gegen die Zeit und ihr 'Es war'«. Dies besagt doch: und gegen das 'Es war' an der Zeit. Man wird darauf hinweisen, daß zur Zeit nicht nur das »es war« gehört, sondern auch das »es wird sein« und auch das »es ist jetzt«. Gewiß. Zur Zeit gehört nicht nur Vergangenheit, sondern auch Zukunft und Gegenwart. Also meint Nietzsche, wenn er auf das »es war« abhebt, die Zeit doch in einer besonderen Hinsicht und keineswegs »die« Zeit als solche schlechthin. Aber wie ist es mit »der Zeit«? Sie ist doch kein Paket, worin Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart nur zusammengepackt sind. Die Zeit ist kein Pferch, in den das »nicht mehr jetzt«, das »noch nicht jetzt« und das »jetzt« zusammengespart sind. Wie steht es mit »der« Zeit? Es steht so mit ihr, daß sie geht. Und sie geht, indem sie vergeht. Das Gehen der Zeit ist freilich ein Kommen, aber ein Kommen, das geht, indem es vergeht. Das Kommende der Zeit kommt nie, um zu bleiben, sondern um zu gehen. Das Kommende der Zeit ist immer schon mit dem Zeichen des Vorbeigehens und des Vergehens gezeichnet. Darum gilt das Zeitliche schlechthin als das Vergängliche. Darum nennt das »Es war« nicht nur einen Abschnitt der Zeit neben den beiden anderen, sondern: die eigentliche Mitgift, die die Zeit vergibt und hinterläßt, ist das Vergangene, das »Es war«. Die Zeit vergibt nur das, was sie hat. Und sie hat nur das, was sie selber ist.

Wenn Nietzsche also sagt: Rache ist »des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'Es war'«, dann hebt er mit dem »Es war« nicht eine vereinzelte Bestimmung von der Zeit ab, sondern er kennzeichnet die Zeit im Hinblick auf das, was sie in ihrem ganzen Zeitwesen auszeichnet. Das ist das Vergehen. Mit dem »und« in der Wendung »die Zeit und ihr 'Es war'« leitet Nietzsches Satz nicht zur bloßen Anfügung von etwas Besonderem über, sondern dieses »und« bedeutet hier soviel wie: »und das heißt«. Rache ist des Willens Widerwille gegen die Zeit und das heißt: gegen das Vergehen und dessen Vergangenes.

Diese Kennzeichnung der Zeit als Vergehen, als Ab-Fließen des Nacheinander, als An- und Wegrollen jedes »jetzt«, aus dem »noch nicht 'jetzt'« in das »nicht mehr 'jetzt'« und demzufolge die Kennzeichnung des Zeitlichen als des Vergänglichen – dies alles in einem prägt die in der gesamten Metaphysik des Abendlandes geläufige Vorstellung von »der« Zeit. (Übergang S. 76).

X

Woher stammt nun aber diese langher geläufige Vorstellung von der Zeit als dem Vergehen, vom Zeitlichen als dem Vergänglichen? Ist diese Kennzeichnung der Zeit wie etwas Absolutes vom Himmel gefallen? Ist sie selbstverständlich, nur weil sie längst geläufig ist? Wie kam denn diese Vorstellung von der Zeit ins Laufen? Wie gelangte sie in den Umlauf des abendländischen Denkens?

Es ist Zeit, es ist an der Zeit, diesem Wesen der Zeit und seiner Herkunft endlich nachzudenken, damit wir dorthin gelangen, wo sich zeigt, daß in aller Metaphysik etwas Wesenhaftes, nämlich ihr eigener Grund, ungedacht bleibt. Das ist der Grund, dessentwegen wir sagen müssen, daß wir noch nicht eigentlich denken, solange wir nur metaphysisch denken. Wenn die Metaphysik nach dem Wesen der Zeit fragt, wird sie vermutlich und muß sie doch wohl in der Weise fragen, die ihrer Art zu fragen überhaupt gemäß ist. Die Metaphysik fragt: τί τὸ ὄν; (Aristoteles): was ist das Seiende? Ausgehend vom Seienden fragt sie nach dem Sein des Seienden. Was ist am Seienden seiend? Worin besteht am Seienden dessen Sein? Mit Bezug auf die Zeit besagt dies: was ist an der Zeit eigentlich seiend? Dieser Fragestellung entsprechend wird die Zeit als etwas, das doch irgendwie *ist*, als etwas Seiendes vorgestellt und so auf ihr Sein hin befragt. Diese Fragestellung hat Aristoteles in seiner »Physik« Δ 10–14 auf eine klassische Weise entwickelt. Die Antwort, die Aristoteles auf die von ihm gestellte Frage nach dem Wesen der Zeit gibt, bestimmt auch noch Nietzsches Zeitvorstellung. Auf die aristotelische Grundvorstellung von der Zeit, die im griechischen Denken vorgezeichnet ist, gründen sich alle nachfolgenden Zeitauffassungen. Dies schließt nicht aus sondern ein, daß sich bei den einzelnen Denkern, z. B. bei Plotin, bei Augustinus, bei Leibniz, bei Kant, bei Hegel, bei Schelling, verschiedene Auslegungsrichtungen desselben Sachverhaltes geltend machen. Wie verhält sich die Sache der Zeit? Was ist an der Zeit

seiend? Sobald das metaphysische Denken diese Frage stellt, hat sich für dieses Denken bereits entschieden, was es unter »seiend« versteht, in welchem Sinn es das Wort »sein« denkt. »Seiend« heißt: anwesend. Seiendes ist um so seiender, je anwesender es ist. Es wird je und je anwesender, je bleibender es bleibt, je währender das Bleiben ist. Was ist an der Zeit anwesend und damit gegenwärtig? Gegenwärtig ist an der Zeit je nur das »jetzt« (νῦν, nunc). Das Künftige *ist* das »noch nicht jetzt«; das Vergangene *ist* das »nicht mehr jetzt«. Das Künftige ist das noch Abwesende, das Vergangene ist das bereits Abwesende. Seiend: anwesend an der Zeit ist je nur der schmale Grat des jeweiligen flüchtigen »jetzt«, das aus dem »noch nicht jetzt« herankommend in das »nicht mehr jetzt« weg geht. Daß man heute im Sport z. B. mit Zehntel von Sekunden, in der modernen Physik aber mit Millionstel von Sekunden rechnet, heißt nicht, daß wir die Zeit dadurch schärfer fassen und so die Zeit gewinnen, sondern dieses Rechnen ist der sicherste Weg, die wesenhafte Zeit zu verlieren, d. h. immer weniger Zeit zu »haben«. Genauer gedacht: der wachsende Zeitverlust ist nicht durch dieses Rechnen mit der Zeit verursacht, sondern: dieses Rechnen mit der Zeit begann in dem Augenblick, da der Mensch plötzlich in die Un-Ruhe kam, daß er keine Zeit mehr hatte. Dieser Augenblick ist der Beginn der Neuzeit.

Was ist an der Zeit seiend, anwesend? Das jeweilige »jetzt«. Aber das je jetzige »jetzt« west an, indem es vergeht. Zukünftiges und Vergangenes sind *Nicht*-Anwesendes, solches, von dem man nie einfach sagen darf, es wese an. Das Künftige und das Vergangene sind nach Aristoteles darum ein μὴ ὄν τι, also kein οὐκ ὄν, keinesfalls ein völlig Nichtseiendes, wohl aber solches, dem es an Anwesen mangelt. Genau das Selbe sagt Augustinus z. B. in einer Erklärung des 38. Psalms, wo es heißt: Nihil de praeterito revocatur, quod futurum est, transitorium expectatur (Nichts wird vom Vergangenen zurückgerufen, was Künftiges ist, wird als Vorbeigehendes erwartet). Und hernach, an der gleichen Stelle, heißt es fast wörtlich aristotelisch von der Zeit: et est et non est (Opp. ed. Migne IV, 419 a). Das Wesen der Zeit wird hier vom Sein her vorgestellt und zwar, was wohl zu beachten bleibt, von einer durchaus besonderen Auslegung des »Seins«, nämlich als Anwesenheit. Diese Auslegung des Seins ist uns längst als geläufige selbstverständlich geworden.

Weil Sein für alle Metaphysik seit dem Anfang des abendländischen Denkens besagt: Anwesenheit, muß das Sein, wenn es in höchster Instanz gedacht werden soll, als das reine Anwesen gedacht werden, d. h. als die anwesende Anwesenheit, als die bleibende Gegen-

wart, als das ständige stehende »jetzt«. Das mittelalterliche Denken sagt: nunc stans. Das aber ist die Auslegung des Wesens der Ewigkeit.

Denken wir jetzt für einen Augenblick an die Erläuterung, die Schelling dem Satz: »Wollen ist Ursein« anfügt. Darin heißt es, die Prädikate des Urseins seien unter anderem »Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit«.

Wenn in aller Metaphysik das Sein als Ewigkeit und Unabhängigkeit von der Zeit gedacht wird, dann heißt dies nichts anderes als: das Seiende ist in seinem Sein unabhängig von der Zeit, Zeit im Sinne des Vergehens vorgestellt. Das Vergängliche kann nicht der Grund des Ewigen sein. Zum eigentlich Seienden in seinem Sein gehört Unabhängigkeit von der Zeit im Sinne des Vergehens. Aber wie steht es mit der hier nicht weiter bedachten Bestimmung des Seins selbst als Anwesenheit und gar als anwesender Anwesenheit? Wie steht es mit dem Sein als Anwesenheit, von dem her doch die Zeit als das Vergehen und sogar die Ewigkeit als gegenwärtiges »jetzt« vorgestellt sind? Waltet in dieser Bestimmung des Seins nicht der Hinblick auf Anwesenheit, Gegenwart, also auf Zeit und zwar auf ein Wesen der Zeit, das wir freilich nie mit Hilfe des überlieferten Zeitbegriffes auch nur ahnen, geschweige denn denken können? Wie steht es also mit Sein und Zeit? Muß nicht das eine und das andere, Sein sowohl wie Zeit zumal, müssen nicht beide in ihrem Bezug fraglich, allererst fraglich und endlich fragwürdig werden? Zeigt sich dann aber nicht, daß im innersten Kern dessen, was als die Leitbestimmung aller abendländischen Metaphysik gilt, im Wesen des Seins etwas Wesenhaftes ungedacht geblieben ist? Durch die Frage »Sein und Zeit« ist auf das Ungedachte in aller Metaphysik gewiesen. Auf diesem Ungedachten beruht die Metaphysik; das in ihr Ungedachte ist darum kein Mangel der Metaphysik. Noch weniger läßt sich die Metaphysik deshalb, weil sie auf diesem Ungedachten beruht, für falsch erklären oder gar als ein Irrgang, ein Irrweg zurückweisen.

Die Rache ist für Nietzsche des Willens Widerwille gegen die Zeit. Dies sagt jetzt: die Rache ist des Willens Widerwille gegen das Vergehen und sein Vergangenes, gegen die Zeit und ihr »Es war«. Der Widerwille geht nicht gegen das bloße Vergehen, sondern gegen das Vergehen, insofern es das Vergangene nur noch vergangen sein, es in die Erstarrung dieses Endgültigen einfrieren läßt. Der Widerwille der Rache geht gegen die Zeit, insofern sie alles in das »Es war« aufgehen läßt und so das Gehen vergehen läßt. Der Widerwille der Rache richtet sich nicht gegen das bloße Gehen der Zeit, sondern gegen ihr Vergehenlassen des Gehens im Vergangenen, gegen das »Es war«. An

dieses »Es war« bleibt der Widerwille der Rache gekettet; so wie auch in allem Haß sich die abgründigste Abhängigkeit von dem verbirgt, wovon der Haß sich im Grunde ständig unabhängig machen möchte, was er jedoch nie kann und immer weniger kann, je mehr er haßt.

Was ist aber dann die Erlösung von der Rache, wenn die Rache den Menschen an das verfestigte Vergangene kettet? Die Erlösung ist die Lösung von dem, was dem Widerwillen der Rache zuwider ist. Die Erlösung von der Rache ist nicht die Befreiung vom Willen überhaupt. In diesem Falle führt die Erlösung als Aufhebung des Wollens, da der Wille das Sein ist, in das nichtige Nichts. Die Erlösung von der Rache ist die Befreiung vom Widrigen für den Willen, damit er gerade erst Wille sein kann.

Wann ist das, was für den Willen das Widrige bleibt, das »Es war«, beseitigt? Nicht dann, wenn es überhaupt kein Vergehen mehr gibt. Die Zeit läßt sich für den Menschen nicht beseitigen. Wohl aber schwindet das Widrige für den Willen dann, wenn das Vergangene nicht im bloßen »Es war« erstarrt und als dieses Starre unbeweglich dem Wollen entgegen starrt. Das Widrige verschwindet, wenn das Vergehen kein bloßes Vergehenlassen ist, wodurch das Vergangene in das bloße »Es war« versinkt. Der Wille wird frei von diesem Widrigen, wenn er als Wille frei wird, d. h. frei für das Gehen im Vergehen, aber für ein solches Gehen, das dem Willen nicht entgeht, sondern wieder kommt, indem es das Gegangene wiederbringt. Der Wille wird frei vom Widerwillen gegen die Zeit, gegen ihr bloß Vergangenes, wenn er von allem das Gehen und das Kommen, wenn er von allem dies Gehen und Wiederkommen ständig will. Der Wille wird frei vom Widrigen des »Es war«, wenn er die ständige Wiederkehr von allem »Es war« will. Der Wille ist erlöst vom Widerwillen, wenn er die ständige Wiederkehr des Gleichen will. So will der Wille die Ewigkeit des Gewollten. Der Wille will die Ewigkeit seiner selbst. Wille ist Ursein. Das höchste Produkt des Urseins ist die Ewigkeit. Das Ursein des Seienden ist der Wille als das ewig wiederkehrende Wollen der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist der höchste Triumph der Metaphysik des Willens, der ewig sein Wollen selbst will. Die Erlösung von der Rache ist der Übergang vom Widerwillen des Willens gegen die Zeit und ihr »Es war« zum Willen, der ewig die Wiederkehr des Gleichen will und in diesem Wollen sich selbst als den Grund seiner selbst. Die Erlösung von der Rache ist der Übergang zum Ursein alles Seienden.

Hier wird eine Zwischenbemerkung nötig, die freilich eine bloße Bemerkung bleiben muß. Als Wille der ewigen Wiederkehr des Gle-

401): »Zarathustra verkündet die Lehre der Wiederkunft.« »Zarathustra erzählt aus dem Glück des Übermenschen heraus das Geheimnis, daß alles wiederkehrt.«

Zarathustra lehrt die Lehre vom Übermenschen, weil er der Lehrer der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist. Zarathustra lehrt beide Lehren »zugleich« (XII, 401), denn sie gehören in ihrem Wesen zusammen. Weshalb gehören sie zusammen? Nicht weil sie diese besonderen Lehren sind, sondern weil in diesen beiden Lehren das zugleich gedacht ist, was anfänglich zusammengehört und deshalb unumgebar zusammengedacht wird, das Sein des Seienden und sein Bezug zum Wesen des Menschen.

Dieses aber, nämlich der Bezug des Seins zum Menschenwesen als Beziehung dieses Wesens zum Sein ist hinsichtlich seines Wesens und seiner Wesensherkunft noch nicht bedacht. Deshalb vermögen wir dies alles auch noch nicht zureichend und gemäß zu benennen. Aber weil die Beziehung von Sein und Menschenwesen alles trägt, insofern sie das Erscheinen des Seins sowohl wie das Wesen des Menschen zum Austrag bringt, deshalb muß diese Beziehung schon am Anfang der abendländischen Metaphysik zur Sprache kommen. Sie ist genannt in den Hauptsätzen, die Parmenides und Heraklit sagen. Was sie sagen, steht nicht nur am Anfang, sondern es ist der Anfang des abendländischen Denkens selber, der Anfang, den wir immer noch allzu unbefangen, allzu unangefangen, nur historisch vorstellen.

In den Bezug des Seins zum Menschenwesen müssen wir Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen und vom Übermenschen zurückdenken, um beide Lehren aus ihrem einheitlichen fragwürdigen Grunde bedenken zu können. Erst von hier aus ermessen wir ganz, was es heißt, daß Nietzsches Auslegung des Wesens der Rache metaphysisch sei. Das Wesen der Rache als Wille und als Widerwille gegen das Vergehen ist vom Willen als dem Ursein her gedacht, vom Willen, der sich als die ewige Wiederkehr des Gleichen ewig selbst will. Dieser Gedanke trägt und bestimmt die innere Bewegung des Werkes »Also sprach Zarathustra«. Es bewegt sich im Stil der ständig wachsenden Zögerung und Verzögerung. Dieser Stil ist kein literarisches Instrument; er ist nichts geringeres als der Bezug des Denkers zum Sein des Seienden, das zur Sprache kommen muß. Nietzsche dachte bereits den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen, als er sein 1882 erschienenes Buch »Die fröhliche Wissenschaft« schrieb. Im vorletzten Stück n. 341 »Das größte Schwergewicht« ist der Gedanke zum erstenmal ausgesprochen; das letzte

Stück »Incipit tragoedia« enthält bereits den Beginn des im folgenden Jahr erscheinenden ersten Teils von »Also sprach Zarathustra«. In diesem Buch aber wird der tragende Gedanke erst im III. Teil gesagt, nicht als ob Nietzsche diesen Gedanken bei der Niederschrift des I. und II. Teils noch nicht gedacht hätte. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen wird im III. Teil sogleich am Beginn im 2. Stück genannt, das mit guten Gründen überschrieben ist: »Vom Gesicht und Rätsel«. Der voraufgegangene II. Teil aber hatte geschlossen mit dem Stück »Die stillste Stunde«, wo es heißt: »Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: 'Was liegt an dir, Zarathustra! Sprich dein Wort und zerbrich!'«. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist Nietzsches schwerster Gedanke in einem doppelten Sinne; er ist am schwierigsten zu denken und er hat das größte Schwergewicht. Er ist am schwersten zu ertragen. Wenn wir uns darum nach jeder Hinsicht hüten, diesen schwersten Gedanken Nietzsches im geringsten zu leicht zu nehmen, so werden wir doch fragen: bringt der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen, bringt diese selbst die Erlösung von der Rache?

Eine Aufzeichnung, die nach der Handschrift aus dem Jahre 1885, spätestens Anfang 1886 stammt, trägt den unterstrichenen Titel »*Recapitulation*«. Diese wiederholende Zusammenfassung der Metaphysik Nietzsches steht im »Willen zur Macht« als n. 617. Hier heißt es: »Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins*: – *Gipfel der Betrachtung*.«

Aber dieser Gipfel ragt nicht in klaren und festen Umrissen in die Helle des durchsichtigen Äthers. Dieser Gipfel bleibt in schwere Wolken gehüllt – nicht nur für uns, sondern für Nietzsches eigenes Denken. Die Gründe dafür liegen nicht in einem Unvermögen Nietzsches, wemgleich er bei den verschiedenen Versuchen, die ewige Wiederkehr des Gleichen als das Sein alles Werdens nachzuweisen, auf seltsame Abwege getrieben wurde. Die Sache selbst, die mit dem Titel »Die ewige Wiederkehr des Gleichen« genannt wird, ist in ein Dunkel gehüllt, vor dem sogar Nietzsche zurückschrecken mußte. In den frühesten Vorarbeiten zum IV. Teil von »Also sprach Zarathustra« findet sich die Aufzeichnung, die in Wahrheit das Leitwort für die Art der Schriften enthält, die Nietzsche selbst nach dem Zarathustra noch veröffentlicht hat.

Hier heißt es: »Wir schufen den schwersten Gedanken, – *num laßt uns das Wesen schaffen*, dem er leicht und selig ist! . . . Die Zukunft feiern, nicht die Vergangenheit. Den Mythos der Zukunft dichten! In der Hoffnung leben! Selige Augenblicke! Und dann wieder den Vor-

hang zuhängen und *die Gedanken* zu festen, nächsten Zielen wenden!« (XII, 400).

Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen bleibt verhängen – nicht nur durch einen Vorhang. Aber das Dunkle dieses letzten Gedankens der abendländischen Metaphysik darf uns nicht dazu verleiten, durch Ausflüchte ihm auszuweichen. Der Ausflüchte gibt es im Grunde nur zwei: entweder sagt man, dieser Gedanke Nietzsches von der ewigen Wiederkehr des Gleichen sei eine Art Mystik und gehöre nicht vor das Denken. Oder man sagt: dieser Gedanke ist schon uralte und läuft auf die zyklische Vorstellung von der Welt hinaus, die sich unter anderem in den Fragmenten des Heraklit nachweisen läßt. Diese zweite Auskunft sagt, wie alle Auskünfte ihrer Art, überhaupt nichts. Denn was soll dies helfen, wenn man von einem Gedanken feststellt, daß er »schon« bei Leibniz und sogar »schon« bei Platon sich findet, wenn man das von Leibniz und von Platon Gedachte in der selben Dunkelheit stehen läßt wie den Gedanken, den man durch solche Verweisungen für geklärt hält!

Was jedoch die erste Ausflucht angeht, nach der Nietzsches Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen eine phantastische Mystik sei, so würde die kommende Zeit wohl, wenn das Wesen der modernen Technik ans Licht kommt, das heißt: die ständig rotierende Wiederkehr des Gleichen, den Menschen darüber belehrt haben, daß die wesentlichen Gedanken der Denker dadurch nichts von ihrer Wahrheit verlieren, daß man es unterläßt, sie zu denken.

Im Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen denkt Nietzsche das, wovon Schelling sagt, daß alle Philosophie dahin strebe, nämlich für das Ursein als Wille den höchsten Ausdruck zu finden. Eines freilich bleibt für jeden Denker zu bedenken. An Nietzsches Versuch, das Sein des Seienden zu denken, wird uns Heutigen in einer fast aufdringlichen Weise deutlich, daß alles Denken, d. h. der Bezug zum Sein, schwierig bleibt. Aristoteles kennzeichnet dieses Mühsame in folgender Weise (I. Kap. des II. Buches der Metaphysik): ὡσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερώτατα πάντων (99^b, 9–11). »Wie nämlich die Augen der Nachtvögel sich zum scheinenden Licht des Tages verhalten, so auch verhält sich das Vernehmen, das unserem Wesen eignet, zu dem, was von sich her – seinem Anwesen nach – das Scheinendste von allem ist« (nämlich das Anwesen selber alles Anwesenden). Das Sein des Seienden ist das Scheinendste; und doch sehen wir es gewöhnlich überhaupt nicht – und wenn, dann nur mit Mühe.

Forschungs- und Lehranstalten der wissenschaftlichen Arbeit? Daß Kunst und Wissenschaft, obwohl man sie bei Festreden immer noch zusammen anführt, voneinander durchaus verschieden sind, gesteht jedermann ohne Vorbehalt zu. Wenn dagegen das Denken gegen die Wissenschaften unterschieden und gegen sie abgesetzt wird, hält man dies sogleich für eine Herabsetzung der Wissenschaft. Man befürchtet sogar, das Denken eröffne eine Feindseligkeit gegen die Wissenschaften, trübe den Ernst und störe die Lust an der wissenschaftlichen Arbeit.

Selbst wenn solche Befürchtungen im Recht wären, was keineswegs der Fall ist, bliebe es auch taktlos und geschmacklos zugleich, an der Stätte, die der Ausbildung in den Wissenschaften dient, gegen die Wissenschaft aufzutreten. Schon der Takt müßte hier alle Polemik verhindern. Allein noch anderes spricht mit. Jede Art von Polemik verfehlt im voraus die Haltung des Denkens. Die Rolle eines Widersachers ist nicht die Rolle des Denkens. Denn ein Denken denkt nur dann, wenn es dem nachgeht, was *für* eine Sache spricht. Alles abwehrende Sprechen hat hier stets nur den Sinn, die Sache zu schützen. Insoweit auf unserem Weg die Wissenschaften zur Sprache kommen müssen, sprechen wir nicht gegen die Wissenschaften, sondern für sie, nämlich für die Klarheit über ihr Wesen. Darin liegt bereits die Überzeugung, daß die Wissenschaften in sich etwas positiv Wesentliches sind. Ihr Wesen jedoch ist freilich anderer Art, als man sich das heute noch an unseren Universitäten vorstellen möchte. Es scheint jedenfalls so, als schrecke man noch davor zurück, mit dem erregenden Sachverhalt ernst zu machen, daß die heutigen Wissenschaften in den Bereich des Wesens der modernen Technik gehören und nur dahin. Ich sage, wohlgemerkt, in den Bereich des *Wesens* der Technik, nicht einfach in die Technik. Noch liegt ein Nebel um das Wesen der modernen Wissenschaft. Dieser Nebel wird jedoch nicht von einzelnen Forschern und Gelehrten innerhalb der Wissenschaften erzeugt. Er ist überhaupt nicht vom Menschen gemacht. Er steigt aus der Gegend jenes Bedenklichsten auf, daß wir noch nicht denken; wir alle noch nicht, der Sprecher mit einbegriffen, er sogar zuerst.

Darum versuchen wir hier, das Denken zu lernen. Wir gehen hier miteinander einen Weg und halten keine Mahnreden. Lernen heißt: das Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung bringen, was sich jeweils an Wesenhaftem uns zuspricht. Je nach der Art dieses Wesenhaften, je nach dem Bereich, aus dem sein Zuspruch kommt, ist das Entsprechen und damit die Art des Lernens verschieden.

Ein Schreinerlehrling z. B., jemand, der Schreine bauen lernt und ähnliche Dinge, übt beim Lernen nicht nur die Fertigkeit in der Ver-

wendung der Werkzeuge. Er macht sich auch nicht nur mit den gebräuchlichen Formen der Dinge, die er zu bauen hat, bekannt. Er bringt sich, wenn er ein echter Schreiner wird, vor allem zu den verschiedenen Arten des Holzes und zu den darin schlafenden Gestalten in die Entsprechung, zum Holz, wie es mit der verborgenen Fülle seines Wesens in das Wohnen des Menschen hereinragt. Dieser Bezug zum Holz trägt sogar das ganze Handwerk. Ohne diesen Bezug zum Holz bleibt es in der leeren Betriebsamkeit hängen. Die Beschäftigung in ihr wird dann lediglich durch das Geschäft bestimmt. Jedes Handwerk, alles menschliche Handeln steht immer in dieser Gefahr. Das Dichten ist hiervon so wenig ausgenommen wie das Denken.

Ob ein Schreinerlehrling jedoch beim Lernen in die Entsprechung zum Holz und zu den hölzernen Dingen gelangt oder nicht, hängt offensichtlich davon ab, daß einer da ist, der den Lehrling solches lehrt.

In der Tat. Das Lehren ist noch schwieriger als das Lernen. Man weiß dies wohl; aber man bedenkt es selten. Weshalb ist das Lehren schwerer als das Lernen? Nicht deshalb, weil der Lehrer die größere Summe von Kenntnissen besitzen und sie jederzeit bereit haben muß. Das Lehren ist darum schwerer als das Lernen, weil Lehren heißt: lernen lassen. Der eigentliche Lehrer läßt sogar nichts anderes lernen als – das Lernen. Deshalb erweckt sein Tun oft auch den Eindruck, daß man bei ihm eigentlich nichts lernt, sofern man jetzt unversehens unter »lernen« nur die Beschaffung nutzbarer Kenntnisse versteht. Der Lehrer ist den Lehrlingen einzig darin voraus, daß er noch weit mehr zu lernen hat als sie, nämlich: das Lernen-lassen. Der Lehrer muß es vermögen, belehrbarer zu sein als die Lehrlinge. Der Lehrer ist seiner Sache weit weniger sicher als die Lernenden der ihrigen. Darum kommt bei dem Verhältnis von Lehrer und Lernenden, wenn es ein wahres ist, niemals die Autorität des Viel-Wissers und der autoritative Einfluß des Beauftragten ins Spiel. Darum bleibt es eine hohe Sache, ein Lehrer zu werden, was etwas völlig anderes ist, als ein berühmter Dozent zu sein. Vermutlich liegt es an dieser hohen Sache und ihrer Höhe, daß heute, wo alles nur nach unten und von unten her, z. B. vom Geschäft aus, gemessen wird, daß heute niemand mehr Lehrer werden möchte. Vermutlich hängt diese Abneigung mit jenem Bedenklichsten zusammen, das zu denken gibt. Wir müssen das echte Verhältnis zwischen Lehrer und Lehrlingen gut im Auge behalten, falls im Verlauf dieser Vorlesung ein Lernen wach werden dürfte.

Wir versuchen hier das Denken zu lernen. Vielleicht ist das Denken auch nur dergleichen wie das Bauen an einem Schrein. Es ist

jedenfalls ein Hand-Werk. Mit der Hand hat es eine eigene Bewandnis. Die Hand gehört nach der gewöhnlichen Vorstellung zum Organismus unseres Leibes. Allein das Wesen der Hand läßt sich nie als ein leibliches Greiforgan bestimmen oder von diesem her erklären. Greiforgane besitzt z. B. der Affe, aber er hat keine Hand. Die Hand ist von allen Greiforganen: Tatzen, Krallen, Fängen, unendlich, d. h. durch einen Abgrund des Wesens verschieden. Nur ein Wesen, das spricht, d. h. denkt, kann die Hand haben und in der Handhabung Werke der Hand vollbringen.

Allein das Werk der Hand ist reicher, als wir gewöhnlich meinen. Die Hand greift und fängt nicht nur, drückt und stößt nicht nur. Die Hand reicht und empfängt und zwar nicht allein Dinge, sondern sie reicht sich und empfängt sich in der anderen. Die Hand hält. Die Hand trägt. Die Hand zeichnet, vermutlich weil der Mensch ein Zeichen ist. Die Hände falten sich, wenn diese Gebärde den Menschen in die große Einfalt tragen soll. Dies alles ist die Hand und ist das eigentliche Hand-Werk. In ihm beruht jegliches, was wir gewöhnlich als Handwerk kennen und wobei wir es belassen. Aber die Gebärden der Hand gehen überall durch die Sprache hindurch und zwar gerade dann am reinsten, wenn der Mensch spricht, indem er schweigt. Doch nur insofern der Mensch spricht, denkt er; nicht umgekehrt, wie die Metaphysik es noch meint. Jede Bewegung der Hand in jedem ihrer Werke trägt sich durch das Element, gebärdet sich im Element des Denkens. Alles Werk der Hand beruht im Denken. Darum ist das Denken selbst das einfachste und deshalb schwerste Hand-Werk des Menschen, wenn es zu Zeiten eigens vollbracht sein möchte.

Wir müssen das Denken lernen, weil die Fähigkeit zum Denken, ja sogar die Begabung für das Denken, noch nicht verbürgen, daß wir das Denken vermögen. Denn dies verlangt, daß wir zuvor das mögen, was sich dem Denken zuspricht. Dies aber ist Jenes, was von sich aus zu denken gibt. Was uns diese Gabe, das eigentlich zu Bedenkende, gibt, nennen wir das Bedenklichste.

Auf die Frage, was denn dieses Bedenklichste sei, antworten wir mit der Behauptung: das Bedenklichste für unsere bedenkliche Zeit ist, daß wir noch nicht denken.

Dies liegt jedoch nie lediglich und nie zuerst daran, daß wir, die Menschen, uns demjenigen, was eigentlich zu denken gibt, nicht hinreichend zuwenden, sondern daran, daß jenes Bedenklichste sich von uns abwendet, sogar einsther vom Menschen abgewendet hat.

Was sich in solcher Weise entzieht, behält und entfaltet seine eigene, unvergleichliche Nähe.

Sind wir auf das Sichentziehende bezogen, dann sind wir auf dem Zug in das Sichentziehende, in die rätselvolle und darum wandelbare Nähe seines Anspruchs. Wenn ein Mensch eigens auf diesem Zug ist, dann denkt er, mag er noch so weit von dem Sichentziehenden entfernt sein, mag der Entzug wie immer auch verschleiert bleiben. Sokrates hat zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muß unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten flüchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, daß alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Größe, solche Flüchtlinge sein mußten. Das Denken ging in die Literatur ein. Diese hat das Geschick der abendländischen Wissenschaft entschieden, die über die doctrina des Mittelalters zur scientia der Neuzeit wurde. In dieser Form sind alle Wissenschaften auf eine zwiefache Weise der Philosophie entsprungen. Die Wissenschaften kommen aus der Philosophie her, indem sie diese verlassen müssen. Die so Entsprungenen können nie mehr, von sich aus als Wissenschaften, den Sprung zurück springen in ihren Ursprung. Sie bleiben jetzt einem Wesensbereich überantwortet, worin sie nur das Denken aufzufinden vermag, gesetzt, daß dieses selber das Seine vermag.

Wenn der Mensch auf dem Zug in das Sichentziehende ist, zeigt er in das Sichentziehende. Auf dem Zug dahin sind wir ein Zeichen. Aber wir zeigen dabei ein Solches, was nicht, was noch nicht in die Sprache unseres Sprechens übersetzt ist. Es bleibt ohne Deutung. Wir sind ein deutungsloses Zeichen.

Hölderlin sagt in dem mit dem Namen »Mnemosyne« (Gedächtnis) überschriebenen Hymnenentwurf:

»Ein Zeichen sind wir, deutungslos,
Schmerzlos sind wir, und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren.«

So hören wir, unterwegs zum Denken, ein Wort des Dichtens. Weshalb und mit welchem Recht, auf welchem Boden und in welchen Grenzen sich unser Versuch zu denken in eine Zwiesprache mit dem Dichten und gar mit dem Gedicht dieses Dichters einläßt, können wir erst als unumgängliche Frage erörtern, wenn wir selbst schon auf einem Weg des Denkens gehen. (Fortsetzung S. 8).

Von II zu III

Die Zwischenbemerkung der vorigen Stunde betraf dreierlei: die Beziehung des Denkens zur Wissenschaft; das Verhältnis zwischen Lehren und Lernen; das Denken als Hand-Werk.

Von einer Wiederholung der drei Bemerkungen sei abgesehen und statt ihrer versucht, einige Fragen und Bedenken zu klären, die von verschiedenen Seiten zu der Zwischenbemerkung vorgebracht wurden.

Wenn wir das Wesen der heutigen Wissenschaft im Wesen der modernen Technik aufsuchen, dann ist die Wissenschaft dadurch schon als etwas im höchsten Sinne Denkwürdiges angesetzt. Die Bedeutung der Wissenschaft ist dabei höher gestellt als bei den überkommenen Auffassungen, die in der Wissenschaft lediglich eine Erscheinung der menschlichen Kultur sehen.

Denn das Wesen der Technik ist nichts Menschliches. Das Wesen der Technik ist vor allem nichts Technisches. Das Wesen der Technik hat seinen Ort in dem, was einsther und vor allem anderen zu denken gibt. Deshalb möchte es vorerst noch ratsam sein, weniger über die Technik zu reden und zu schreiben und mehr ihrem Wesen nachzudenken, damit wir erst einmal einen Weg dahin finden. Das Wesen der Technik durchwaltet unser Dasein in einer Weise, die wir noch kaum vermuten. Darum wurde auch in der vorigen Stunde gerade an einer Stelle, die fast herausforderte, auf die technische Welt einzugehen, über die Technik geschwiegen. Jetzt stellt sich heraus, daß Ihrem Hören für den Beginn unseres Weges in diesem Hörsaal zu viel zugemutet wurde. Wir nannten das Denken das ausgezeichnete Hand-Werk.

Das Denken leitet und trägt jede Gebärde der Hand. Tragen heißt wörtlich: gebärden.

Vom Schreinerhandwerk war die Rede. Man kann einwenden, daß heute schon jeder Dorfschreiner mit Maschinen arbeite. Man kann darauf hinweisen, daß neben den Werkstätten der Handwerker heute und schon seit geraumer Zeit die riesigen Fabrikhallen der Industriewerke erstanden sind. Hier bedient der Arbeiter tagaus nachtein acht oder zehn Stunden hindurch den gleichen Hebel und die Arbeiterin auf die gleiche Art den gleichen Knopf. Der Hinweis darauf ist richtig. Aber er ist in diesem Fall und in dieser Form noch nicht gedacht. Der Hinweis fällt ins Leere, weil er nur halb gehört hat, was die Erörterung vom Handwerk sagte. Das Schreinerhandwerk wurde als Beispiel gewählt und dabei wurde vorausgesetzt, daß niemand auf die Meinung

verfalle, durch die Wahl dieses Beispiels solle die Erwartung bekundet sein, der Zustand unseres Planeten lasse sich in absehbarer Zeit oder überhaupt je wieder in eine Dorfidylle verwandeln. Das Schreinerhandwerk wurde deshalb als Beispiel für unser Nachdenken angesetzt, weil die gewöhnliche Verwendung des Namens »Handwerk« sich auf ein menschliches Tun der genannten Art beschränkt. Aber – schon an diesem Handwerk ist, wie doch eigens vermerkt wurde, nicht das bloße Hantieren mit Werkzeugen das Tragende, sondern der Bezug zum Holz. Allein wo ist in den Handgriffen der Industriearbeiter der Bezug zu so etwas wie den schlafenden Gestalten des Holzes? Auf diese Frage sollten Sie gestoßen werden, freilich nicht um dabei haltzumachen. Denn solange wir nur so fragen, fragen wir immer noch von dem bekannten und vormals üblichen Handwerk her.

Wie ist das mit dem Hebel? Wie ist das mit dem Knopf in den Handgriffen des Arbeiters? Hebel und Knöpfe gibt es auch und seit langem an der Hobelbank einer alten Werkstatt. Doch die Hebel und Knöpfe in den Handgriffen des Industriearbeiters gehören zu einer Maschine. Und wohin gehört die Maschine von der Art der Krafterzeugungsmaschine? Die moderne Technik beruht nicht darauf und nicht darin, daß Elektromotoren und Turbinen und ähnliche Maschinen in Betrieb gesetzt sind, sondern dergleichen kann nur erstellt werden, insofern das Wesen der modernen Technik schon in die Herrschaft gelangt ist. Unser Zeitalter ist nicht ein technisches, weil es das Maschinenzeitalter ist, vielmehr ist es ein Maschinenzeitalter, weil es das technische ist. Solange jedoch das Wesen der Technik uns nicht angeht und zwar als ein gedachtes, solange werden wir es nicht wissen können, was die Maschine ist. Wir werden nicht sagen können, was das ist, worauf der Bezug der Industriearbeiterhand geht. Wir werden nicht ausmachen können, welcher Art Hand-Werk diese Handgriffe sind. Doch – um dergleichen auch nur fragen zu können, müssen wir schon das gewöhnlich gemeinte Handwerk von seinen wesentlichen Bezügen her in den Blick gefaßt haben. Weder der Industriearbeiter, noch die Ingenieure, noch gar die Fabrikbesitzer und am wenigsten der Staat können wissen, wobei sich der heutige Mensch überhaupt aufhält, wenn er in irgend einem Bezug zur Maschine und zu Maschinenteilen steht. Wir alle wissen es noch nicht, welches Hand-Werk der moderne Mensch in der technischen Welt betreiben muß, auch dann betreiben muß, wenn er nicht Arbeiter ist im Sinne des Arbeiters an der Maschine. Auch Hegel, auch Marx konnten dies noch nicht wissen und nicht fragen, weil auch ihr Denken sich noch im Schatten des Wesens der Technik bewegen mußte, weshalb sie auch

niemals ins Freie gelangten, um dieses Wesen zureichend zu bedenken. So wichtig die ökonomisch-sozialen, die politischen, die moralischen und sogar religiösen Fragen sein mögen, die in bezug auf das technische Hand-Werk verhandelt werden, sie alle reichen nirgends in den Kern der Sache. Diese verbirgt sich in dem noch unbedachten Wesen der Art und Weise, wie alles, was im Herrschaftsbereich des Wesens der Technik steht, überhaupt ist. Daß solches jedoch bisher unbedacht blieb, liegt in der Tat zunächst daran, daß der Wille zum Handeln, d. h. hier zum Machen und Wirken das Denken überrollte.

Einige erinnern sich vielleicht an den Satz aus der ersten Stunde: der bisherige Mensch hat zuviel gehandelt und zu wenig gedacht. Das Ausbleiben des Denkens hat jedoch seinen Grund nicht nur und nicht zuerst darin, daß der Mensch das Denken zu wenig gepflegt hat, sondern darin, daß sich das zu-Denkende, das, was eigentlich zu denken gibt, seit langem schon entzieht. Weil dieser Entzug waltet, deshalb bleibt das verborgen, wohin das Hand-Werk der technischen Handgriffe reicht. Dieser Entzug ist das, was eigentlich zu denken gibt, ist das Bedenklichste. Wir merken jetzt vielleicht schon eher, daß dieses Bedenklichste, worin sich auch das Wesen der modernen Technik verborgen hält, uns ständig und überall anspricht, daß das Bedenklichste uns gar näher ist als das nächste Handgreifliche der gewöhnlichen Handgriffe und daß es sich gleichwohl entzieht. Daraus erwächst die Not und ergibt sich das Nötige, daß wir den Anspruch des Bedenklichsten erst einmal hören. Um jedoch das vernehmen zu können, was uns zu denken gibt, müssen wir an unserem Teil uns aufmachen, das Denken zu lernen.

Ob wir bei diesem Lernen, aber niemals durch es, in den Bezug zum Bedenklichsten gelangen, dies hat beim Handwerk des Denkens am wenigsten einer in der Hand.

Was wir im jetzigen Fall können oder jedenfalls lernen können, ist: genau hinzuhören. Auch das Hörenlernen ist die gemeinsame Sache des Lernenden und des Lehrenden. Deshalb trifft niemanden ein Tadel, der das Hinhören noch nicht vermag. Insgleichen aber müssen Sie einem Lehrversuch zubilligen, daß er irrt, und dort, wo er nicht irren sollte, vielfach darauf verzichten muß, jedesmal alles auszubreiten, was zu sagen wäre.

Sie erleichtern sich aber das genaue Hinhören wesentlich, wenn Sie sich mit der Zeit eine Gewöhnung abgewöhnen, die mit dem Namen »das eingeleisige Denken« bezeichnet sein soll. Die Herrschaft dieser Vorstellungsart ist heute kaum zu übersehen. Die Benennung »ingleisig« ist absichtlich gewählt. Das Gleis hat mit den Schienen

zu tun und diese mit der Technik. Wir nähmen die Sache zu leicht, wollten wir meinen, die Herrschaft des eingleisigen Denkens entstamme der menschlichen Bequemlichkeit. Das immer weiter und in verschiedenen Formen um sich greifende eingleisige Denken ist eine jener erwähnten unvermuteten und unauffälligen Herrschaftsformen des Wesens der Technik, welches Wesen nämlich die unbedingte Eindeutigkeit will und sie deshalb braucht.

In der vorigen Stunde hieß es, Sokrates sei der reinste Denker des Abendlandes, die Nachfolger hätten sich in den Windschatten stellen müssen. Man fragt entsetzt zurück: wie ist es mit Platon, Augustinus, Thomas v. A., Leibniz, Kant, Nietzsche? Darf man diese Denker Sokrates gegenüber so verkleinern? Doch man hat überhört, daß es hieß: alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, »unbeschadet ihrer Größe«. Es könnte also sein, daß einer der reinste Denker bliebe, ohne zu den größten zu gehören. Dann gäbe es hier manches zu bedenken. Darum wurde der Satz über Sokrates auch eingeleitet mit den Worten: »Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, daß alle Denker nach Sokrates, unbeschadet ihrer Größe . . .«

Man hört etwas von Sokrates, dem reinsten Denker . . ., überhört das Übrige und fährt auf dem einen Gleis des Halbgehörten weiter bis in das Entsetzen über so einseitig dogmatische Aussagen. Ähnlich steht es mit dem Schluß der letzten Vorlesung. Da wurde gesagt, unser Weg bleibe außerhalb der bloßen Reflexion über das Denken. Wie kann einer so etwas behaupten, wenn er schon zwei Stunden von nichts anderem spricht als vom Denken? Aber vielleicht ist über das Denken reflektieren und dem Denken nachdenken nicht ohne weiteres das Selbe. Es gibt zu bedenken, was Reflexion heißt. (Fortsetzung S. 10).

Von III zu IV

Von der Zwischenbemerkung über die Wissenschaft, über das Lernen und über das Hand-Werk kehrten wir in den Fortgang der Vorlesung zurück. Den Übergang bildete ein Hinweis auf das eingleisige Denken. Dies ist etwas anderes als das bloße einseitige Denken, hat größere Tragweite und eine höhere Herkunft. In der jetzigen Rede vom einseitigen und eingleisigen Denken bedeutet das Wort »Denken« so viel wie »Meinen«. Einer sagt z. B.: ich denke, heute nacht schneit es; wer so spricht, denkt nicht, er meint bloß. Allein dieses Meinen darf uns beileibe nicht als etwas Geringes gel-

ten. Unser tägliches Tun und Lassen bewegt sich in diesem Meinen und zwar notwendig. Sogar die Wissenschaften halten sich darin auf. Inwiefern ist dieses Meinen einseitig? Gehört es nicht zu den obersten Leitsätzen der Wissenschaft, ihre Gegenstände möglichst vielseitig und sogar allseitig zu erforschen? Wo bleibt da etwas Einseitiges? Genau dort, wo der Bereich ihrer Forschung liegt. Die Geschichtswissenschaft durchforscht z. B. ein Zeitalter nach allen nur möglichen Hinsichten und erforscht doch nie, was Geschichte ist. Sie kann das gar nicht wissenschaftlich erforschen. Auf historischem Wege wird ein Mensch niemals finden, was Geschichte ist; so wenig wie jemals ein Mathematiker auf mathematischem Wege, d. h. durch seine Wissenschaft, also zuletzt in mathematischen Formeln zeigen kann, was das Mathematische ist. Das Wesen ihrer Bereiche, die Geschichte, die Kunst, die Dichtung, die Sprache, die Natur, der Mensch, Gott – bleibt den Wissenschaften unzugänglich. Zugleich aber fielen die Wissenschaften fortgesetzt ins Leere, wenn sie sich nicht innerhalb dieser Bereiche bewegten. Das Wesen der genannten Bereiche ist die Sache des Denkens. Insofern die Wissenschaften als Wissenschaften zu dieser Sache keinen Zugang haben, muß gesagt werden, daß sie nicht denken. Wird dies ausgesprochen, dann hört sich das zunächst leicht so an, als dünke sich das Denken den Wissenschaften gegenüber überlegen. Dieser Dünkel wäre, wo er bestehen sollte, unberechtigt; denn gerade weil das Denken sich dort bewegt, wo es das Wesen von Geschichte, Kunst, Sprache, Natur denken könnte, es aber noch nicht vermag, weiß das Denken immer wesentlich weniger als die Wissenschaften. Diese tragen ihren Namen mit vollem Recht, weil sie unendlich viel mehr wissen als das Denken. Und dennoch gibt es in jeder Wissenschaft eine andere Seite, auf die sie als Wissenschaft niemals gelangen kann: das Wesen und die Wesensherkunft ihres Bereiches, auch das Wesen und die Wesensherkunft der Wissensart, die sie pflegt und noch anderes. Die Wissenschaften bleiben notwendig auf der einen Seite. Sie sind in diesem Sinne einseitig, aber so, daß die andere Seite gleichwohl stets miterscheint. Das Einseitige der Wissenschaften behält seine eigene Vielseitigkeit. Diese Vielseitigkeit kann sich nun aber in einem Maße ausbreiten, daß die Einseitigkeit, auf der sie gründet, gar nicht mehr in den Blick fällt. Wo jedoch der Mensch die eine Seite überhaupt nicht mehr als die eine sieht, hat er auch die andere aus dem Blick verloren. Der Unterschied zwischen beiden Seiten, das, was dazwischen liegt, wird gleichsam zugeschüttet. Alles ist auf eine Ebene eingeebnet. Man hat über alles und jedes nach der gleichen Art des Meinens eine Meinung. Jede Zeitung, jedes illu-

strierte Blatt, jedes Rundfunkprogramm bietet heute alles in der gleichen Weise dem einförmigen Meinen an. Die Gegenstände der Wissenschaften und die Sache des Denkens werden in der selben Gleichförmigkeit verhandelt. Wir fielen allerdings einem verderblichen Irrtum anheim, wollten wir meinen, der Hinweis auf solche Erscheinungen diene lediglich einer Charakteristik oder gar Kritik unserer Gegenwart. Wir fielen einer verderblichen Selbsttäuschung zum Opfer, wollten wir meinen, eine überlegene Geringschätzung genüge, um der unauffälligen Gewalt des einförmig einseitigen Meinens zu entgehen. Es gilt dagegen, das Unheimliche zu sehen, das sich hier erst vorbereitet. Das einseitige Meinen, das nirgends mehr auf das Wesen der Sache achtet, hat sich in eine Allseitigkeit aufgespreizt und diese hat sich in den Anschein des Harmlosen und Natürlichen verkleidet. Aber dieses allseitige Meinen, das gleichförmig und gleichbedenkenlos alles verhandelt, ist nur erst die Vorbereitung für das, was eigentlich vor sich geht. Denn in der Ebene des einseitig gleichförmigen Meinens setzt erst das eingleisige Denken an. Dadurch wird alles auf eine Eindeutigkeit der Begriffe und Bezeichnungen gebracht, deren Präzision derjenigen des technischen Verfahrens nicht nur entspricht, sondern mit ihr die selbe Wesensherkunft hat. Zunächst müssen wir nur im Auge behalten, daß sich das eingleisige Denken nicht mit dem einseitigen Meinen deckt, sondern auf diesem sich aufbaut und es zugleich umformt. Ein dem ersten Anschein nach ganz äußerliches Kennzeichen der steigenden Gewalt des eingleisigen Denkens ist überall in der Zunahme jener Bezeichnungen festzustellen, die in der Abkürzung von Wörtern oder in einem Zusammenschieben der Buchstaben von Wortanfängen bestehen. Vermutlich hat von den hier Anwesenden noch nie jemand ernstlich bedacht, was bereits geschehen ist, wenn Sie statt Universität bloß »Uni« sagen. »Uni«, das ist wie »Kino«. Zwar bleibt das Filmtheater von der hohen Schule der Wissenschaften verschieden. Dennoch ist die Bezeichnung »Uni« weder zufällig noch gar harmlos. Vielleicht ist es sogar in der Ordnung, daß Sie in der »Uni« aus- und eingehen und bei der »UB« die Bücher ausleihen. Die Frage bleibt nur, *welche* Ordnung sich in der Ausbreitung dieser Art Sprache ankündigt. Vielleicht ist es eine Ordnung, in die wir gezogen und der wir überlassen sind durch Jenes, was sich uns entzieht.

Wir nennen dies das Bedenklichste. Es soll sich nach der Behauptung darin zeigen, daß wir noch nicht denken.

Die Behauptung scheint auf einen negativen und pessimistischen Ton gestimmt zu sein. Aber bedenklich heißt hier: das, was zu den-

ken gibt. Das Bedenklichste ist das, was nicht nur am meisten zu denken gibt in dem Sinne, daß es unserem Nachdenken am meisten zu schaffen macht, sondern das Bedenklichste ist das, was von sich aus den größten Reichtum des Denkwürdigen bei sich aufspart. Die Behauptung sagt, daß wir noch nicht denken. In diesem Noch-nicht liegt ein eigentümlicher Hinweis auf Kommendes, von dem wir durchaus nicht wissen, ob es bei uns ankommt. Dieses Noch-nicht ist von einer einzigen Art, die es verwehrt, mit anderen gleichgesetzt zu werden. Wir können z. B. um die Mitternacht sagen, die Sonne ist noch nicht aufgegangen. Wir können es auch in der Morgendämmerung sagen. Das Noch-nicht ist hier jeweils verschieden. Aber man wird entgegnet: in diesem Falle nur der Zeitspanne nach, durch die Stunden, die zwischen Mitternacht und Morgendämmerung vergehen; das Kommen der Sonne aber ist täglich gewiß. In welchem Sinne gewiß? Etwa im wissenschaftlichen Sinne? Für die Wissenschaft gibt es seit Kopernikus keine Sonnenaufgänge und keine Sonnenuntergänge mehr. Wissenschaftlich ist dergleichen eindeutig als Sinnestäuschung festgestellt. Nach der gewöhnlichen Mutmaßung des üblichen Meins behält das Noch-nicht hinsichtlich der aufgehenden Sonne sowohl um Mitternacht als auch in der Morgendämmerung seine Wahrheit, die sich aber niemals wissenschaftlich begründen läßt, und zwar deshalb nicht, weil die morgendlich-tägliche Erwartung der Sonne einen Charakter hat, der für wissenschaftliche Beweisgründe keinen Platz bietet. Der Sonnenaufgang wird nie auf Grund wissenschaftlicher Einsicht erwartet. Man wird entgegnet, die Menschen seien an die Regelmäßigkeit dieser Erscheinungen gewöhnt. Als ob sich das Gewohnte von selbst verstünde. Als ob ein Gewohntes sein könnte ohne Wohnen. Als ob wir das Wohnen je bedacht hätten. Wenn es nun schon mit dem Kommen und Gehen der Sonne für uns so seltsam bestellt ist, wie geheimnisvoll mag es erst dort sein, wo sich dem Menschen das zu-Denkende entzieht und im Entzug zugleich kommt.

Deshalb und nur deshalb sagen wir denn auch: es gibt am meisten zu denken, daß wir noch nicht denken. Dies heißt: wir sind schon, und zwar insofern wir überhaupt sind, in dem Bezug zu dem, was zu denken gibt. Aber wir sind gleichwohl noch nicht als Denkende bei dem Bedenklichsten. Wir wissen von uns aus nicht, ob wir dahin gelangen. Die Behauptung ist darum auch nicht optimistisch; gleichwenig hängt sie im Unentschiedenen zwischen Pessimismus und Optimismus; denn dazu müßte sie mit beiden rechnen und so im Grunde deren Art der Wertschätzung mitmachen.

Der Ton, auf den unsere Behauptung gestimmt ist, läßt sich daher nicht ohne weiteres nach der Art der gewohnten Aussagen bestimmen. Darum ist es geraten, unsere Behauptung nicht nur nach ihrem Ton, sondern auch nach ihrem Aussagecharakter zu bedenken. (Fortsetzung S. 13).

Von IV zu V

Wir gelangten in die Frage: was ist dies überhaupt – das Vorstellen? Die Schritte, die uns dahin brachten, seien zunächst nicht wieder bezeichnet. Dagegen ist immer neu an den Weg zu erinnern, den wir zu gehen versuchen. Wir kennzeichnen ihn durch die Frage: was heißt Denken? Auf dem Weg der Frage: was heißt Denken? gelangen wir in die Frage: was ist dies – das Vorstellen?

Die Vermutung regt sich, Denken und Vorstellen könnten wohl das Selbe sein. Die Aussicht auf eine Möglichkeit öffnet sich; daß nämlich das bisherige Wesen des Denkens vom Vorstellen her und als eine Art des Vorstellens geprägt sei. So ist es in Wahrheit. Allein es bleibt zugleich dunkel, auf welche Weise sich diese Wesensprägung des bisherigen Denkens ereignet. Dunkel bleibt, woher dieses Ereignis kommt. Dunkel bleibt vollends, was das alles für uns und unseren Versuch, das Denken zu lernen, bedeutet. Zwar verstehen wir und nehmen es als die klarste Sache von der Welt, wenn einer sagt: ich denke mir die Sache so und so, und dabei meint: ich stelle mir die Sache so und so vor. Woraus sich klar ergibt: Denken ist ein Vorstellen. Gleichwohl bleiben alle Verhältnisse, die mit diesem Satz genannt werden, tief verschattet. Sie sind uns im Grunde noch unzugänglich. Machen wir uns nichts vor: das Wesen des Denkens, die Wesensherkunft des Denkens, die in dieser Herkunft beschlossenen Wesensmöglichkeiten des Denkens – dies alles ist uns fremd und in einem damit jenes, was uns vor allem anderen und stets zu denken gibt. Das kann auch nicht verwundern, wenn die Behauptung wahr bleibt: das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken. Diese Behauptung sagt aber zugleich: wir sind unterwegs im Denken zum Wesen des Denkens. Wir sind unterwegs und kommen auf solchen Wegen von einem Denken her, dessen Wesen im Vorstellen zu liegen und darin sich zu erschöpfen scheint. Unsere eigene Art zu denken, zehrt noch vom bisherigen Wesen des Denkens, vom Vorstellen. Wir denken aber noch nicht, insofern wir noch nicht in das dem Denken eigene, uns noch vorbehaltene Wesen ge-

langt sind. Wir sind noch nicht im Eigentlichen des Denkens. Das eigentliche Wesen des Denkens könnte sich nun aber gerade dort zeigen, wo es sich einmal entzogen hat, wenn wir nur auf diesen Entzug achten, wenn wir uns nur nicht, durch die Logik genarrt, darauf versteifen, schon längst zu wissen, was das Denken sei. Das eigentliche Wesen des Denkens könnte sich uns zeigen, wenn wir unterwegs bleiben. Wir sind unterwegs. Was meint dies? Wir sind noch unter Wegen, inter vias, zwischen verschiedenen Wegen. Über den einen unumgänglichen und deshalb vielleicht einzigen Weg ist noch nicht entschieden. Also unterwegs – müssen wir mit einer besonderen Sorgfalt auf die Wegstelle achten, die unsere Schritte durchlaufen. Darauf acht zu haben, versuchten wir von der ersten Stunde an. Aber es scheint, als sei diese Absicht noch nicht in ihrer vollen Tragweite ernst genommen worden. Um die Wegstelle unseres Denkweges zu kennzeichnen, führten wir ein Wort des letzten Denkers des Abendlandes an. Nietzsche sagt: »Die Wüste wächst . . .« Dieses Wort wurde gegen andere Aussagen über die heutige Zeit ausdrücklich abgehoben, nicht nur seines besonderen Inhalts wegen, sondern vor allem im Hinblick auf die Weise, in der es spricht. Denn es spricht aus der Art des Weges, auf dem das Denken Nietzsches geht. Dieser Weg kommt jedoch weit her und zeugt an jeder seiner Stellen von dieser Herkunft. Nietzsche hat, so wenig wie je ein anderer Denker, seinen Weg weder selbst gemacht noch gewählt. Er ist auf seinen Weg geschickt. Das Wort »die Wüste wächst . . .« wird darum ein Weg-Wort. Dies meint: das Sagen dieses Wortes beleuchtet nicht bloß eine Wegstrecke und ihren Umkreis. Das Sagen spurt und bahnt selber den Weg. Das Wort ist niemals eine bloße Aussage über das gegenwärtige Zeitalter, die sich beliebig aus den Darlegungen Nietzsches herausgreifen ließe. Noch weniger aber ist dieses Wort ein Ausdruck von inneren Erlebnissen Nietzsches. Vollständiger gesprochen: ein solcher Ausdruck ist das Wort zwar auch, dann nämlich, wenn wir die Sprache, wie es gewöhnlich geschieht, in ihrem äußerlichsten Wesen vorstellen, indem wir meinen, sie drücke Inneres in das Äußere hinaus und sei: Ausdruck. Allein auch wenn wir Nietzsches Wort »die Wüste wächst . . .« nicht so geradezu nehmen, drängt sich doch schon beim bloßen Namen »Nietzsche« eine Flut von Vorstellungen auf, die heute weniger denn je eine Gewähr bieten, daß sie in das zeigen, was dieser Denker eigentlich dachte.

Weil nun aber jenes Wort »die Wüste wächst . . .« auf unserem weiteren Gang in ein besonderes Licht rückt, der Name »Nietzsche« jedoch zum bloßen Titel der Unkenntnis und Mißdeutung zu werden

Ende geht, nämlich das bisher und weither Unvollendete. Nietzsche sieht die Notwendigkeit, dieses Unvollendete in eine Vollendung hinüberzuführen. Aber diese Vollendung schafft nicht ein bisher fehlendes Stück herbei, sie ergänzt nicht durch Anstückung, sie ergänzt, indem sie *das Ganze* erst im Ganzen erreicht und so das Bisherige aus dem Ganzen verwandelt.

Um auch nur ein Geringes von diesen geschickhaften Verhältnissen in den Blick zu bekommen, müssen wir uns jedoch aus dem Irrtum zurückreißen, Nietzsches Denken lasse sich dadurch bedenken, daß man es historisch bearbeitet. Dieses irriige Gebaren lebt aus der Meinung, Nietzsches Denken lasse sich als etwas Vergangenes und Widerlegtes auf die Seite stellen. Man ahnt nichts von der Schwierigkeit, dieses Denken wahrhaft wieder zu verlieren, gesetzt, daß es gefunden ist.

Aber alles spricht dafür, daß es noch nicht einmal gefunden ist. Darum müssen wir es erst suchen. Darum bleibt unser Hinweis auf Nietzsches Weg-Richtung selber noch ein suchender Hinweis. (Fortsetzung S. 24).

Von VI zu VII

Wir versuchen, in die Richtung des Weges zu blicken, den Nietzsches Denken nimmt. Denn jenem Weg entstammt das Wort: »Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!« Dieses Wort wiederum soll durch den Satz erläutert werden: »Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken.« Die Wüste, das Wachsen der Wüste, eine seltsam widersprüchliche Wendung. Und das Bergen von Wüsten hinge dann mit dem noch-nicht-Denken, und d. h. mit der langher herrschenden Art des Denkens, mit der Herrschaft des Vorstellens, zusammen. Der Satz vom Bedenklichsten unserer Zeit spräche dann in das Wort Nietzsches zurück. Der Satz fügte sich dann mit dem Wort Nietzsches in die Bahn eines Geschickes ein, mit dem, wie es scheint, unsere Erde im Ganzen bis in ihre hintersten Winkel beschiedt werden soll. Durch das Geschick wird zumal alles Denken des Menschen erschüttert, und zwar in Dimensionen, denen gegenüber das, was sich für die Heutigen lediglich in einem Sektor, dem des Literarischen, zu Ende zappelt, nur noch eine Episode ist. Erschütterung dürfen wir freilich nicht mit Umsturz und Einsturz gleichsetzen. Die Erschütterung in dem, was ist, kann die Weise sein, aus der eine bisher nie gewesene Ruhelage entspringt, und zwar des-

halb entspringt, weil die Ruhe bereits im Kern dieser Erschütterung wohnt.

Kein Denken schafft sich darum das Element, worin es sich bewegt, selber. Aber jedes Denken müht sich wie von selbst darum, daß es in dem ihm zugewiesenen Element bleibe.

In welchem Element bewegt sich Nietzsches Denken? Es ist nötig, daß wir hier deutlicher sehen, bevor wir die nächsten Schritte unseres Weges versuchen. Es ist nötig zu sehen, daß Nietzsche an all dem, was er in den Vordergründen bestreiten und bekämpfen muß, im Grunde vorübergeht, daß er nur spricht, um besser schweigen zu können. Nietzsche stellt als erster die denkende, d. h. hier die im Metaphysischen ansetzende und dahin zurückweisende Frage, der wir folgende Fassung geben: ist der jetzige Mensch in seinem metaphysischen Wesen dafür vorbereitet, die Herrschaft über die Erde im Ganzen zu übernehmen? Hat der jetzige Mensch schon bedacht, unter welchen Wesensbedingungen eine solche Erdregierung überhaupt steht? Ist die Wesensart dieses Menschen dafür geeignet, diejenigen Mächte zu verwalten und diejenigen Machtmittel zu verwenden, die aus der Entfaltung des Wesens der modernen Technik frei werden und den Menschen zu bisher ungewohnten Entschlüssen zwingen? Nietzsche verneint diese Fragen. Der jetzige Mensch ist für die Gestaltung und die Übernahme einer Erdregierung nicht vorbereitet. Denn der jetzige Mensch hinkt nicht hie und da, sondern seiner ganzen Art nach auf eine befremdliche Weise hinter dem her, was längst ist. Das, was eigentlich ist, das Sein, das alles Seiende im vorhinein bestimmt, läßt sich jedoch niemals durch die Feststellung von Tatsachen, durch Berufung auf besondere Umstände ausmachen. Der bei solchen Versuchen oft und eifrig »zitierte« gesunde Menschenverstand ist nicht so gesund und natürlich, wie er sich zu geben pflegt. Er ist vor allem nicht so absolut, wie er auftritt, sondern er ist das abgeflachte Produkt jener Art des Vorstellens, die das Aufklärungszeitalter im 18. Jahrhundert schließlich zeitigte. Der gesunde Menschenverstand bleibt auf eine bestimmte Auffassung dessen, was ist und sein soll und sein darf, zugeschnitten. Die Macht dieses seltsamen Verstandes reicht bis in unser Zeitalter herein; aber sie reicht nicht mehr zu. Die Organisationen im Sozialen, die Aufrüstung im Moralischen, die Schminke des Kulturbetriebes, dies alles gelangt nicht mehr bis zu dem, was ist. Diese Bemühungen bleiben bei aller guten Meinung und unablässigen Anstrengung nur Notbehelfe und Flickwerke von Fall zu Fall. Warum? Weil das Vorstellen von Zielen, Zwecken und Mitteln, von Wirkungen und Ursachen, dem all jene Bemühungen

entstammen, weil dieses Vorstellen es zum voraus nicht vermag, dem sich offen zu stellen, was ist.

Die Gefahr besteht, daß der jetzige Mensch über die kommenden Entscheidungen, von deren besonderer geschichtlicher Gestalt wir nichts wissen können, zu kurz denkt und sie darum dort sucht, wo sie niemals fallen können.

Was hat der zweite Weltkrieg eigentlich entschieden, um von seinen furchtbaren Folgen für unser Vaterland, im besonderen vom Riß durch seine Mitte, zu schweigen? Dieser Weltkrieg hat nichts entschieden, wenn wir hier die Entscheidung so hoch und so weit nehmen, daß sie einzig das Wesensgeschick des Menschen auf dieser Erde angeht. Nur das unentschiedene Gebliebene kommt um einiges deutlicher zum Vorschein. Allein auch hier steigt erneut die Gefahr, daß jenes, was sich in diesem Unentschiedenen zur Entscheidung vorbereitet und was die Erdregierung im ganzen angeht, daß dieses zu Entscheidende noch einmal in die überall zu kurz tragenden und zu engbrüstigen politisch-sozialen und moralischen Kategorien hineingezwängt und dadurch aus einer möglichen und hinreichenden Be-sinnung abgedrängt wird.

Schon die europäische Vorstellungswelt zwischen 1920 und 1930 war dem nicht mehr gemäß, was bereits heraufkam. Was soll aus einem Europa werden, das sich mit den Requisiten jenes Jahrzehntes nach dem ersten Weltkrieg zusammenbauen will? Ein Spaß für die Mächte und die ungeheure Volkskraft des Ostens. Nietzsche schreibt in der im Sommer 1888 verfaßten Schrift »Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert« unter dem Titel »Kritik der Modernität« folgendes: »Unsere Institutionen taugen nichts mehr: darüber ist man einmütig. Aber das liegt nicht an ihnen, sondern an *uns*. Nachdem uns alle Instinkte abhanden gekommen sind, aus denen Institutionen wachsen, kommen uns Institutionen überhaupt abhanden, weil *wir* nicht mehr zu ihnen taugen. Demokratismus war jederzeit die Niedergangsform der organisierenden Kraft: ich habe schon in 'Menschliches, Allzumenschliches' I, 349 [1878] die moderne Demokratie samt ihren Halbheiten, wie »Deutsches Reich«, als *Verfallsform des Staats* gekennzeichnet. Damit es Institutionen gibt, muß es eine Art Wille, Instinkt, Imperativ geben, antiliberal bis zur Bosheit: den Willen zur Tradition, zur Autorität, zur Verantwortlichkeit auf Jahrhundert hinaus, zur *Solidarität* von Geschlechter-Ketten vorwärts und rückwärts *in infinitum*. Ist dieser Wille da, so gründet sich Etwas wie das *imperium Romanum*: oder wie Rußland, die *einzig* Macht, die heute Dauer im Leibe hat, die warten kann, die Etwas noch ver-

sprechen kann – Rußland der Gegensatzbegriff zu der erbärmlichen europäischen Kleinstaaterei und Nervosität, die mit der Gründung des Deutschen Reichs in einen kritischen Zustand eingetreten ist. . . . Der ganze Westen hat jene Instinkte nicht mehr, aus denen Institutionen wachsen, aus denen Zukunft wächst: seinem 'modernen Geiste' geht vielleicht Nichts so sehr wider den Strich. Man lebt für heute, man lebt sehr geschwind, – man lebt sehr unverantwortlich: dies gerade nennt man 'Freiheit'. Was aus Institutionen Institutionen *macht*, wird verachtet, gehaßt, abgelehnt: man glaubt sich in der Gefahr einer neuen Sklaverei, wo das Wort 'Autorität' auch nur laut wird« (WW. VIII, S. 150 f.).

Um hier Mißdeutungen durch den gesunden Menschenverstand abzuwehren, sei vermerkt, daß das, was Nietzsche hier mit »Rußland« meint, sich nicht deckt mit dem heutigen politisch-wirtschaftlichen System der Sowjetrepubliken. Worauf es Nietzsche ankommt, ist, über die von ihm damals schon als brüchig erkannte Nationalstaaterei hinauszudenken und den Raum für die großen Entscheidungen, für die Besinnung darauf, freizumachen. Nietzsche sieht den Grund für das Zurückbleiben des Menschen hinter dem, was ist, darin, daß noch nicht einmal das bisherige Wesen des Menschen voll entfaltet und festgemacht wurde. Nach alter Lehre der Metaphysik ist der Mensch das animal rationale, das vernünftige Tier. Diese bereits römische Deutung entspricht nicht mehr dem Wesen dessen, was die Griechen unter dem Namen $\zeta\phi\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$ dachten. Darnach ist der Mensch jenes »aufgehend Anwesende, das Anwesendes erscheinen lassen kann«. Für die nachkommende abendländische Vorstellungsweise wird der Mensch ein eigentümlich gebautes Zusammen von Tierheit und Vernünftigkeit. Allein für Nietzsche ist weder das Wesen der Tierheit, noch das Wesen der Vernunft, noch die gemäße Wesenseinheit beider festgestellt, d. h. ausgemacht und gesichert. Deshalb klaffen die beiden Wesensbezirke Tierheit und Vernünftigkeit auseinander und gegeneinander. Durch diesen Zwiespalt wird der Mensch verhindert, in seinem Wesen einig zu sein und dadurch frei für das, was man das Wirkliche zu nennen pflegt. Deshalb gehört vor allem dies zum Denkweg Nietzsches: über den bisherigen, in seinem Wesen noch nicht festgestellten Menschen hinüberzugehen, nämlich in die vollständige Feststellung seines vollen bisherigen Wesens. Der Denkweg Nietzsches möchte im Grunde nichts umstürzen, sondern nur etwas nachholen. Den Weg des Hinübergehens über den bisherigen Menschen kennzeichnet Nietzsche durch den viel mißdeuteten und mißbrauchten Namen »der Übermensch«. Um es erneut einzuschärfen: der Über-

mensch ist im Sinne Nietzsches nicht ein überdimensionierter bisheriger Mensch. »Der Übermensch« übertreibt nicht einfach die bisherigen Triebe und das Betreiben der bisherigen Menschenart ins Übermäßige und Maßlose. Der Übermensch unterscheidet sich also nicht quantitativ, sondern qualitativ vom bisherigen Menschen. Für den Übermenschen fällt gerade das Maßlose, das bloß Quantitative des Immerzu des Fortschritts dahin. Der Übermensch ist ärmer, einfacher, zarter und härter, stiller und opfernder und langsamer in seinen Entschlüssen und sparsamer in seiner Rede. Der Übermensch tritt auch nicht massenweise auf und nicht beliebig, sondern erst dann, wenn die Rangordnung durchgeführt ist. Unter Rangordnung in der wesenhaften Bedeutung, nicht bloß im Sinne einer irgendwie gestuften Regelung schon bestehender Zustände, versteht Nietzsche die Maßgabe, daß die Menschen nicht gleich sind, daß nicht jeder die Eignung und den Anspruch zu jedem hat, daß nicht jeder über jegliches sein Jedermannsgericht errichten kann. Nietzsche schreibt in einer Aufzeichnung zu seinem Zarathustra, die er aber nicht selbst veröffentlichte, dieses: »Die Rangordnung durchgeführt in einem System der Erdregierung: die Herren der Erde zuletzt, eine neue herrschende Kaste. Aus ihnen hie und da entspringend, ganz epikurischer Gott, der Übermensch, der Verklärer des Daseins: *Caesar mit der Seele Christi.*«

Wir dürfen über dieses Wort nicht zu eilig hinweggleiten. Zumal es an anderes erinnert, das noch tiefer und noch geheimer gesprochen ist, nämlich in den späten Hymnen Hölderlins, wo Christus, der »noch anderer Natur« ist, der Bruder des Herakles und des Dionysos genannt wird, so daß sich hier eine noch ungesprochene Versammlung des Ganzen des abendländischen Geschickes ankündigt, aus welcher Versammlung allein das Abendland den kommenden Entscheidungen entgegengehen kann – vielleicht, um in einer ganz anderen Weise das Land eines Morgens zu werden.

Der Übermensch ist eine Verwandlung und dadurch ein Abstoßen des bisherigen Menschen. Darum sind auch die in den Vordergrund des gegenwärtigen Geschichtsganges öffentlich auftauchenden Figuren so weit vom Wesen des Übermenschen entfernt als nur möglich.

Auf dem Weg dieser Vorlesung können wir nur in wenigen Strichen einiges vom Wesen des Übermenschen umrißweise hinzeichnen und auch dies nur in der vorwaltenden Absicht, die größten Mißverständnisse und Fehlhaltungen gegenüber dem Denken Nietzsches abzuwehren und Gesichtspunkte zu zeigen, unter denen eine *Aus-einandersetzung* mit Nietzsches Denken sich für die ersten Schritte vorbereiten kann.

Für eine Auslegung der Gestalt von Nietzsches Zarathustra oder gar für eine Auseinandersetzung mit den metaphysischen Grundlehren Nietzsches, welche Aufgaben beide im Grunde eine einzige sind, fehlt dem heutigen Denken, wenn man es so nennen darf, nahezu alles. Darum begegnet auch gerade die erste und in der Folge dann leicht maßgebend bleibende Aneignung der Schriften Nietzsches, wenn sie unvorbereitet geschieht, fast unübersteiglichen Schwierigkeiten. So ist man zumal beim Lesen von »Also sprach Zarathustra« allzuoft geneigt, das Gelesene nach der Maßgabe derjenigen Vorstellungen aufzunehmen und zu beurteilen, die man selber unbesehen mitbringt. Diese Gefahr ist jetzt noch und für uns besonders groß, weil die Schriften Nietzsches und ihr Erscheinen der Zeitrechnung nach uns sehr nahe liegen und weil vor allem ihre Sprache inzwischen das heutige Sprechen stärker bestimmt hat, als wir wissen. Allein – je näher uns zeitlich und fast zeitgenössisch ein Denker ist, um so weiter ist der Weg zu seinem Gedachten, je weniger dürfen wir diesem weiten Weg ausweichen. Wir müssen auch dies erst lernen, nämlich ein Buch wie Nietzsches »Also sprach Zarathustra« in der selben strengen Weise zu lesen wie eine Abhandlung des Aristoteles; in der selben Weise wohlgemerkt, nicht in der gleichen. Denn es gibt kein allgemeines, mechanisch anlegbares Schema für die Interpretation von Schriften der Denker, nicht einmal für ein und dieselbe Schrift eines Denkers. So läßt sich ein Dialog Platons, z. B. der Phaidros, das Gespräch vom Schönen, nach ganz verschiedenen Bereichen und Hinsichten, Tragweiten und Fraglichkeiten auslegen. Dieses Vieldeutbare ist kein Einwand gegen die Strenge des darin Gedachten. Denn alles wahrhaft Gedachte eines wesentlichen Denkens bleibt – und zwar aus Wesensgründen – mehrdeutig. Diese Mehrdeutigkeit ist niemals nur der Restbestand einer noch nicht erreichten formallogischen Eindeutigkeit, die eigentlich anzustreben wäre, aber nicht erreicht wurde. Die Mehrdeutigkeit ist vielmehr das Element, worin das Denken sich bewegen muß, um ein strenges zu sein. Im Bild gesprochen: für den Fisch sind die Tiefen und Weiten des Wassers, seine Strömungen und Stillen, seine warmen und kalten Schichten das Element seiner vielfältigen Beweglichkeit. Wird der Fisch der Fülle seines Elementes beraubt, wird er auf den trockenen Sand gezerrt, dann kann er nur noch zapeln, zucken und verenden. Darum müssen wir das Denken und sein Gedachtes jeweils im Element seiner Mehrdeutigkeit aufsuchen, sonst bleibt uns alles verschlossen. Wenn man daher, wie es nur zu oft und leicht geschieht, sich einen Dialog Platons vornimmt und seinen »Inhalt« nach der Vorstellungsweise des gesunden Menschenverstandes

absucht und beurteilt, dann gelangt man zu den sonderbarsten Meinungen und schließlich zu dem Urteil, Platon sei ein großer Wirkkopf gewesen; denn man stellt fest, und diese Feststellung ist sogar richtig: kein einziger der Dialoge Platons gelangt zu einem handgreiflich eindeutigen Ergebnis, womit der gesunde Menschenverstand etwas, wie es heißt, anfangen könnte. Als ob der gesunde Menschenverstand – die Zuflucht jener, die von Natur aus auf das Denken neidisch sind – als ob dieser gesunde, d. h. für keine Fragwürdigkeit anfällige Verstand je schon einmal etwas angefangen, etwas aus seinem Anfang bedacht hätte.

Ein Dialog Platons ist nicht nur für die Nachwelt und die von ihr ausgehenden wechselnden Auffassungen, sondern er ist von sich her, seinem Wesen nach, unausschöpfbar. Dies aber bleibt das Zeichen des Schöpferischen, das sich freilich nur jenen Menschen zu-neigt, die verehren können.

Bedenken wir dies in bezug auf Nietzsche, dann dürfen wir vermuten, daß die Vorstellungswelt des letzten Menschen am wenigsten sich dazu eignet, jemals dem frei nachzudenken, was Nietzsche unter dem Namen »der Übermensch« denkt.

Der Übermensch ist zunächst ein Übergehender; darum wird von seinem Wesen am ehesten einiges sichtbar, wenn wir das Übergehen nach jenen beiden Hinsichten kurz verfolgen, die zu ihm gehören.

Woher kommt und wohin geht das Übergehen?

Der Übermensch geht über den bisherigen Menschen hinaus und somit von diesem weg. Welcher Art ist der Mensch, den der Übergehende hinter sich läßt? Nietzsche kennzeichnet den bisherigen Menschen als den letzten Menschen. »Der Letzte« ist die Gestalt des Menschen, die dem Erscheinen des Übermenschen unmittelbar voraufgeht. Der letzte Mensch wird darum als der, der er ist, nur und erst von der Gestalt des Übermenschen her sichtbar. Diesen finden wir jedoch nie, solange wir ihn an den Plätzen der ferngesteuerten öffentlichen Meinung und in den Börsen des Kulturbetriebes suchen, wo überall nur der letzte Mensch die Maschinerie bedient. Der Übermensch erscheint niemals in den lärmenden Aufzügen vermeintlicher Machthaber, nie in den zurechtgemachten Begegnungen von Staatsleuten. Das Erscheinen des Übermenschen bleibt auch unzugänglich für die Fernschreiber und die Funksprüche der Reporter, die der Öffentlichkeit schon die Begebenheiten zu stellen, d. h. vorstellen, bevor sie noch geschehen sind. Diese in ihrem Mechanismus immer raffinierter werdenden Arten des auf- und zurechtgemachten Vorstellens verstellen das, was eigentlich *ist*. Dieses Verstellen geschieht

nicht beiläufig, sondern aus dem Prinzip einer durchgängig herrschenden Art des Vorstellens. Diese Art des verstellenden Vorstellens hat immer den gesunden Menschenverstand auf ihrer Seite. Es ist der berühmte, je nach Bedarf bestellbare »Mann von der Straße«, der heute auf allen Gebieten, auch auf dem des Literaturbetriebes, zur Stelle ist. Gegenüber dieser verstellenden Art des Vorstellens bleibt das Denken in einer zwiespältigen Lage. Nietzsche hat dies klar erkannt. Einerseits muß das gewöhnliche Vorstellen und Meinen, wenn es sich zum Gerichtshof des Denkens machen will, angeschrien werden, damit die Menschen erwachen. Andererseits kann das Denken nie durch ein Schreien sein Gedachtes sagen. Darum müssen wir neben das früher erwähnte Wort Nietzsches über das Schreien und Paukenschlagen das andere halten, das lautet: »Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt« (Also sprach Zarathustra, II. Teil, Die stillste Stunde).

So hat denn auch Nietzsche – was wir zu leicht übersehen – sein eigentlich Gedachtes nach dem »Zarathustra« nie veröffentlicht. Die Schriften nach dem »Zarathustra« sind alle Streitschriften; sie sind Schreie. Sein eigentlich Gedachtes wurde erst durch die weitgehend unzureichenden Veröffentlichungen aus seinem Nachlaß bekannt.

Aus all dem Angedeuteten dürfte klar geworden sein, daß man Nietzsche nicht ins Unbestimmte hinein lesen kann; daß jede Schrift ihren besonderen Charakter und ihre Grenze hat; daß vor allem die Hauptarbeit seines Denkens, die der Nachlaß enthält, Anforderungen stellt, denen wir nicht gewachsen sind. Darum ist es ratsam, Sie verschieben die Nietzschelektüre einstweilen und studieren zuvor zehn oder fünfzehn Jahre hindurch Aristoteles.

Wie kennzeichnet Nietzsche den Menschen, über den der Hinübergehende hinausgeht? Zarathustra sagt in seiner Vor-Rede: »Seht! Ich zeige euch den letzten Menschen.« (Fortsetzung S. 30.)

Von VII zu VIII

Es ist gleich schwer, das, was Nietzsche eigentlich dachte, zu finden *und* es zu verlieren. Die Schwierigkeit läßt sich in wenigen Vorlesungsstunden nicht beheben. Aber ein Hinweis auf sie ist möglich. Er ist sogar nötig allein schon deshalb, weil wir Heutigen kaum mit dem vertraut sind, was der Zugang zu einem Denker verlangt, vollends wenn er uns der Zeitrechnung nach so nah ist wie Nietzsche.

erkennen. Dies beruht darin, daß wir das Gedachte eines jeden Denkers als etwas je Einziges, Niewiederkehrendes, Unerschöpfliches auf uns zukommen lassen und zwar so, daß das Ungedachte in seinem Gedachten uns bestürzt. Das Ungedachte in einem Denken ist nicht ein Mangel, der dem Gedachten anhaftet. Das *Un-Gedachte* ist je nur als das *Un-gedachte*. Je ursprünglicher ein Denken ist, um so reicher wird sein Ungedachtes. Das Ungedachte ist sein höchstes Geschenk, das ein Denken zu vergeben hat. Für die Selbstverständlichkeiten des gesunden Menschenverstandes aber bleibt das Ungedachte eines Denkens lediglich das Unverständliche. Das Unverständliche wird jedoch für den gewöhnlichen Verstand nie zum Anlaß, über seine eigenen Verständnismöglichkeiten stutzig und gar auf seine Grenzen aufmerksam zu werden. Das Unverständliche bleibt für den gewöhnlichen Verstand immer nur das Anstößige, und dies wird ihm sogleich zum Beweis, daß etwas Unwahres und nur Angebliches ihm, der von Haus aus alles schon verstanden hat, zugemutet wird. Was der gesunde Menschenverstand am wenigsten vermag, ist das Anerkennen. Denn dies verlangt die Bereitschaft, daß wir uns durch das Ungedachte im Gedachten der Denker die eigenen Denkversuche immer wieder umwerfen lassen. Einer, der es besser wußte, Kant, spricht für solche Fälle von Umkippungen. Aber umkippen kann nur, wer steht und im Stehen geht und im Gehen auf dem Weg bleibt. Dieser Weg führt von selbst in die Zwiesprache mit den Denkern. Hierfür aber ist nicht notwendig, daß diese historisch vorgestellt werden. Wenn man z. B. Kant unter die philosophiegeschichtliche Zensur nehmen wollte hinsichtlich dessen, was er historisch über Aristoteles und Platon sich vorstellte, dann müßte er die Note »völlig ungenügend« bekommen. Dennoch hat Kant und nur Kant Platons Lehre von den Ideen schöpferisch verwandelt. Eines freilich ist für eine Zwiesprache mit den Denkern nötig: die Klarheit über die Art und Weise, wie wir den Denkern begegnen. Hier gibt es im Grunde nur zwei Möglichkeiten: einmal das Entgegengehen und dann das Dagegenangehen. Wenn wir dem Gedachten eines Denkers entgegengehen wollen, müssen wir das Große an ihm noch vergrößern. Dann gelangen wir in das Ungedachte seines Gedachten. Wenn wir gegen das Gedachte eines Denkers nur angehen wollen, müssen wir zuvor durch dieses Wollen das Große an ihm schon verkleinert haben. Dann verlagern wir sein Gedachtes nur noch in das Selbstverständliche unseres Besserwissens. Daran ändert sich nichts, wenn wir nebenher versichern, Kant sei trotzdem ein ganz bedeutender Denker gewesen. Solche Lobsprüche von unten her sind stets Beleidigungen.

Wir könnten die Umtriebe des gesunden Menschenverstandes sich selbst überlassen, wenn nicht seine Hartnäckigkeit sich immer wieder *bei uns selbst* und auch dort einschleichen wollte, wo wir uns mühen, das Selbstverständliche als Maßstab des Denkens preiszugeben. Wir könnten das Aufsässige des gesunden Menschenverstandes übergehen, wenn es sich nicht gerade im Fall »Nietzsche« besonders breitmachte. Denn hier sieht es weithin so aus, als verstünde sich das, was Nietzsche uns zu denken gibt, trotz vieler Übertreibungen und dunkler Anspielungen von selbst, sogar in dem Buch »Also sprach Zarathustra«, sogar bezüglich seiner Lehre vom Übermenschen. Und dennoch ist dies bloßer Schein. Denn die Lehre vom Übermenschen, die ihrem Wesen nach nicht Anthropologie sein kann, gehört, wie jede metaphysische Lehre vom Menschen, zur Grundlehre jeder Metaphysik, zur Lehre vom Sein des Seienden. Man könnte darum fragen, weshalb wir Nietzsches Lehre vom Übermenschen nicht sogleich aus dem Hinblick auf seine metaphysische Grundlehre über das Sein darstellen. Es geschieht nicht und dies aus zwei Gründen: einmal, weil Nietzsche selbst seine metaphysische Grundlehre, seine Lehre vom Sein des Seienden, durch die Lehre vom Übermenschen hindurch darstellt und dies gemäß der eindeutigen Wegrichtung der gesamten neuzeitlichen Metaphysik; zum anderen, weil wir Heutigen trotz allem Interesse für Metaphysik und Ontologie noch kaum imstande sind, auch nur die *Frage* nach dem Sein des Seienden recht zu fragen, d. h. so, daß dieses Fragen unser Wesen in Frage stellt, es dadurch fragwürdig macht in seinem Bezug zum Sein und damit offen für dieses.

Von hier aus läßt sich eine mehrfach zu dieser Vorlesung gestellte Frage beantworten. Daß der hier gewagte Hinweis auf Nietzsches Denkweg seine Lehre vom Übermenschen auswählte, zielt keineswegs auf einen Versuch, Nietzsches Metaphysik in eine Lehre vom Menschsein, in eine »existentielle Anthropologie« umzudeuten und aufzulösen, gleich als hätte Nietzsche nur nach dem Menschen gefragt, um dann bisweilen auch und gelegentlich sich auf die Frage nach dem Sein des Seienden einzulassen. Umgekehrt könnte eine Darstellung von Nietzsches Lehre über das Sein des Seienden niemals die Absicht haben, seine Lehre vom Übermenschen als etwas Beiläufiges zu behandeln oder gar als eine vermutlich aufgegebene Position abzuschieben. Schematisch gesprochen:

Jede philosophische, d. h. denkende Lehre vom Wesen des Menschen ist *in sich schon* Lehre vom Sein des Seienden. Jede Lehre vom Sein ist *in sich schon* Lehre vom Wesen des Menschen. Aber die eine

Lehre ist niemals durch eine bloße Umdrehung der anderen zu erreichen. Warum das so ist, worin überhaupt dieses Verhältnis zwischen dem Menschenwesen und dem Sein des Seienden beruht, diese Frage ist doch die einzige Frage, vor die das bisherige Denken allererst gebracht werden muß, eine Frage, die auch Nietzsche noch fremd bleibt. Aber diese Frage ist von einer abgründigen Schwierigkeit und zwar allein schon deshalb, weil wir diese Frage durch eine anscheinend richtige Fragestellung gerade von Grund aus verwirren. Wir fragen nach der Beziehung zwischen dem Menschenwesen und dem Sein des Seienden. Aber – sobald ich denkend sage »Menschenwesen«, habe ich darin schon den Bezug zum Sein gesagt. Ingleichen, sobald ich denkend sage: Sein des Seienden, ist darin schon der Bezug zum Menschenwesen genannt. In jedem der beiden Glieder der Beziehung zwischen Menschenwesen und Sein liegt schon die Beziehung selber. Aus der Sache gesprochen: es gibt hier weder Glieder der Beziehung noch diese Beziehung für sich. Darum verstatet das hier genannte Verhältnis zwischen Menschenwesen und Sein des Seienden in keiner Weise ein dialektisches Manöver, das ein Beziehungsglied gegen das andere ausspielt. Dieser Sachverhalt, daß hier alle Dialektik nicht nur scheitert, sondern daß hier gar kein Ort mehr bleibt für ein Scheitern dieser Art, das ist wohl das Anstößigste, was die heutigen Vorstellungsgewohnheiten und die Akrobatenkünste ihres leeren Scharfsinns aus der Fassung bringt.

Kein Weg des Denkens, auch nicht der des metaphysischen, geht vom Menschenwesen aus und von da zum Sein über oder umgekehrt vom Sein aus und dann zum Menschen zurück. Vielmehr *geht* jeder Weg des Denkens immer schon *innerhalb* des ganzen Verhältnisses von Sein und Menschenwesen, sonst ist es kein Denken. Schon die ältesten Sätze des abendländischen Denkens, von denen wir noch hören werden, sprechen dies aus. Darum ist auch Nietzsches Weg von früh an so gezeichnet. Um dies statt durch langwierige Darlegungen kurz und eindeutig zu zeigen, lese ich den ersten und letzten Satz des »Lebenslaufes« vor, den der neunzehnjährige Nietzsche als Primaner in Schulpforta niedergeschrieben hat. Schulpforta bei Naumburg an der Saale war eine der berühmtesten und wirkungsreichsten Schulen der vorigen Jahrhunderte. Die Niederschrift des genannten Lebenslaufes fand sich 1935 in einer Truhe auf dem Boden des Nietzschearchivs in Weimar. Sie wurde 1936 als Handschrift in einem kleinen Heft zum Vorbild für die Jugend veröffentlicht. Das Heft ist inzwischen längst vergriffen und unbekannt geworden. Der erste Satz der Darstellung seines bisherigen Lebens lautet:

»Ich bin als Pflanze nahe dem Gottesacker, als Mensch in einem Pfarrhause geboren.«

Der letzte Satz lautet:

»Und so erwächst der Mensch allem, was ihn einst umschlang; er braucht nicht die Fesseln zu sprengen, sondern unvermutet, wenn ein Gott es gebeut, fallen sie ab; und wo ist der Ring, der ihn endlich noch umfaßt? Ist es die Welt? Ist es Gott?«

Auch *der* Nietzsche, der nach mehreren Umkippungen im letzten Jahr seines Schaffens das furchtbare Buch »Der Antichrist« schrieb, hat für den, der lesen kann und will, immer noch das Selbe gefragt. Freilich – um dieses Fragen zu hören, um seinem Denkweg nahe zu kommen, ist das Anerkennen nötig. Anerkennen ist nicht schon Zustimmung, wohl dagegen die Voraussetzung für jede Auseinandersetzung. Nietzsches Weg wird durch den Namen »der Übermensch« bezeichnet. (Fortsetzung S. 30.)

Von VIII zu IX

Wir fragen: was heißt Denken? – Aber wir reden über Nietzsche. Diese Feststellung ist richtig und gleichwohl irrig. Denn wir irren so an dem vorbei, was gesagt wird. Somit ist das, worüber geredet wird, und das, was gesagt wird, nicht das Gleiche. Die richtige Vorstellung von dem, worüber geredet wird, verbürgt noch nicht, daß wir auf das, was gesagt ist, uns schon eingelassen haben. Gesagt wird das, was Nietzsche denkt. Als Denker denkt er das, was ist, inwiefern es ist und wie es ist. Er denkt das, was ist, das Seiende in seinem Sein. Das Denken der Denker wäre demnach der Bezug zum Sein des Seienden. Wenn wir also dem nachgehen, was der Denker Nietzsche denkt, dann bewegen wir uns in diesem Bezug zum Sein. Wir denken. Vorsichtiger gesprochen: wir versuchen, auf diesen Bezug zum Sein uns einzulassen. Wir versuchen, das Denken zu lernen.

Wir reden über Nietzsche, aber wir fragen: was heißt Denken? Allein wir verfolgen doch nur, was Nietzsche vom Übermenschen sagt. Und selbst dabei fragen wir nur soweit nach dem Wesen des Übermenschen, insofern er der Übergehende ist. Wir achten auf den Übergang. Wir fragen aus dieser Hinsicht nach dem, von wo weg, und nach dem, wohin der Übergehende geht. Und damit fragen wir nach der Brücke für das Übergehen. Aber wir fragen durchaus nicht nach dem Sein des Seienden. Überdies sind wir bei der Frage nach

und Weise, wie der bisherige Mensch sich überhaupt zum Seienden verhält. Nietzsche denkt das Wesen der Rache aus diesem Verhältnis her. Insofern der Mensch sich zum Seienden verhält, stellt er das Seiende jeweils schon in dessen Sein vor. Vom Seienden aus gesehen, geht das Vorstellen von Seiendem immer schon über das Seiende hinaus. Stellen wir z. B. das Münster vor, dann ist uns nicht nur vorgestellt: Kirche, Bauwerk, sondern Anwesendes, nämlich in seinem Anwesen. Das Anwesen des Anwesenden wird jedoch nicht zuletzt und *auch* noch vorgestellt sondern *zuvor*. Es steht vor allem anderen vor uns, wir sehen es nur nicht, weil wir darinnen stehen. Es ist das uns eigentlich Zuvorkommende. Das Vorstellen von Seiendem ist, von diesem aus geschätzt, immer schon über das Seiende hinaus – μετά. Dieses μετά erblickt, d. h. gedacht zu haben, ist der einfache und darum unerschöpfliche Sinn des ganzen griechischen Denkens. Das Vorstellen von Seiendem ist in sich metaphysisch. Wenn Nietzsche die Rache als den Grundzug des bisherigen Vorstellens denkt, denkt er sie metaphysisch, also nicht nur psychologisch, nicht nur moralisch.

Das Sein des Seienden erscheint in der neuzeitlichen Metaphysik als der Wille. »Wollen ist Ursein«, sagt Schelling. Zu den von altersher festliegenden Prädikaten des Urseins gehören »Ewigkeit und Unabhängigkeit von der Zeit«. Demgemäß ist nur jener Wille das Ursein, der als Wille unabhängig ist von der Zeit und ewig. Dies meint aber nicht nur die äußerliche Kennzeichnung, daß der Wille unabhängig von der Zeit ständig vorkommt. Ewiger Wille heißt nicht bloß: ein Wille, der ewig dauert, sondern besagt: der Wille ist nur dann Ursein, wenn er als *Wille* ewig ist. Das ist er, wenn er als Wille die Ewigkeit des Wollens ewig will. Der in diesem Sinne ewige Wille hängt in seinem Wollen und Gewollten nicht mehr dem Zeitlichen nach. Er ist von der Zeit unabhängig. Er kann sich deshalb auch an der Zeit nicht mehr stoßen.

Die Rache, sagt Nietzsche, ist des Willens Widerwille. Das Widersetzliche in der Rache, ihr Widerwilliges, ist jedoch nicht nur durch ein Wollen vollzogen, sondern es bleibt vor allem stets auf den Willen bezogen, d. h. metaphysisch: auf das Seiende in seinem Sein. Daß es sich so verhält, wird deutlich, wenn wir bedenken, *wogegen* die Rache als Widerwille will. Nietzsche sagt: Rache ist des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr »Es war«. Was heißt hier: »die Zeit«? Die genauere Besinnung in der vorigen Stunde ergab: wenn Nietzsche in seiner Wesensumgrenzung der Rache die Zeit nennt, dann stellt er unter dem Namen »Zeit« dasjenige vor, was das Zeitliche zu

wie dem Denken spricht. Hierbei erscheint das Denken als ein Thema, worüber man wie über viele andere handeln kann. Das Denken wird so zum Gegenstand einer Untersuchung. Diese betrachtet einen Vorgang, der am Menschen vorkommt. Der Mensch ist an diesem Vorgang des Denkens besonders beteiligt, insofern er das Denken vollzieht. Allein dies, daß natürlich der Mensch der Vollzieher des Denkens ist, braucht die Untersuchung des Denkens selbst nicht weiter zu beschäftigen. Diese Tatsache versteht sich von selbst. Sie kann als etwas Gleichgültiges außerhalb der Betrachtung über das Denken bleiben. Sie muß es sogar. Denn die Gesetzlichkeit des Denkens gilt doch unabhängig vom Menschen, der jeweils die Denkkakte vollzieht.

Frägt dagegen die Frage: »Was heißt Denken?« nach Jenem, was uns allererst in das Denken verweist, dann fragen wir nach solchem, was uns selber angeht, indem es uns auf unser Wesen hin anruft. Wir sind in der Frage: »Was heißt Denken?« selber diejenigen, die unmittelbar angesprochen werden. Wir selber kommen im Text, d. h. im Gewebe dieser Frage vor. Die Frage: »Was heißt uns denken?« hat uns schon in das Gefragte einbezogen. Wir sind durch diese Frage, im strengen Sinne des Wortes, selber in die Frage gestellt. Die Frage: »Was heißt uns denken?« schlägt unmittelbar wie der Blitz bei uns ein. Die so gefragte Frage: »Was heißt Denken?« schlägt sich nicht bloß wie ein Problem der Wissenschaft mit einem Gegenstand herum.

Nun kann man freilich gegenüber dieser anderen, uns befremdenden Fassung der Frage: »Was heißt Denken?« sogleich das folgende einwenden. Der neue Sinn der Frage: »Was heißt Denken?« wird dadurch gewonnen, daß wir derjenigen Bedeutung der Frage, in der sie jedermann sogleich nimmt, wenn er sie hört oder liest, jetzt willkürlich und gewaltsam eine ganz andere Bedeutung unterschieben. Der hierbei gebrauchte Kunstgriff läßt sich leicht entlarven. Er stützt sich offenbar auf ein bloßes Wortspiel. Das Opfer der Spielerei ist das Wort, das als Verbum den Fragesatz »Was heißt Denken?« trägt. Wir spielen mit dem Zeitwort »heißen«.

Man fragt z. B.: wie heißt das Dorf, das dort auf dem Hügel liegt? Wir wollen wissen, wie das Dorf benannt ist. So wird gefragt: wie soll das Kind heißen? Dies besagt: welchen Namen soll es tragen? Heißen bedeutet somit: benannt sein und nennen. »Was heißt Denken?« heißt: was soll man sich bei dem mit dem Namen »Denken« belegten Vorgang vorstellen? So verstehen wir die Frage, wenn wir sie ohne Umschweife und ungekünstelt aufnehmen.

Sollen wir dagegen die Frage in einem Sinne hören, daß sie nach Jenem fragt, was uns in das Denken verweist, dann finden wir uns

unvermittelt in eine uns fremde oder wenigstens nicht mehr vertraute Bedeutung des Zeitwortes »heißen« gedrängt.

Das Wort »heißen« wird uns jetzt zum Gebrauch in einer Bedeutung zugemutet, die wir ungefähr durch die Zeitwörter »aufordern, verlangen, anweisen, verweisen« umschreiben können. Wir heißen jemanden, der uns im Weg steht, aus dem Weg zu gehen, Platz zu machen. Aber im »Heißen« liegt nicht notwendig das Fordern oder gar das Kommando, eher das verlangende Auslangen nach etwas hin, wohin wir, indem wir heißen, das Geheißene gelangen lassen.

Heißen besagt im weiten Sinne: in Fahrt, auf den Weg bringen, was auf eine unscheinbare, weil milde Weise geschehen kann und am ehesten auch so geschieht. Im Neuen Testament Matth. VIII, 18 steht: Videns autem Jesus turbas multas circum se, iussit ire trans fretum. Luther übersetzt: »Und da Jesus viel Volks um sich sah, hieß er hinüber jenseit des Meeres fahren.« Heißen entspricht hier dem lateinischen iubere im Text der Vulgata; iubere besagt eigentlich: wünschen, daß etwas geschehen möge. Jesus »hieß« hinüber fahren; er gab nicht einen Befehl; er erließ keine Verordnung. Was »heißen« an dieser Stelle meint, kommt noch deutlicher ans Licht, wenn wir uns an die ältere griechische Fassung des Evangelientextes halten. Sie lautet: Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν. Das griechische Zeitwort κέλευσεν besagt eigentlich: auf den Fahrweg, auf den Weg bringen. Das griechische Wort κέλευθος bedeutet: Weg. Daß im alten Wort »heißen« nicht das Fordern vorwaltet, sondern das Gelangenlassen, daß somit im »Heißen« das Moment des Helfens und Entgegenkommens anklingt, wird dadurch bezeugt, daß das selbe Wort im Sanskrit noch so viel wie »einladen« bedeutet.

Ganz ungewöhnlich ist somit die jetzt umschriebene Bedeutung des Wortes »heißen« auch für uns nicht. Sie bleibt uns gleichwohl ungewohnt, wenn wir der Frage »Was heißt Denken?« begegnen. Wir kommen beim Hören dieser Frage nicht ohne weiteres auf diese Bedeutung des Wortes »heißen«, nach der es meint: anweisen, verlangen, gelangen lassen, auf den Weg bringen, bewegen, mit Weg versehen. Wir sind in diesen Bedeutungen des Wortes nicht so heimisch, daß wir sie zuerst und gar vor allem hören. Wir bewohnen dieses Sprechen des Wortes »heißen« nicht oder kaum. Deshalb bleibt es für uns ungewohnt. Statt der ungewohnten folgen wir der gewöhnlichen Bedeutung des Zeitwortes »heißen«. In ihr laufen wir zumeist umher, ohne uns viel dabei zu denken. »Heißen« – das heißt nun einmal: so und so benannt sein. In dieser Bedeutung ist uns das Wort ge-

läufig. Weshalb bevorzugen wir, und sogar unwissentlich, die gewöhnliche Bedeutung? Vermutlich deshalb, weil die ungewohnte und dem Anschein nach ungewöhnliche Bedeutung des Wortes »heißen« seine eigentliche ist: diejenige, die dem Wort angestammt und darum insofern die einzige bleibt, als in ihrem Stammesbereich alle übrigen beheimatet sind.

»Heißen« bedeutet kurz gesagt: »befehlen«, vorausgesetzt, daß wir auch dieses Wort in seinem angestammten Sagen hören. Denn »befehlen« meint im Grunde nicht: kommandieren und verordnen, sondern: anbefehlen, anvertrauen, einer Geborgenheit anheimgeben, bergen. Heißen ist das anbefehlende Anrufen, das verweisende Gelangenlassen. Verheißung besagt: einen Zuruf zusprechen, so zwar, daß das hier Gesprochene ein Zugesagtes, ein Versprochenes ist. Heißen meint: zurufend in ein Ankommen und Anwesen gelangen lassen; zusprechend daraufhin ansprechen.

Wenn wir demnach die Frage »Was heißt Denken?« so hören, daß wir fragen: was ist es, das uns daraufhin anspricht, daß wir denken?, dann fragen wir nach dem, was unserem Wesen das Denken anbefiehlt und so unser Wesen selbst in das Denken gelangen läßt, um es darin zu bergen.

So fragend gebrauchen wir allerdings das Wort »heißen« in der uns eher ungewohnten Bedeutung. Allein diese ist nicht deshalb ungewohnt, weil das Sprechen unserer Sprache noch nie in ihr heimisch war, sondern deshalb, weil *wir* in diesem Sagen des Wortes nicht mehr heimisch sind, weil wir es nicht mehr eigentlich bewohnen.

Wir kehren in die ursprünglich bewohnte Bedeutung des Wortes »heißen« zurück, wenn wir fragen »Was heißt uns denken?«

Ist diese Rückkehr Willkür oder Spielerei? Weder das eine noch das andere. Wenn hier schon von einem Spiel die Rede sein darf, dann spielen nicht wir mit Wörtern, sondern das Wesen der Sprache spielt mit uns, nicht nur im vorliegenden Fall, nicht erst heute, sondern längst und stets. Die Sprache spielt nämlich so mit unserem Sprechen, daß sie dieses gern in die mehr vordergründigen Bedeutungen der Worte weggehen läßt. Es ist, als ob der Mensch Mühe hätte, die Sprache eigentlich zu bewohnen. Es ist, als ob gerade das Wohnen der Gefahr des Gewöhnlichen am leichtesten erliege.

An die Stelle der eigentlich bewohnten Sprache und ihrer gewohnten Worte rücken die gewöhnlichen Wörter. Dieses gewöhnliche Sprechen wird das geläufige. Man trifft es überall an und hält es als das allen Gemeine auch schon für das einzig Maßgebende. Was dann aus diesem Gewöhnlichen heraustritt, um das vormals gewohnte

Etwas nennen – das ist: beim Namen rufen. Noch ursprünglicher ist nennen: ins Wort rufen. Das so Gerufene steht dann im Ruf des Wortes. Das Gerufene erscheint als das Anwesende, als welches es in das rufende Wort geborgen, befohlen, geheißen ist. Das so Geheißene, in ein Anwesen Gerufene, heißt dann selber. Es ist genannt, hat den Namen. Im Nennen heißen wir das Anwesende ankommen. Wohin? Das bleibt zu bedenken. In jedem Falle ist alles Nennen und Benanntsein nur deshalb das uns geläufige »heißen«, weil das Nennen selber seinem Wesen nach im eigentlichen Heißen, im kommen-Heißen, im Rufen, in einem Anbefehlen beruht.

Was heißt Denken? Wir haben eingangs vier Arten, diese Frage zu fragen, erwähnt. Wir sagten, die an vierter Stelle aufgeführte Art sei die erste und zwar die erste im Sinne der rangmäßig höchsten, weil maßgebenden. Verstehen wir die Frage »Was heißt Denken?« im Sinne der Frage nach dem, was uns daraufhin anruft, somit heißt, daß wir denken, dann haben wir das Wort »heißen« in seiner eigentlichen Bedeutung vernommen. Dies sagt jedoch zugleich: wir fragen demzufolge die Frage jetzt so, wie sie eigentlich gefragt sein möchte. Vermutlich gelangen wir von hier aus, fast wie von selbst, zu den übrigen drei Arten, die Frage zu fragen. Darum ist es ratsam, die eigentliche Frage sogleich um einiges deutlicher zu entfalten. Sie lautet: »Was heißt uns denken?« Was ruft uns daraufhin an, daß wir denken und so als Denkende diejenigen sind, die wir sind?

Was uns auf solche Weise in das Denken ruft, vermag dies wohl nur insofern, als das Rufende selber und von sich aus das Denken braucht. Was uns in das Denken ruft und so unser Wesen in das Denken befiehlt, d. h. birgt, braucht das Denken, insofern das uns Rufende seinem Wesen nach selbst bedacht sein möchte. Was uns denken heißt, verlangt von sich her, daß es durch das Denken in seinem eigenen Wesen bedient, gepflegt, behütet sei. Was uns denken heißt, gibt uns zu denken.

Wir nennen Solches, was zu denken gibt, ein Bedenkliches. Jenes aber, was nicht nur gelegentlich und in einer jeweils beschränkten Hinsicht bedenklich ist, was vielmehr von Hause aus und darum von jeher und immerfort zu denken gibt, ist das schlechthin Bedenkliche. Wir nennen es das Bedenklichste. Was dieses zu denken gibt, die Gabe, die es an uns verschenkt, ist nichts Geringeres als es selbst, es, das uns in das Denken ruft.

Die Frage »Was heißt Denken?« fragt nach dem, was in dem ausgezeichneten Sinne bedacht werden möchte, daß es uns nicht nur etwas, auch nicht nur sich selbst zu bedenken gibt, sondern daß es

das Denken erst an uns vergibt, uns das Denken als unsere Wesensbestimmung zutraut und uns so allererst dem Denken vereignet. (Übergang S. 150.)

II

Das Bedenklichste gibt in dem ursprünglichen Sinne zu denken, daß es uns dem Denken anheimgibt. Diese Gabe, die das Bedenklichste an uns vergibt, ist die eigentliche Mitgift, die sich in unserem Wesen verbirgt.

Fragen wir »Was heißt uns denken?«, dann halten wir in einem zumal sowohl Ausschau nach dem, was die Gabe dieser Mitgift an uns vergibt, als auch nach uns, deren Wesen darin beruht, daß es mit dieser Mitgift begabt ist. Nur insofern als wir mit dem Bedenklichsten begabt *sind*, beschenkt mit dem, was einsther und einsthin bedacht sein möchte, *vermögen* wir das Denken.

Ob wir es jeweils in der gemäßen Weise vermögen, d. h. vollbringen, hängt davon ab, ob wir das Denken mögen, was immer heißt, daß wir uns auf sein Wesen einlassen. Es könnte sein, daß wir solches Lassen zu wenig und zu selten mögen. Dies ist keineswegs deshalb so, weil wir allesamt zu bequem oder anderswie beschäftigt und dem Denken abgeneigt sind, sondern weil das Sicheinlassen auf das Denken in sich etwas Seltenes und wenigen vorbehalten bleibt.

Das Gesagte genüge vorläufig zur Erläuterung der an vierter Stelle genannten Art, nach der wir die Frage »Was heißt Denken?« auf die maßgebende Weise fragen. Bei dieser Erläuterung war nun aber schon ständig vom Denken die Rede. Im ungefähren haben wir dabei das Wort »Denken« bereits verstanden und sei es auch nur in der unbestimmten Bedeutung, daß wir unter Denken solches verstehen, was durch ein Tun des menschlichen Geistes geschieht. Man spricht von Willensakten, aber auch von Denkakten.

Gerade dann, wenn wir fragen »Was heißt uns denken?«, sinnen wir nicht nur jenem nach, von woher das Geheiß an uns ergeht, sondern ebenso entschieden dem, *was* es uns heißt, dem Denken. So ist uns denn mit dem Geheißenen nicht nur etwas anbefohlen und zugerufen, sondern es ist in diesem Anruf schon genannt. Im Wortlaut der Frage, zu deren Text wir gehören, ist das Wort »Denken« kein bloßer Schall. Wir alle haben uns bei dem Wort »Denken« schon etwas und sei es noch so Ungefähres vorgestellt. Freilich kämen wir alle in eine große Verlegenheit, wenn wir geradehin und eindeutig

sagen müßten, was mit dem Zeitwort »denken« genannt sei. Doch wir müssen dies zum Glück nicht sagen, sondern wir sollen uns nur auf die Frage *einlassen*. Geschieht dies, dann fragen wir auch schon: was wird mit dem Wort »Denken« genannt? Aus der maßgebenden vierten Frage her bewegen wir uns bereits auch in der an erster Stelle angeführten.

Was wird mit dem Wort »Denken« genannt? Wir hören die Wörter »Denken«, »Gedachtes«, »Gedanke«. Wir verbinden damit, wie man sagt, einen Sinn. Was uns dabei in den Sinn kommt, ist zunächst etwas Flüchtiges und Verschwommenes. Zumeist können wir es dabei belassen. Es genügt den Anforderungen des gewöhnlichen Sprechens innerhalb der üblichen Verständigung. Sie will keine Zeit damit verlieren, daß wir uns beim Sinn der einzelnen Wörter aufhalten. Sie werden vielmehr unausgesetzt verschleudert und in der Verschleuderung verbraucht. Darin liegt ein seltsamer Vorteil. Mit Hilfe der abgebrauchten Sprache können alle über alles reden.

Wie aber, wenn wir eigens fragen, was im Wort, hier im Wort »Denken« genannt sei? Dann beachten wir das Wort als Wort. So geschah es vorhin schon mit dem Wort »Heißen«. Wir wagen uns dabei in das Spiel der Sprache, auf das unser Wesen gesetzt ist. Dieses Wagnis können wir von dem Augenblick an nicht umgehen, da wir dessen innerwerden, daß und inwiefern das Denken und das Dichten, jedes auf seine unverwechselbar eigene Weise, das wesenhafte Sagen *sind*.

Nach der gewöhnlichen Vorstellung brauchen beide die Sprache nur zu ihrem Medium und als Ausdrucksmittel, so wie Bildhauerei, Malerei, Musik sich im Medium von Stein und Holz und Farbe und Ton bewegen und ausdrücken. Vermutlich zeigen aber auch Stein und Holz und Farbe und Ton ein anderes Wesen innerhalb der Kunst, sobald wir davon freikommen, die Kunst ästhetisch, d. h. vom Ausdruck und Eindruck her zu sehen, das Werk als Expression und die Impression als Erlebnis.

Die Sprache ist weder nur das Ausdrucksfeld, noch nur das Ausdrucksmittel, noch nur beides zusammen. Dichten und Denken benutzen nie erst die Sprache, um sich mit ihrer Hilfe auszusprechen, sondern Denken und Dichten sind in sich das anfängliche, wesenhafte und darum zugleich letzte Sprechen, das die Sprache durch den Menschen spricht.

Die Sprache sprechen ist etwas völlig anderes als eine Sprache benutzen. Das gewöhnliche Sprechen benützt nur die Sprache. Seine Gewöhnlichkeit besteht gerade in diesem Verhältnis zur Sprache. Weil

aber das Denken und auf andere Weise das Dichten nicht Wörter benützen, sondern die Worte sagen, darum sind wir, sobald wir uns auf einen Weg des Denkens begeben, auch schon daran gehalten, eigens auf das Sagen des Wortes zu achten.

Worte erscheinen zunächst leicht als Wörter. Die Wörter ihrerseits erscheinen als gesprochene zunächst im Wortlaut. Dieser wiederum ist zunächst ein Schall. Er wird sinnlich wahrgenommen. Das Sinnliche gilt als das unmittelbar Gegebene. Mit dem Laut des Wortes verknüpft sich seine Bedeutung. Dieser Bestandteil des Wortes ist nicht sinnlich wahrnehmbar. Das Nichtsinnliche an den Wörtern ist ihr Sinn, die Bedeutung. Man spricht daher von sinnverleihenden Akten, die den Wortlaut mit Sinn ausstatten. Die Wörter sind dann entweder mit Sinn gefüllt oder bedeutungsvoller. Die Wörter sind wie Eimer und Fässer, aus denen man den Sinn schöpfen kann.

Im wissenschaftlich angelegten Wörterbuch sind diese Sinnbehälter alphabetisch verzeichnet und jeweils nach ihren zwei Bestandteilen, nach der Lautgestalt und nach dem Sinngehalt gebucht und beschrieben. Wenn wir eigens auf das Sagen des Wortes achten, dann halten wir uns an das Wörterbuch. So sieht es zunächst aus. Dieses »zunächst« bestimmt sogar im voraus und im ganzen die übliche Art und Weise, wie man sich das Achten auf das Wort vorstellt. Auf diese Vorstellung gestützt, beurteilt man dann auch das Verfahren eines Denkens, das auf das Wort achtet. Man urteilt über dieses Verfahren bald zustimmend, bald ablehnend, aber mit Vorbehalten. Wie immer diese Urteile ausfallen mögen, sie hängen alle in der Luft, solange keine Klarheit darüber herrscht, worauf sie sich stützen. Sie stützen sich nämlich auf jenes »zunächst«, für das die Wörter nicht nur vorläufig, sondern überhaupt als Wörter und das heißt in Wahrheit wie Fässer und Eimer erscheinen. Wie steht es mit diesem vielberufenen »zunächst«?

Was uns zunächst begegnet, ist nie das Nahe, sondern immer nur das Gewöhnliche. Ihm eignet die unheimliche Macht, daß es uns des Wohnens im Wesenhaften entwöhnt, oft so entschieden, daß es uns nie in das Wohnen gelangen läßt.

Wenn wir unmittelbar Gesprochenes unmittelbar hören, dann hören wir weder zunächst Worte als Wörter, noch gar die Wörter als bloßen Schall. Damit wir den reinen Schall eines bloßen Lautes hören, müssen wir uns zuvor erst aus allem Verstehen und Nichtverstehen des Gesprochenen herausnehmen. Wir müssen von all dem absehen, abstrahieren, um lediglich den bloßen Lautschall aus dem Gesprochenen heraus- und von ihm abzuziehen, damit wir dieses Abgezogene

für sich akustisch ins Ohr bekommen. Der Schall, den man im Auffassungsfeld jenes vermeintlichen »zunächst« für das unmittelbar Gegebene hält, ist ein abstrahiertes Gebilde, das beim Hören des Gesprochenen weder je für sich, noch je zunächst vernommen wird.

Das vermeintlich rein Sinnliche des Wortlautes ist, als bloßer Schall vorgestellt, das Abstrakte. Der bloße Lautschall ist niemals das unmittelbar im Wortlaut Gegebene. Der Schall wird jeweils erst durch eine Vermittlung, durch jenes beinahe unnatürliche Absehen herausgegriffen. Selbst dort, wo wir das Gesprochene einer Sprache hören, die uns völlig fremd ist, hören wir niemals bloße Laute als nur sinnlich gegebene Schälle, sondern wir hören unverständliche Worte. Doch zwischen dem unverständlichen Wort und dem akustisch abstrakt erfaßten bloßen Schall liegt ein Abgrund der Wesensverschiedenheit.

Zunächst sind uns aber beim Hören von Gesprochenem auch nie bloße Wörter gegeben. Hörend halten wir uns im Spielraum des Gesprochenen auf, worin die Stimme des Gesagten lautlos klingt. Aus diesem Spielraum, dessen Wesen wir kaum erblickt, geschweige denn schon bedacht haben, öffnen sich die im Gesprochenen sprechenden und eigens gar nicht hervortretenden Worte.

Die Worte sind keine Wörter und als diese dergleichen wie Eimer und Fässer, aus denen wir einen vorhandenen Inhalt schöpfen. Die Worte sind Brunnen, denen das Sagen nachgräbt, Brunnen, die je und je neu zu finden und zu graben sind, leicht verschüttbar, aber bisweilen auch unversehens quillend. Ohne den immerfort erneuten Gang zu den Brunnen bleiben die Eimer und Fässer leer, oder ihr Inhalt bleibt abgestanden.

Auf das Sagen der Worte achten, ist im Wesen anderes, als es zunächst den Anschein hat, nämlich den Anschein einer bloßen Beschäftigung mit Wörtern. Auf das Sagen der Worte achten, ist für uns Heutige darum noch besonders schwierig, weil wir uns nur schwer aus jenem »zunächst« des Gewöhnlichen lösen und, wenn es einmal geglückt ist, zu leicht wieder dahin zurückfallen.

So wird denn auch diese Zwischenbemerkung über das Wort und die Wörter nicht verhindern können, daß wir die Frage: »Was heißt Denken?« im Sinne von »Was ist mit dem Wort 'Denken' benannt?« zunächst äußerlich auffassen. Der Versuch, auf das Sagen des Zeitwortes »denken« zu achten, wird uns vorkommen wie das leerlaufende Zergliedern von herausgegriffenen Wörtern, deren Bedeutung an keinen handgreiflichen Sachbereich gebunden ist. Daß dieser hartnäckige Anschein nicht weichen will, hat Gründe, die wir beachten müssen,

weil sie wesensmäßiger Art sind, insofern sie jede Erläuterung und Erörterung der Sprache angehen.

Fragen wir nach dem, was das Wort »Denken« benennt, dann müssen wir offensichtlich in die Geschichte des Wortes »Denken« zurückgehen. Um in den Spielraum des Gesprochenen zu gelangen, aus dem die Worte »Denken«, »Gedachtes«, »Gedanke« sprechen, müssen wir uns auf die Sprachgeschichte einlassen. Diese wird durch die historische Erforschung der Sprachen zugänglich.

Das Achten auf das Sagen der Worte soll jedoch der maß- und richtunggebende Schritt auf den Weg des Denkens sein, das unter dem Namen Philosophie bekannt ist. Läßt sich aber die Philosophie auf die Erklärung von Wörtern, d. h. auf historische Erkenntnisse gründen? Dies scheint noch unmöglicher zu sein als der Versuch, den Satz »2 mal 2 ist 4« durch eine Umfrage zu beweisen, die feststellt, daß die Menschen tatsächlich, soweit beobachtet, immer aussagen, 2 mal 2 sei 4.

Die Philosophie läßt sich weder auf die Historie, d. h. auf die Geschichtswissenschaft, noch überhaupt auf eine Wissenschaft gründen. Denn jede Wissenschaft ruht auf Voraussetzungen, die niemals wissenschaftlich begründbar sind, wohl dagegen philosophisch erweisbar. Alle Wissenschaften gründen in der Philosophie, aber nicht umgekehrt.

Gemäß dieser Überlegung bleibt es der Philosophie verwehrt, sich auf dem Wege der Erläuterung von Wortbedeutungen eine angebliche Grundlage zu verschaffen. Die Erläuterungen halten sich an die Sprachgeschichte. Sie verfahren historisch. Die Erkenntnisse der Historie sind wie jede Erkenntnis von Tatsachen nur bedingt, nicht unbedingt gewiß. Sie stehen alle in der Einschränkung, daß ihre Aussagen nur soweit gelten, als nicht neue Tatsachen bekannt werden, die eine Zurücknahme der vorigen Aussagen fordern. Die Philosophie ist jedoch die überhistorische Erkenntnis, die seit Descartes für ihre Sätze eine unbedingte Gewißheit beansprucht.

Bei dieser oft vorgebrachten und anscheinend einleuchtenden Überlegung schieben sich verschiedene Gedankengänge und deren Ebenen ineinander. Die Vorlesung kann davon absehen, das Gewirr zu entwirren, weil sie auf ihrem Wege, wengleich nur mittelbar, das Verhältnis zwischen der Philosophie und den Wissenschaften sichtbar werden läßt. (Übergang S. 153.)

Wir lassen bei unserem Versuch, auf das Sagen der Worte zu achten, das Verhältnis zur Sprachwissenschaft offen. Ihre jeweiligen Ergebnisse können in jedem Fall eine Gelegenheit sein, aus der wir einen Wink empfangen. Dies bedeutet jedoch keineswegs, daß die Ergebnisse der Sprachwissenschaft, für sich als Urteile einer Wissenschaft genommen, den tragenden Grund für unseren Weg bilden müßten. Was die Sprachwissenschaft aussagt, muß ihr erst geschichtlich gegeben sein und zwar auf einem vorwissenschaftlichen Weg zur Sprachgeschichte. Erst dort und nur dort, wo Geschichte schon gegeben ist, kann ihr Gegebenes zu einem Gegenstand der Historie werden, worin das Gegebene immer noch von sich her bleibt, was es ist. Daraus entnehmen wir die Winke.

Um einen Wink zu vernehmen, müssen wir bereits in den Bereich vor- und hineinhören, aus dem er kommt. Einen Wink zu empfangen, ist schwer und selten; um so seltener, je mehr wir wissen, um so schwerer, je mehr wir nur wissen wollen. Es gibt aber auch Vorboten der Winke. Auf ihre Weisungen sprechen wir eher und leichter an, weil wir sie ein Wegstück weit selbst mit vorbereiten können.

Was ist mit den Worten »Denken«, »Gedachtes«, »Gedanke« genannt? In welchem Spielraum des Gesprochenen weisen sie? Gedachtes – wo ist es, wo bleibt es? Es braucht das Gedächtnis. Zum Gedachten und seinen Gedanken, zum »Gedanc« gehört der Dank. Doch vielleicht sind diese Anklänge des Wortes »Denken« an Gedächtnis und Dank nur äußerlich und künstlich ausgedacht. Dadurch kommt noch keineswegs zum Vorschein, was mit dem Wort »Denken« genannt wird.

Ist das Denken ein Danken? Was meint hier Danken? Oder beruht der Dank im Denken? Was meint hier Denken? Ist das Gedächtnis nur ein Behälter für das Gedachte des Denkens, oder beruht das Denken selber im Gedächtnis? Wie verhält sich der Dank zum Gedächtnis? Indem wir so fragen, bewegen wir uns im Spielraum des Gesprochenen, das mit dem Zeitwort »denken« anspricht. Aber wir lassen alle Bezüge zwischen den genannten Worten »Denken«, »Gedachtes«, »Gedanke«, »Dank«, »Gedächtnis« offen und fragen jetzt bei der Geschichte der Worte an. Sie gibt uns eine Weisung, mag auch die historische Darstellung dieser Geschichte noch unvollständig sein und vermutlich immer bleiben.

Wir vernehmen den Hinweis, daß im Gesprochenen der genannten Worte das maßgebend und ursprünglich sagende Wort lautet: der

»Gedanc«. Aber es meint nicht das, was zuguterletzt noch als geläufige Bedeutung im heutigen Gebrauch des Wortes »Gedanke« übriggeblieben ist. Ein Gedanke meint gewöhnlich: eine Idee, eine Vorstellung, eine Meinung, einen Einfall. Das anfängliche Wort der »Gedanc« sagt: das gesammelte, alles versammelnde Gedenken. »Der Gedanc« sagt soviel wie das Gemüt, der muot, das Herz. Das Denken im Sinne des anfänglich sagenden Wortes »der Gedanc« ist fast noch ursprünglicher als jenes Denken des Herzens, das Pascal in späteren Jahrhunderten und bereits im Gegenzug gegen das mathematische Denken zurückzugewinnen versuchte.

Der Gedanke, im Sinne des logisch-rational Vorgestellten gemeint, erweist sich gegenüber dem anfänglichen Gedanc als eine Verengung und Verarmung des Wortes, wie sie größer kaum vorgestellt werden kann. Zu dieser Verkümmernng des Wortes hat die Schulphilosophie ihr Teil beigetragen, woraus zu entnehmen ist, daß die begrifflichen Definitionen der Wörter zwar technisch-wissenschaftlich nötig, aber für sich nicht geeignet sind, das Gedeihen der Sprache, wie man meint, zu schützen und gar zu fördern.

Aber das Wort »der Gedanc« meint nicht nur das, was wir Gemüt und Herz nennen und in seinem Wesen kaum ermessen. Im Gedanc beruhen und wesen das Gedächtnis sowohl wie der Dank. »Gedächtnis« bedeutet anfänglich durchaus nicht das Erinnerungsvermögen. Das Wort nennt das ganze Gemüt im Sinne der steten innigen Versammlung bei dem, was sich allem Sinnen wesenhaft zuspricht. Das Gedächtnis besagt ursprünglich soviel wie An-dacht: das unablässige, gesammelte Bleiben bei . . . und zwar nicht etwa nur beim Vergangenen, sondern in gleicher Weise beim Gegenwärtigen und dem, was kommen kann. Das Vergangene, das Gegenwärtige, das Kommende erscheinen in der Einheit eines je eigenen An-wesens.

Insofern das Gedächtnis als die Sammlung des Gemüts, als die An-dacht, nicht ab-läßt von dem, worauf es gesammelt ist, waltet im Gedächtnis nicht nur der Zug des wesenhaften An-denkens an etwas, sondern in einem damit der Zug des nicht ab- und nicht loslassenden Behaltens. Aus dem Gedächtnis und innerhalb seiner schüttet dann die Seele den Schatz der Bilder aus, d. h. der Anblicke, von denen sie selbst erblickt ist. Erst von hier aus hebt sich innerhalb des weit und tief gefaßten Wesens des Gedächtnisses das Festhalten gegenüber dem Entgleiten ab, was die Lateiner durch memoria tenere benennen. Das Festhalten durch die memoria bezieht sich sowohl auf das Vergangene, als auch auf das Gegenwärtige und Künftige. Dem Festhalten macht vorwiegend das Vergangene zu schaffen, weil es ent-gangen ist und

in gewisser Weise nichts Haltbares mehr bietet. Deshalb beschränkt sich der Sinn von Behalten in der Folge auf das Vergangene, das vom Gedächtnis immer wieder hervorgeholt wird. Insofern jedoch dieser eingeschränkte Bezug ursprünglich *nicht* das einzige Wesen des Gedächtnisses ausmacht, kommt es, um das besondere Festhalten und Wieder-holen des Vergangenen zu nennen, zu der Wortprägung: Wiedergedächtnis.

Im anfänglichen Wort »der Gedanc« waltet das ursprüngliche Wesen des Gedächtnisses: die Versammlung des unablässigen Meinens alles dessen, was das Gemüt anwesen läßt. Meinen ist hier in der Bedeutung von minne verstanden: die ihrer selbst nicht mächtige und darum auch nicht notwendig erst eigens zu vollziehende Zuneigung des innersten Sinnens des Gemüts nach dem Wesenden.

Als das so verstandene Gedächtnis ist der Gedanc auch schon das, was das Wort »Dank« nennt. Im Dank gedenkt das Gemüt dessen, was es hat und ist. Also gedenkend und somit als das Gedächtnis denkt das Gemüt sich Jenem zu, dem es gehört. Es denkt sich als hörig, nicht im Sinne der bloßen Unterwerfung, sondern hörig aus der hörenden Andacht. Der ursprüngliche Dank ist das Sichverdanken. Erst in ihm und nur aus ihm erfolgt jenes Denken, das wir als Vergelten und Lohnen im guten und im bösen Sinne kennen. Für sich vollzogen, bleibt jedoch der Dank als Lohnen und Abgelten allzuleicht im Bezirk des bloß konventionellen Sichrevanchierens, wenn nicht gar des Geschäftes hängen.

Der versuchte Hinweis auf das Sagen der Worte »Denken«, »Gedanke«, »Gedächtnis«, »Dank« dürfte wenigstens ungefähr in den Spielraum des Gesprochenen zeigen, aus dessen Ungesprochenem jene Worte anfänglich sprechen. Sie bringen Sachverhalte zum Scheinen, deren Wesenseinheit wir noch nicht durchschauen. Vor allem bleibt eines dunkel. Wir können es auf die folgende Frage bringen:

Erfolgt die Kennzeichnung von Gedanc, Gedächtnis und Dank und zwar nicht nur in den Wörtern, sondern in der Sache vom Denken her, oder empfängt umgekehrt das Denken sein Wesen aus dem anfänglich genannten Gedanc als dem Gedächtnis und dem Dank?

Vielleicht ist diese Frage überhaupt unzureichend gestellt, so daß wir auf ihrer Bahn nicht zum Wesentlichen gelangen. Nur soviel ist deutlich: das, was die Worte Gedanc, Gedächtnis, Dank nennen, ist an Wesensgehalt unvergleichlich reicher als jenes Geläufige, das uns diese Wörter im gewöhnlichen Gebrauch noch bedeuten. Bei dieser Feststellung könnten wir es bewenden lassen. Allein wir gehen nicht nur jetzt über sie hinaus, sondern das Achten auf das Sagen dieser

Worte hat uns im Vorhinein dafür bereitgehalten, aus ihrem Gesprochenen eine Weisung zu empfangen, die uns der Sache, die in diesen Worten zur Sprache kommt, näher bringt.

Wir nehmen die Weisung aus den anfänglich verstandenen Worten »Denken«, »Gedanc«, »Gedächtnis«, »Dank« auf und versuchen eine freie Erörterung dessen, was uns das reicher sprechende Wort »Denken« sagt. Die Erörterung ist freier, nicht insofern sie ungebundener wird, sondern weil der Blick eine offene Aussicht in die genannten Wesensverhalte und an ihnen die Möglichkeit einer sachgemäßen Bindung gewinnt. Das sorgfältigere Achten auf das im Wort »Denken« Genannte bringt uns unmittelbar aus der ersten Frage in die maßgebende vierte.

Im Gedanc als dem ursprünglichen Gedächtnis waltet schon jenes Gedenken, das sein Gedachtes dem zu-Denkenden zu-denkt, der Dank. Wenn wir danken, danken wir für etwas. Wir danken dafür, indem wir uns bei dem bedanken, dem wir es zu verdanken haben. Was wir zu verdanken haben, dies haben wir nicht aus uns. Es ist uns gegeben. Der Gaben empfangen wir viele und von mancherlei Art. Die höchste und eigentlich währende Gabe an uns bleibt jedoch unser Wesen, mit dem wir so begabt sind, daß wir aus dieser Gabe erst die sind, die wir sind. Darum haben wir diese Mitgift am ehesten und unablässig zu verdanken.

Was jedoch im Sinne dieser Mitgift an uns vergeben ist, ist das Denken. Als Denken ist es dem zugetraut, was es zu denken gibt. Was von sich aus je und je zu denken gibt, ist das Bedenklichste. In ihm beruht die eigentliche Mitgift unseres Wesens, die wir zu verdanken haben.

Wie könnten wir aber diese Mitgift, das Bedenklichste zu denken, gemäßer verdanken als dadurch, daß wir das Bedenklichste bedenken? So wäre denn der höchste Dank vermutlich das Denken? Und der tiefste Undank die Gedankenlosigkeit? So besteht denn der eigentliche Dank niemals darin, daß wir selber erst mit einer Gabe ankommen und Gabe mit Gabe nur vergelten. Der reine Dank ist vielmehr dies, daß wir einfach denken, nämlich das, was es eigentlich und einzig zu denken gibt.

Aller Dank gehört zuerst und zuletzt in den Wesensbereich des Denkens. Dieses aber denkt das zu-Denkende demjenigen zu und an, was in sich, von sich her, bedacht sein möchte und somit von Hause aus das An-denken verlangt. Insofern wir das Bedenklichste denken, danken wir *eigentlich*. Insofern wir denkend auf das Bedenklichste gesammelt sind, wohnen wir in dem, was alles An-denken versammelt.

Wir nennen die Versammlung des Andenkens an das zu-Denkende das Gedächtnis.

Dieses Wort verstehen wir jetzt nicht mehr im gewöhnlichen Sinne. Wir folgen der Weisung des alten Wortes. Wir nehmen es keineswegs nur historisch auf. Wir beachten das in ihm Genannte und sein Ungesprochenes im gleichzeitigen Hinblick auf alles, was inzwischen über das Denken als Dank und Andenken gesagt wurde. (Übergang S. 157.)

IV

Gedächtnis bedeutet anfänglich das Gemüt und die An-dacht. Aber diese Worte sprechen hier so weit und so wesentlich als nur immer möglich. »Gemüt« meint nicht nur, modern gesprochen, die Gefühlsseite des menschlichen Bewußtseins, sondern das Wesende des ganzen Menschenwesens. Dies wird im Lateinischen durch animus im Unterschied zu anima benannt.

Anima meint innerhalb dieser Unterscheidung den Bestimmungsgrund jedes Lebewesens, unter anderem auch den des Menschen. Man kann den Menschen als Lebewesen vorstellen. Man stellt ihn seit langem so vor. Man stellt den so vorgestellten Menschen dann in die Reihe von Pflanze und Tier, gleichviel ob man in dieser Reihe eine Entwicklung annimmt oder ob man die Gattungen der Lebewesen anders gegeneinander absetzt. Auch dann, wenn der Mensch als das vernünftige Lebewesen ausgezeichnet wird, erscheint er immer noch so, daß sein Charakter als Lebewesen der maßgebende bleibt, mag auch das Biologische im Sinne des Animalischen und Vegetativen dem Vernunft- und Personcharakter des Menschen untergeordnet bleiben, der sein Geistesleben bestimmt. Alle Anthropologie bleibt von der Vorstellung des Menschen als Lebewesen geleitet. Die philosophische sowohl wie die wissenschaftliche Anthropologie geht in der Bestimmung des Menschen gerade *nicht* vom Wesen des Menschen aus.

Um den Menschen als Menschenwesen, nicht als Lebewesen zu denken, müssen wir allem zuvor darauf achten, daß der Mensch jenes Wesen ist, das west, indem es in das zeigt, was ist, in welchem Zeigen das Seiende als solches erscheint. Das, was ist, erschöpft sich aber nicht im je gerade Wirklichen und Faktischen. Zu dem, was ist, d. h. zu dem, was vom Sein her bestimmt bleibt, gehört ebenso, wenn nicht vorwiegender das, was sein kann, was sein muß, was gewesen – ist. Der Mensch ist dasjenige Wesen, das ist, insofern es in das »Sein«

zeigt und deshalb selber nur sein kann, insofern es sich überall schon zum Seienden verhält.

In gewisser Weise konnte man diesen Wesenszug am Menschen nie gänzlich übersehen. Wir werden alsbald hören, wo und wie die Philosophie diesen Zug im Menschenwesen untergebracht hat. Allein es bleibt ein entscheidender Unterschied, ob man diesen Zug am Lebewesen Mensch als eine zum Lebewesen hinzukommende Auszeichnung mitbeachtet oder ob man den Bezug zu dem, was ist, *als* den Grundzug des Menschenwesens des Menschen in den *maßgebenden* Ansatz bringt. Dies geschieht weder dort, wo der Bestimmungsgrund des Menschenwesens als *anima*, noch dort, wo er als *animus* vorgestellt wird. *Animus* meint zwar jenes Sinnen und Trachten des Menschenwesens, das überall von dem her, was ist, bestimmt und das heißt gestimmt bleibt. Das lateinische Wort *animus* läßt sich auch durch unser deutsches Wort »Seele« übersetzen. »Seele« meint in diesem Falle nicht das Lebensprinzip, sondern das Wesende des Geistes, den Geist des Geistes, das Seelenfünkeln des Meisters Eckehart. Die so gemeinte Seele ist im Gedicht Mörikes angesprochen: »Denk es, o Seele«. Unter den heutigen Dichtern gebraucht G. Trakl gern das Wort »Seele« in einem hohen Sinne. Die dritte Strophe des Gedichtes »Das Gewitter« beginnt:

»O Schmerz, du flammendes Anschauen
der großen Seele!«

Was das lateinische Wort *animus* meint, ist im anfänglichen Wort Gedächtnis und Gedanc voller genannt. Doch hier ist zugleich die Stelle unseres Weges, von der aus wir zu einem noch wesentlicheren Schritt ansetzen. Er führt in jenen Bereich, wo sich uns das Wesen des Gedächtnisses anfänglicher zeigt, nicht nur dem Wort nach, sondern in der Sache. Wir behaupten keineswegs, das jetzt zu denkende Wesen des Gedächtnisses sei im anfänglichen Wort genannt. Wir nehmen die anfängliche Bedeutung des alten Wortes als einen Wink. Der ihm folgende Hinweis bleibt ein tastender Versuch, den Grund für das Wesen des Gedächtnisses sichtbar zu machen. Der Versuch hat einen Anhalt an dem, was im Beginn des abendländischen Denkens erscheint und seither nie ganz aus dem Gesichtskreis dieses Denkens entschwindet.

Wohin weist es, was wir als das Wesen des Gedächtnisses erläuterten? Zunächst sieht es im Umkreis dessen, was das anfängliche Wort »Gedächtnis« nennt, noch so aus, als gehöre das Gedächtnis ausschließlich, im Sinne von Gemüt und Herz, zur Wesensausstattung

des Menschen. Man hält es darum für etwas im besonderen Sinne Menschliches. Das ist es auch; aber nicht nur und nicht einmal in erster Linie.

Das Gedächtnis bestimmten wir als die Versammlung des Andenkens. Wenn wir diese Bestimmung bedenken, bleiben wir schon nicht mehr bei ihr und vor ihr nur stehen. Wir folgen dem, wohin sie uns weist. Die Versammlung des Andenkens gründet nicht in einem Vermögen des Menschen, gar in dem des Erinnerns und Behaltens. Alles Andenken an das Gedenkbare wohnt selber bereits in jener Versammlung, durch die im voraus alles geborgen und verborgen ist, was zu bedenken bleibt.

Das Bergende und Verbergende hat sein Wesen im Be-wahren, im Ver-wahren, eigentlich im Wahrenden. Die Wahr, das Wahrende, bedeutet anfänglich die Hut, das Hütende.

Das Gedächtnis im Sinne des menschlichen Andenkens wohnt in dem, was alles, das zu denken gibt, verwahrt. Wir nennen es die Ver-wahrnis. Sie verbirgt und birgt das, was uns zu denken gibt. Die Ver-wahrnis allein *gibt* das zu-Bedenkende, das Bedenklichste, *als Gabe* frei. Die Ver-wahrnis ist jedoch nichts neben und außer dem Bedenklichsten. Sie ist dieses selber, ist seine Weise, aus der es und in der es gibt, nämlich sich, das selbst je und je zu denken gibt. Das Gedächtnis beruht als das menschliche Andenken an das zu-Bedenkende in der Ver-wahrnis des Bedenklichsten. Sie ist der Wesensgrund des Gedächtnisses.

Unser Vorstellen bleibt zu früh und zu ausschließlich bei einem zunächst Gegebenen stehen, wenn es das Gedächtnis nur als eine Fähigkeit des Behaltens zu erklären sucht. Das Gedächtnis gehört nicht bloß zum Denkvermögen, worin es stattfindet, sondern alles Denken und jedes Erscheinen des zu-Denkenden finden das Offene, in das sie an- und zusammenkommen, nur dort, wo die Ver-wahrnis des Bedenklichsten sich ereignet. Der Mensch *be-wohnt* nur die Ver-wahrnis dessen, was ihm zu denken gibt. Der Mensch erzeugt die Ver-wahrnis nicht.

Nur das Verwahrende kann bewahren – nämlich das zu-Bedenkende. Das Verwahrende bewahrt, indem es birgt und zugleich vor Gefahr schützt. Wovor bewahrt die Ver-wahrnis des zu-Bedenkenden? Vor der Vergessenheit. Allein das Verwahrende *muß* nicht in dieser Weise bewahren. Es kann die Vergessenheit des Bedenklichsten zulassen. Wodurch ist uns dies bezeugt? Dadurch, daß das Bedenklichste, das, was einsther und einsthin zu denken gibt, anfänglich in die Vergessenheit zurückgenommen bleibt.

Die Frage erhebt sich, wie wir dann überhaupt das Geringste vom Bedenklichsten wissen können. Aber noch dringender ist die Frage, worin das Wesen der Vergangenheit und des Vergessens beruhe. Wir sind geneigt, weil daran gewöhnt, im Vergessen nur das Nichtbehalten und in diesem einen Mangel zu sehen. Wenn das Bedenklichste in der Vergessenheit bleibt, kommt es nicht zum Vorschein. Es geschieht ihm ein Abbruch. So scheint es wenigstens.

In der Tat beginnt die Geschichte des abendländischen Denkens nicht damit, daß es das Bedenklichste denkt, sondern es in der Vergessenheit läßt. Also beginnt das abendländische Denken mit einem Versäumnis, wenn nicht gar mit einem Versagen. So scheint es, solange wir in der Vergessenheit lediglich einen Ausfall und somit etwas Negatives sehen. Überdies finden wir hier nicht auf den Weg, wenn wir eine wesentliche Unterscheidung übergehen. Der Beginn des abendländischen Denkens ist nicht das gleiche wie der Anfang. Wohl aber ist er die Verhüllung des Anfangs und sogar eine unumgängliche. Wenn es sich so verhält, dann zeigt sich die Vergessenheit in einem anderen Licht. Der Anfang verbirgt sich im Beginn.

Doch all dies, was jetzt nur vordeutend über das Wesen des Gedächtnisses und seinen Bezug zur Verwahrnis des Bedenklichsten, was über Verwahrnis und Vergessenheit, was über Beginn und Anfang angemerkt werden mußte, klingt uns befremdlich, weil wir kaum erst in die Nähe der Sachen und Sachverhalte gelangt sind, aus denen das Gesagte spricht.

Doch bedarf es nur noch weniger Schritte auf dem Weg unserer Frage, um gewahr zu werden, daß in dem Gesagten Sachverhalte zur Sprache kommen, die uns lediglich ihrer Einfachheit wegen schwer zugänglich bleiben. Im Grunde bedarf es hier nicht erst eines besonderen Zugangs, weil das zu-Bedenkende uns trotz allem irgendwie genahnt ist. Nur bleibt es durch die uns lange schon angewöhnten Vormeinungen verstellt, die darum so hartnäckig sind, weil sie ihre eigene Wahrheit haben.

Wir versuchten die Frage »Was heißt Denken?« hinsichtlich ihrer zuerst angeführten Weise zu erläutern. Was bedeutet das Wort »Denken«? Es spricht jetzt aus dem Wesenszusammenhang, der mit den Worten Gedanc, Andenken, Dank, Gedächtnis genannt wird.

Aber die hier genannten Sachverhalte sprechen uns nicht unmittelbar an. Sie bleiben im Ungesprochenen und fast Vergessenen. Die Erläuterung der ersten Frage stellt sich uns immer noch so dar, als seien wir durch sie lediglich an altes, aber vergessenes Sprachgut erinnert worden. Können wir das Wort dadurch jemals noch ins Sprechen

nach der »Logik« vorbringe. Die heute hier Anwesenden können allerdings nicht wissen, daß sich seit der Vorlesung »Logik« im Sommer 1934 hinter diesem Titel »Logik« »die Verwandlung der Logik in die Frage nach dem *Wesen* der Sprache« verbirgt, welche Frage etwas anderes ist als Sprachphilosophie.

So können denn die Sachverhalte, die wir in den folgenden Stunden erörtern, nie eindringlich und oft genug der Besinnung empfohlen werden. Ob wir uns auf diese Besinnung einlassen, indem jeder an seinem Teil ihren Weg weiter bahnt, oder ob wir uns über sie als vermeintlich Erledigtes hinwegsetzen, gehört einer Entscheidung an, der nur wenige ins Gesicht sehen mögen.

Der Name »Logik« ist die Abkürzung des vollständigen Titels, der griechisch lautet: ἐπιστήμη λογική, das Verstehen, das den λόγος betrifft. Λόγος ist das Hauptwort für das Zeitwort λέγειν. Die Logik versteht das λέγειν im Sinne von λέγειν τι κατὰ τινος, über etwas her etwas sagen. Das, worüber her das Sagen kommt, ist in solchem Falle das, was darunter liegt. Das darunter Liegende heißt griechisch ὑποκείμενον, lateinisch subiectum. Das, worüber her das λέγειν etwas sagt, ist das Subjekt des Sagens; das darüber Gesagte ist das Prädikat. Der λόγος als λέγειν τι κατὰ τινος ist das Aussagen von etwas über etwas. Das Worüber liegt für jedes Sagen irgendwie vor. Es liegt ihm an. Es gehört zum Anliegenden im weitesten Sinne.

Die Logik nimmt als die Lehre vom λόγος das Denken als Aussagen von etwas über etwas. Der Grundzug des Denkens ist nach der Logik dieses Sprechen. Damit ein solches Sprechen überhaupt möglich ist, muß das, worüber etwas ausgesagt wird, das Subjekt, und das Ausgesagte, das Prädikat, im Sprechen vereinbar sein. Unvereinbares kann in der Aussage nicht in eins gesprochen werden: z. B. das Dreieck und das Lachen. Der Satz »das Dreieck lacht« läßt sich nicht sagen. Sagen gewiß, in der Weise des bloßen Aussprechens einer Wörterfolge. Dies geschah soeben. Aber der Satz läßt sich nicht eigentlich, nicht von seinem eigenen Gesagten her, sagen. Das mit »Dreieck« und »lacht« Genannte bringt etwas Widriges in die Beziehung beider. Die Wörter sprechen zwar, aber sie widersprechen sich. Sie machen so die Aussage unmöglich. Die Aussage muß, um möglich zu sein, im vorhinein den Widerspruch vermeiden. Darum gilt die Regel vom zu vermeidenden Widerspruch als ein Grundsatz des Aus-sagens. Nur weil das Denken als λόγος, als ein Sprechen bestimmt ist, kann der Satz vom Widerspruch jene Rolle als Denkregel spielen.

Man weiß dies alles schon lange, vielleicht schon zu lange, so daß wir uns über die Bestimmung des Denkens als λόγος keinen Gedanken

Fragen wir die Frage: »Was heißt Denken?« auf die an der zweiten Stelle angeführte Art, dann zeigt sich das Denken vom λόγος her bestimmt. Der Grundzug des Denkens legt sich im Aussagen fest.

Fragen wir die Frage: »Was heißt Denken?« auf die an der ersten Stelle angeführte Art, dann verweist uns das Wort »Denken« in den Wesensbereich von Gedächtnis, Andacht und Dank. In beiden Fragen erscheint das Denken aus einer verschiedenen Herkunft seines Wesens. Man ist versucht, diese Verschiedenheit kurzerhand aus dem Unterschied der sprachlichen Benennung zu erklären. Bei den Griechen lautet der Name für die Grundform des Denkens, für die Aussage: λόγος. Bei uns lautet der Name für das, was sich auch im λόγος verbirgt, nun einmal »Denken«. Sprachgeschichtlich hängt das Wort mit Gedanke, Gedächtnis und Dank zusammen. Allein diese Erklärung erklärt noch nichts, gesetzt, daß hier überhaupt ein Erklären etwas fruchtet. Die entscheidende Frage bleibt doch diese: weshalb ereignet sich für das griechische Denken und somit für das abendländische, im besonderen für das europäische Denken und damit für uns noch heute die Prägung seines Wesens von dem her, was griechisch λέγειν und λόγος heißt? Nur weil einmal das Geheiß in das Denken sich als λόγος ereignet hat, entwickelt sich heute die Logistik zur planetarischen Organisationsform alles Vorstellens.

Weshalb ereignet sich die Wesensbestimmung des Denkens nicht aus dem, was im Spielraum der Worte »Gedanc«, »Gedächtnis«, »Dank« zur Sprache kommt, zumal das, was diese Worte nennen, auch den Griechen in seiner Wesenstiefe nicht fremd war? Die Verschiedenheit der angedeuteten Wesensherkunft des Denkens haftet somit keineswegs an dem Unterschied der sprachlautlichen Bezeichnungen. Maßgebend für das, was auch für uns noch den Grundzug des Denkens ausmacht, nämlich das λέγειν des λόγος, die Aussage, das Urteil, ist vielmehr und einzig jenes Geheiß, wodurch das Denken in sein langher gewohntes Wesen geheißten worden ist und noch geheißten wird.

Sobald wir die zweite Frage stellen, was man nach der bisherigen Lehre unter Denken verstehe, sieht es zunächst so aus, als verlangten wir lediglich eine historische Auskunft darüber, welche Ansicht über das Wesen des Denkens zur Herrschaft kam und noch gilt. Fragen wir die zweite Frage jedoch als zweite, d. h. im einheitlichen Zusammenhang der vier genannten Weisen, dann fragen wir sie unausweichlich im Sinne der maßgebenden vierten. Sie lautet dann:

welches ist das Geheiß, das uns in das Denken im Sinne des aus-
sagenden λόγος gewiesen hat und noch weist?

Diese Frage ist keine historische mehr, wohl dagegen eine ge-
schichtliche. Aber auch geschichtlich nicht in dem Sinne, daß sie ein
Geschehen als Ablauf vorstellt, in dessen Verlauf mancherlei bewirkt
wurde, unter anderem dies, daß das Denken nach der Weise des λόγος
zur Geltung und in die Übung kam. Die Frage: »Welches Geheiß hat
die Weise des Denkens in das λέγειν des λόγος gewiesen?« ist eine ge-
schichtliche, vielleicht sogar *die* geschichtliche Frage, geschichtlich
allerdings im Sinne des Geschickhaften. Sie fragt nach dem, was un-
ser Wesen in die Weise des λόγος-mäßigen Denkens schickt, dahin an-
weist und darin verwendet und somit mancherlei Wendemöglich-
keiten vorzeichnet. So ist die Wesensbestimmung des Denkens bei
Platon nicht die gleiche wie bei Leibniz, aber die selbe. Beide gehören
in *einen* tragenden Wesensgrundzug zusammen, der auf verschiedene
Weise zum Vorschein kommt.

Das Geschickhafte der Schickung in solches Denken und somit
diese Schickung selbst gelangen jedoch niemals in unseren Gesichts-
kreis, solange wir die Geschichte im vorhinein nur als Geschehen und
dieses als Ablauf von Wirkungszusammenhängen vorstellen. Es ge-
nügt auch nicht, wenn wir das so vorgestellte Geschehen aufteilen in
solches, dessen Wirkungszusammenhänge durchsichtig und verständ-
lich sind, und in solches, das unverständlich und undurchsichtig bleibt,
solches, was man »Schicksal« zu nennen pflegt. Das Geheiß als Schik-
kung ist so wenig etwas Unverständliches und dem Denken Fremdes,
daß es vielmehr gerade das eigentlich zu-Denkende bleibt und als
dieses auf ein Denken wartet, das ihm entspricht.

Wir müssen uns schon, um der Frage, was nach der bisherigen
Lehre »Denken« heiße, gewachsen zu sein, darauf einlassen, die
Frage zu *fragen*. Darin liegt: wir müssen uns eigens in das Geheiß,
das uns heißt, nach der Weise des λόγος zu denken, schicken. Solange
wir nicht selbst von uns her uns aufmachen, d. h. solange wir nicht
selber uns dem Geheiß aufschließen und uns so fragend auf den Weg
zu ihm begeben, solange bleiben wir gegen das Geschick unseres
Wesens blind. Mit Blinden kann niemand über die Farben reden. Doch
böser als die Blindheit ist die Verblendung. Sie meint, sie sähe und
sähe auf die einzig mögliche Weise, während doch dieses ihr Meinen
ihr alle Sicht verstellt.

Das Geschick unseres geschickhaft-geschichtlichen abendländi-
schen Wesens zeigt sich aber darin, daß unser Weltaufenthalt im Den-
ken beruht, auch dort, wo dieser Aufenthalt durch den christlichen

Glauben bestimmt ist, der sich durch kein Denken begründen läßt und dessen auch nicht bedarf, insofern er Glaube ist.

Doch dieses, daß wir das Geschick unseres Wesens kaum sehen und somit auf das Geheiß, das uns in das λόγος-mäßige Denken geheißt hat, nicht achten, hat noch andere Herkunft. Deren Walten liegt nicht an uns. Allein darum sind wir dessen nicht enthoben, einzugestehen, daß unser Verstehen und Erklären, unser Wissen und Kennen, daß unser Denken gegenüber dem Geschick seines eigenen Wesens noch ganz geschicklos bleibt. Je umfassender sich unser Denken selber nur historisch-vergleichend und in *diesem* Sinne geschichtlich sieht, um so entschiedener verhärtet es sich im Geschicklosen, um so weniger gelangt es in den schlicht geschickhaften Bezug zu dem Geheiß, aus dem her das Denken in den Grundzug des λόγος gewiesen wurde.

Unser Zeitalter rast in einer fortgesetzt sich steigernden Sucht zum universalhistorischen Vorstellen der Geschichte als Geschehen umher. Die Raserei wird durch die leichte und schnelle Verfügung über die Quellen und Darstellungsmittel gereizt und genährt. Es klingt übertrieben, aber es ist so: das unausgesprochene Urbild der heute eingänglichen universalhistorischen Darstellung von allem und jedem ist die illustrierte Zeitung. Die mit den umfassendsten Mitteln arbeitende Universalhistorie meint, durch eine vergleichende Darstellung der mannigfaltigsten Kulturen vom alten China bis zu den Azteken in einen Bezug zur Weltgeschichte zu kommen. Aber diese Weltgeschichte ist nicht das Geschick von Welt, sondern der durch das universalhistorische Vorstellen gesetzte Gegenstand: das allseitig darzustellende Geschehen alles irgendwie erkundbaren menschlichen Leistens und Versagens.

Weltgeschichte ist jedoch das Geschick, daß eine Welt uns in den Anspruch nimmt. Diesen Anspruch des Welt-Geschickes hören wir niemals auf weltgeschichtlichen, d. h. hier stets universalhistorischen Rundfahrten, sondern nur so, daß wir auf das einfache Geheiß unseres Wesensgeschickes achten, um es zu bedenken. Der vorläufigste Versuch zu solchem Achten ist die Frage »Was heißt uns denken?« Wohl-gemerkt: die Frage.

Aber müssen wir nicht auch dann, wenn wir nach dem Geheiß zum λόγος-mäßigen Denken fragen, in die Frühzeit des abendländischen Denkens zurückgehen, um zu ermessen, welches Geheiß dieses Denken in seinen Beginn gewiesen hat? Diese Frage scheint auch nur eine historische und überdies eine äußerst gewagte zu sein. Wir wissen doch von dem frühen Denken der Griechen nur wenig und das wenige bruchstückhaft und die Bruchstücke in umstrittener Auslegung. Was

Einseitigkeit 164

öffentlich 165

Arendt BF455 .H42
Heidegger, Martin, 1889-197
Was heisst Denken?