

Πόλις und Sprache

Ivo De Gennaro, Mailand

François Fédiér zum siebzigsten Geburtstag

Θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὃ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν
κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ
γίγνεται· διαβολὴ δ' ἐν πάσι πολλή.

Platon, Politeia 500c

Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας [...] – „nicht auf mich sollt ihr hören, sondern auf das Wort der einzigen Versammlung [...].“ (Heraklit, B 50 DK). Das Fort- und Weiterweisen des gewohnten menschlichen Hörens – weg vom Sprechenden und hin auf das erste Denkwürdige – gehört in das Wesen der Philosophie als beginnliches Gespräch. Dieses Wesen ist selbst die anfängliche Weg-Weisung des Denkwürdigen im Wort. Eben weil es auf diesem Weg schlechthin um den Menschen geht – um jeden von uns als er selbst –, möchte das Ohr gern an dem, der das Gespräch beginnen lässt, haften bleiben. Philosophie verlangt aber das entschiedene Absehen des Menschen von sich und den gewohnten Verhältnissen – ein Absehen, das nicht auf anderes – Gott, Mensch oder Ding – hin-, sondern einzig dem Denkwürdigen entgegensieht, d. h. auf sein Ankommen gesammelt bleibt, um es in dessen eigenem Wort zu behalten.¹

Dass immer das von einem Einzelnen und einzigartig Erfahrene die Stiftung des Gemeinsamen ist, gehört in das älteste und doch mitunter schwer eingestandene Wissen der Menschen. Dabei lehrt jedes geglückte Gespräch: Alles Gesagte bleibt unverbindlich und unfrei, solange nicht einer sich unmittelbar von der Sache belangen lässt und, indem er nur dem Belang das Wort leihen muss, alle in die Möglichkeit der Mitsprache, d. h. zu sich selbst als Teilnehmer des Gesprächs befreit. Jetzt liegt alles daran, dass die Befreiten in der ihnen möglichen Weise Hand anlegen und helfen, dieses Selbe, das sich für jeden aus der Verbergung entgegenhält, in Maßen zu sagen und zu bewahren. Nichts liegt dabei an dem Ersten, sofern gerade seine Worte stiftend gewesen sind, alles dagegen an den Worten selbst, so in ihnen das Selbe und Klärungswürdige spricht. Eine Gemeinschaft der Einzelnen entsteht erst im gegenseitigen überlassenden Rufen in das Gestiftete, indem also der Erste als solcher und zugleich jeder sich selbst überlassen, gewissermaßen übersehen wird – was freilich verlangt, dass

¹ Entschieden: nicht als zuständiges Subjekt: sich loslassen ins Freie im Bezug einer andersher einholenden stillen Entschiedenheit: Abschied vom Subjekt. Philosophie immer geschichtlich.

jeder selbst in der für ihn verantwortbaren Weise des Handelns in die Verantwortung des Gestifteten tritt.

Das Folgende gibt äußerlich einen Hinweis zum Verhältnis von πόλις und Sprache bei Heraklit, Platon und Heidegger. Bereits die Formulierung des Auf-risses zeigt, dass es sich nicht um die historische Nachzeichnung einer Begriffs-entwicklung handeln kann, gleich als gäbe es so etwas wie πόλις und Sprache und deren Beziehung als einen durch die Epochen hindurch feststellbaren ideen-geschichtlichen Bestand. Die durch Heideggers Vorauszug ermöglichte Frage nach dem Verhältnis von πόλις und Sprache bewegt sich einen Schritt weit in ein geschichtliches Feld, das dadurch umrissen ist, dass die Griechen das Wort des Denkwürdigen gestiftet, aber nicht als Sprache gedacht haben, uns selbst aber der Name fehlt für jenes, was den Griechen aus der Gründung dieses Ge-dachten die πόλις ist.

I. Heraklit

ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου· κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκείει πᾶσι καὶ περιγίνεται. (B 114 DK)

Der Anfang des Denkens ist eine Not, das Ergehen eines Anspruchs, grie-chisch χρῆ. Das Wort hängt zusammen mit χάρις, Dank und Gunst. Χρή meint eine zugeneigte Freizügigkeit und Gunst, nicht aber diese Freizügigkeit selbst, sondern an dieser den Grundzug des Verlangens nach gemäßer Vernehmung. Solchem Verlangen und Belangen des Grundzugs entspricht ein Vernehmen-müssen. Müssen heißt: folgen dem möglichen Zug der freigebenden Ergreifung des zugemessenen Maßes, heißt: freigeben ein Maß. Darin liegt: müssen ist ein-willigen in das eigentliche Können als Ermessung des Zugemessenen. Das Ver-nehmen geschieht im Leihen einer aus der Gunst selbst erwachsenden Gedic-genheit, in der das Freizügige seiner Neigung gemäß frei ziehen kann. Χρή sagt: Es muss ein Vernehmen sein, weil es der Neigung der Gunst entspricht, in ge-diegener Vernommenheit sich frei zu ergehen. Das Übernehmen und Verneh-men, das der Gunst – gemeint ist die Gunst der Entbergung – in einer ihrer Nei-gung gemäßen Umfassung und Gestaltung² das nötige Maß angediegen sein lässt, heißt griechisch νοεῖν und λέγειν. Das λέγειν, das sammelnde Ermessen, geschieht deshalb immer ξὺν νόῳ: mit dem und durch den νοῦς.

Im Aufbrechen der ursprünglichen Geneigtheit ist alles aus der gewöhnlichen Bahn gerückt und im Aufgebrochenen, d. h. zuerst im Aufbruch selbst neu ver-sammelt. Einer der Namen dieser Versammlung lautet: τὸ ξυνόν bzw. τὸ ξυνὸν πάντων. Es meint das Mitsammen der πάντα, also der ὄντα im Ganzen und im Einzelnen. Das Mitsammen, die verborgen alles durchglänzende Rückfügung ins

² Gestaltung: bildlos; zurückstellen in den Wortriss.

Selbe, erträgt und erhält alles Unverborgene als solches. Weil das ξυνόν dieses Erhalten des Unverborgenen ist, deshalb findet das ξὺν νόωι λέγειν, das fassende und gefasste Vernehmen, im ξυνόν selbst einen Anhalt. Dieser Anhalt ist aber nicht ein Stand oder eine Aufgestütztheit auf einem festen Untergrund. Sondern das Fassen gedeiht erst im Ziehen der Versammlung in die eigene Gediegenheit und Gefasstheit. Freizügig heißt: Das fügliche Ziehen des ξυνόν geht zurück, entzieht sich in das eigene Unerschöpfte des Aufbruchs und nimmt aus diesem Zurückgehen seinen großen Zug. Wir sagen für dieses zurückgehende Ziehen, das alles Seiende ins Anwesen durchlässt: das Durchziehen. Das für das Durchziehen aufgeschlossene Vernehmen, sofern es die eigene Gefasstheit und Stärke aus dem Ziehenlassen des ξυνόν nimmt und in der Unerschöpflichkeit dieses Ziehens sich behauptet, erfüllt den Sinn des griechischen Zeitworts ἰσχυρίζεσθαι.

Wer das ξὺν νόωι λέγειν vollbringt, entspricht der Not, ἰσχυρίζεσθαι τῷ ξυνῶι πάντων – aus dem alles versammelnden Durchzug eine erstarkende Aufgeschlossenheit zu finden im Halt der sich zusprechenden und in diesen Zuspruch beziehenden Gunst. Das Starke ist stark nur, indem und sofern es zugunsten der χάρις handelt, d. h. dieser das zugemessene Maß dankt. Woher und wie trifft die Not, die solches χάρις-bezogene νοεῖν und λέγειν auslöst? Die Griechen haben dafür einen Namen, der in unseren Sprachen keine bündige und fertige Entsprechung hat. Er lautet: ὁ θεός, ἡ θεά, τὸ θεῖον. Θεός ist der verbergungsstämmige Anblick, der das ξυνόν durch das Vorhandene hindurch aufbrechen und dieses verwandelt, als ein Gesicht der Verbergung in das Aufgebrochene hereinragen lässt. Im Anblick zeigt sich das zuvor nur vorhanden Gewesene im Zug einer jegliches zu ihm selbst unterscheidenden Helle und Zeit. Ein solcher Anblick, θεός, ist der heraklitische Blitz: ὁ κεραυνός. Der θεός stellt alles hinaus ins Anwesen durch das durchziehende ξυνόν und entbindet damit das Wesen des Menschen in die ursprüngliche Verpflichtung zum ξυνόν selbst. Denn um das Anwesende als solches aufgehen zu lassen, braucht das ξυνόν das Vernehmen des Menschen, griechisch χρᾶ. Der Mensch muss als solcher brauchbar sein, χρηστός, für das ξυνόν. Er muss im Anblick mit seinem νοῦς und λόγος sich ergreifen lassen von der frei ziehenden Not der Entbergung.

ἐνθα δ' ἐόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν. (B 63 DK)

Im Anblick ist der Mensch angehalten, dem ξυνόν im Aufbruch eine gediegene Gesammeltheit zu erwidern, darin der Durchzug frei ziehen und so in seinem Versammeln sich ergehen kann. Das ξὺν νόωι λέγειν erstarkt im Aufschluss des ξυνόν, d. h.: es nimmt in diesem Aufschluss, ihn aushaltend, einen Stand. Das Standnehmen im Aufschluss ist ein Aufstehen gegen den anhaltenden, nötigen, in die Entgegnung kommenden θεός, griechisch: ἐπανίστασθαι. Das Wogegen des Aufstehens ist ἐνθα, dort, nämlich im Anblick

selbst. Dieser nötigende Anblick ist ein gewinnendes Grüßen, χαίρειν (vgl. Parmenides, I 26 DK); das Aufstehen dagegen, das Stand nimmt und innesteht, d. h. unterwegs ist im ξυνόν, ist ein Hinnehmen und Verwahren des Grußes im Wort. Denn Grüßen heißt zuvor: lichten, aufbrechen lassen ins Wort. Das gewinnende Grüßen ist die belangende Mitte des Nötigens. Im Gruß ist der Mensch erweckt als derjenige, der für das Anwesende als solches den gewinnenden Anblick des ξυνόν erwidern und sagen muss. Χρή – das heißt: Gott und Mensch im Wort des ξυνόν.

Das Aufstehen gegen den θεός behält das ξυνόν πάντων in dessen eigenem Wort. In dieser Weise hält es den Wesensort des Menschen aus, bewahrt den Bezugsort alles menschlichen An- und Abwesens. Dieses ist immer ein Aufgehen in den und Stehen im Kampf, πόλεμος. Das aufstehende Aushalten steht derart gleichsam zwischen den Lebenden und den Toten, d. h. jetzt: im Zwischen der an- und abwesend in den Kampf Entschiedenen: ζῶντες καὶ νεκροί.³ Dieses Zwischen meint nicht einen Zustand des Halblebendig- bzw. Halbtotseins; sondern es ist der Ort, da am Denken das Sterbliche und das Unsterbliche aus dem Gesetz der Mitte sich in den Grenzen kreuzt und aus solcher Entgegnung sich ermisst. Die Aufstehenden durchwachen, inständig im ξυνόν, das Sterbenkönnen – den Tod als das bergsam weckende Zeichen des durchziehenden Entzugs. Als die Wachen im sterblichen Ort des ξυνόν sind sie die Wahrer der Ankunft der Gunst der Entbergung und somit die Wächter der Geschichte des Menschentums.

Das Wachen und Wahren der φύλακες steht auf in die Zuweisung des Einzigens, d. h. in den sich ins Seiende zeichnenden Anblick des ξυνόν. Zuweisen, im besonderen zuweisen zum Aufenthalt und zur Wohnung (ἡθος), heißt griechisch νέμειν. Das zum Aufenthalt Zugewiesene, das innerste Fügungsgesetz der Wohnung ist der νόμος. Die Zuweisung des Einzigens, des ἓν für die πάντα, im Anblick heißt deshalb θεῖος νόμος; der über den θεός kommende νόμος ist seinem Wesen gemäß selbst ἓν, in sich einzig.

Aus dem θεῖος νόμος, sagt Heraklit, erwachsen und wahren πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι, alles menschliche, von Menschen verfügte Gesetz. Das Gefüge der überlieferten Satzungen erneuert sich in Fug und Zeichen des den Aufenthalt durchherrschenden und ins Maß reißenden θεῖος νόμος. Dessen Verfügen (κρατεῖν) weist alles in seinen Ort und behält es im überlegenen Blick. Das Verb ἐξαρκεῖν, genügen, heißt hier: verhelfen ins offene Anwesen und darin bewahren, und zwar aus einem Übermaß des Hinreichens, welches das Spiel des füglichen In-Geltung-Kommens stets in der Hand behält. Dieses Genügen entspringt dem durchziehenden Überfluss der im Anblick sich weisenden Gunst, deren ständige Neigung es bleibt, sich in die eigene Überlegenheit zu entziehen.

³ Das Wort νεκρός bezeichnet im besonderen die (Leiber der) im Kampf Gefallenen.

Die ins Maß verspielte Überlegenheit ist das eigentlich Langsame des überreichen Verlangens, welches das ξυνόν durchzieht.

Der θεῖος νόμος als Spielraum des Gefüges der menschlichen νόμοι verleiht der πόλις das Maß und die Gediegenheit ihres Wesensbaus. Πόλις, heißt es in der *Parmenides-Vorlesung*, ist die „Ortschaft für den geschichtlichen Aufenthalt des griechischen Menschentums“ (GA 54, 133). Πόλις ist der Pol, „der Ort, um den sich alles Seiende wendet, so zwar, daß im Bereich dieses Ortes sich zeigt, welche Wendung und Bewandnis es mit dem Seienden hat“ (GA 54, 132 f.). Bewandnis heißt: Wesenheit, Wesen im erhellenden, in die gemessene Deutlichkeit zeitigenden Bezug. Der Wesensbau der πόλις weist Seiendes in verborgen gefügter Einheit des Maßes als so und so sich Zeigendes und Angehendes und Verwendbares und Vollbringbares – kurz: je in einer Möglichkeit zu und zeichnet derart die Bahnen und Hinsichten des Besorgens vor, in denen der Mensch das Dasein bestreitet. Weil das Ganze des sich zuweisenden Seienden als Wesensstätte des Menschen sich aus dem einzigen νόμος fügt, deshalb heißt es im Fragment B 44 DK, es sei Not (χρή), dass das Volk um den νόμος kämpfe genau so wie – und d. h.: weil wesensnotwendig, entschiedener noch als für die Mauer, welche die πόλις umschließt.

Es ist jetzt im Ansatz nachzuvollziehen, inwiefern Heraklit die Not, aus dem ξυνόν zu erstarken⁴, mit der Not, aus dem νόμος die Wesensbefugnis zu ziehen, ins Selbe setzen kann (ὅκωσπερ). Denn das ξυνόν ist nichts anderes als die Verstattung von und Versehung mit der Unverborgenheit in Maßen: Unverborgenheit kraft des Mitsammen als das im Zug der Entbergung versammelnde Zwischen. Indem sich aber die Vergleichbarkeit zeigt zwischen der Not der ξὺν νόωι λέγοντες und der Not der πόλις, bleibt zu beachten, dass sich in der Selbigkeit der Verglichenen ein Unterschied auftut, den Heraklit anzeigt im Komparativ πολὺ ἰσχυρότερος.

Πολὺ ἰσχυρότερος, weit entschiedener, ist hier die Anzeige für den Unterschied des ξυνόν und ἔν zum ἔν θεῖος νόμος, und deshalb auch für den Unterschied, in dem der ξὺν νόωι λέγων, also der Denkende, zur πόλις steht. Der ἔν θεῖος νόμος, der Blitz, ist, d. h. trägt und fügt das in den Aufbruch gesammelte Ganze des Seienden. Gesammelt ist das Entborgene aber eigentlich nicht im Blitz, sondern im Einen und Einigen, im ξυνόν. Dieses weist sich zu als die Wendungsmittle aller Bewandnis, indem es sich im Erscheinen des im Blitz verborgenen Anblicks des Seienden im Ganzen entzieht. Indem der Denker ἐπανάσταται, aufsteht gegen den Anblick, hört er in der Helle des gesammelten Seienden auf diesen Entzug und seine Not. Er ist der φύλαξ des Wesens der πόλις – der πολιτεία –, indem er standhält der Not, die als wesende, ursprünglich langsame Quelle von Entborgenheit das ξυνόν durchzieht.⁵ Als

⁴ Erstarken: wacker werden.

⁵ Πολιτεία und πόλις wie Ortschaft und Ort.

Wächter der πολιτεία, d. h. der Not des ξυνόν, ist er abgeschieden von der πόλις, weil entschieden in die unberührte Wesensmitte, die sich im Anblick des einzigen, heilsamen Gesetzes entzieht. Die Abgeschiedenheit des Denkers ist die Gehörigkeit in das πάντων κεχωρισμένον, den endlichen Zwischen-Raum für das Anwesende (B 108 DK). Das πάντων κεχωρισμένον – der Unterschied des unentschiedenen Seienden – ist als Durchzug die eigentliche χώρα, die freigeräumte Gegend für das Wesen der πόλις als Sphäre je entschiedenen Seins.

Das ξὺν νόωι λέγειν muss deshalb selbst den Grundzug der χώρα haben, d. h. ein χωρίζεσθαι sein. Χωρίζεσθαι bedeutet gewöhnlich: sich abtrennen oder scheiden von etwas. Hier aber ist es das Innestehen im Zwischen, in der χώρα als dem Selben (ὁμόν), woraus das Seiende – unberührt von der unberührten Mitte – in seine klare Geschiedenheit auseinandergeht. Das χωρίζεσθαι ist der Schritt zurück in die χώρα als Freigabe, als das Überkommenlassen der χώρα selbst: ἀναχώρησις.⁶ Das λέγειν, das, indem es den Blitz sagt, einzig dem ξυνόν, d. h. der χώρα der Entbergung gehört, nennt Heraklit ὁμολογεῖν. Ὅμολογεῖν ist ein Sagen, das einzig dem λέγειν der χώρα, dem Wort und seinem unterscheidenden Wesen – dem Wort des Unterschiedes geliehen ist. Dieses Wort des Unterschiedes ist der λόγος selbst. Im ὁμολογεῖν ist der Denker der abgeschiedene Wächter der λόγος-befugten πολιτεία. Seine Wächterschaft ist das ins Selbe entschiedene Sagen der Versammlung im Aufstehen gegen den gewinnenden Anblick der aufgebrochenen Gänze des Seienden selbst.

II. Platon

Das Verhältnis von πόλις und Sprache kehrt verwandelt wieder im sechsten Buch von Platons *Politeia*, das in das Höhlengleichnis (siebtes Buch) mündet. In der *Politeia* werden die Philosophen nicht nur als die obersten Wächter der πόλις und der νόμοι bestimmt, sondern auch als die ἡγέμονες und βασιλεῖς, als Führer und Könige. Indem sie, auf das ἀληθέστατον blickend, die θεῖα παραδείγματα, die Ideen als die im Vorbeigang (παρά) wartenden Anblicke des wahrhaft Seienden einholen und auf das Hiesige übertragen – εἰς ἀνθρώπων ἦθη τιθέναι –, sind sie imstande, den Grund der Gesetze hinsichtlich des Schönen, Guten und Gerechten zu legen bzw. das diesbezüglich Waltende in seinem Wesen zu wahren (σφάζειν, φυλάξαι).

Dass sich die Möglichkeit einer solchen Übertragung zeigt, ist für Heidegger das Zeichen des Übergreifens einer Gefahr, die zugleich mit dem Philosophieren – dem Sagen des gewärtigen, im Vorbeigang anblickenden Wesens des ὄν – entsteht. Es ist die Gefahr, dass der Ertrag, das ins Wort Gebrachte der ausgetragenen Not – die währende Seiendheit als ἰδέα – die Oberhand behält über die Not selbst und sich folglich als beziehbare, verfügbare Grund des Vorhandenen in Anschlag bringen lässt; so aber kommt das Mögliche selbst in den Machtbereich

⁶ Heraklit, A 1 DK.

der Verwirklichung aus dem Vorhandenen. In der Vorlesung *Grundfragen der Philosophie* (1937/38) heißt es dazu: „Die Philosophie selbst wird jetzt eine Veranstaltung unter anderen, sie wird einem Zweck unterstellt, der um so verfänglicher ist, je höher er gerückt bleibt – wie z. B. die παιδεία Platons [...] Selbst dieses, daß in Platons ‚Staat‘ die ‚Philosophen‘ zu den βασιλεῖς, den obersten Herrschern, bestimmt werden, ist schon eine wesentliche Herabsetzung der Philosophie. Indem das Fassen des Seienden, die Anerkenntnis seiner in seiner Unverborgenheit, sich zur τέχνη entfaltet, werden unvermeidlich und mehr und mehr die in solchem Fassen in den Blick gebrachten Anblicke des Seienden, die ‚Ideen‘, zu dem allein Maßgebenden.“ (GA 45, 180 f.)

„Allein“ maßgebend heißt hier: Auf dem durch das Seiende vorgezeichneten Weg vergisst die methodische Beherrschung des Fassens über das Fassen selbst und seinen verfolgten Erfolg die in das Fassensmüssen versetzende Not als das nicht nur erstlich, sondern einzig zu Vernehmende und zu Bestehende. (Das künftige Wesen der Philosophie: ohne Unterlass die Sorge um das zumeist Unterlassene: das Bauen am Ausweg, am Schritt zurück in das Quellenlassen der Quelle).

Das ἀληθέστατον, das schlechthin Unverborgene, auf das der Philosoph blickt, ist die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ: das Gute als das in sich ständige Zugeständnis gemessener Deutlichkeit, in die der Mensch in seinem Bauen und Wohnen hineinhandeln kann. Inwiefern ist das Zugeständnis ein ständiges? Ständigkeit hat hier den Sinn des Verweilens in der Gegenwart; diese wiederum meint das reine Entgegenwarten als das im Kommen wartende Verhältnis. Das Verweilen in der Gegenwart als solches Warten in der Zukunft heißt mit einem noch von Luther verwendeten und später aus dem Gebrauch gekommenen Zeitwort „beiten“ (engl. bide, abide); beiten heißt: verweilen im Kommen und also entgegenwarten als die Gegenwart selbst, oder – was dasselbe ist –: als das Mögliche. Die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ ist der in seiner Selbigkeit ständige, beitende Anblick des Ortes, der im Vorbeigang sich entzieht in die Darbietung des Unverborgenen als solchen. Das schlechthin Unverborgene ist die aus dem einzigen Beiten darbietende Erhaltung und Fügung alles Stehens im Unverborgenen, das Standhalten der Unverborgenheit selbst, u. zw. κατὰ λόγον (Pol. 500c5): in einem bedeutungshaft gelichteten Verhältnis, in dem schon das mögliche Mitbauen des Menschenwesens als λόγον ἔχον liegt.

Die so genannte Idee des Guten ist somit einerseits selbst ein Anblick, ἰδέα; zugleich ist sie das Wesende sämtlicher Ideen, sofern Idee besagt: das mögliche Standhalten der Helle, worin Seiendes als solches zu Stande kommt und sich hält. Das in seine Standhaftigkeit gegründete Unverborgene ist ὑπόθεσις, d. h. jenes, was zu vernehmen und zu setzen ist als das Wesensgesetz des Seienden, das dem Rückfall in die bloße Vorhandenheit oder verkehrte Entborgenheit wehrt, indem es in das selbst ungehaltene Quellen der Ideen zurückweist. Das heißt aber: Eine ὑπόθεσις kann als solche nur bestehen, sofern in ihr das ἀγαθόν

als die urvernommene ἀρχὴ ἀνυπόθετος, als rein in sich stehender Ausgang und Einbehalt herrscht. Dieser ἀρχὴ kommt eine einzige ἔξις zu, eine sich selbst haltende Haltung, aus der die ἀρχὴ das παρέχειν, das haltende Darreichen und Bieten der ἀλήθεια vermag.

Kraft der Zuständigkeit für das Ersehen der εἶδη aus der Inständigkeit in der ἀλήθεια ist der Philosoph Wahrer und Erhalter (σωτήρ) der πολιτεία. Er ist es, indem er einzig dem ἀγαθόν gehört und so jene χώρα besetzt, in der sich das mögliche Miteinander der πολῖται fügt: die ständige Wendungsmitte – der πόλος der πολιτεία – als das κοινόν der κοινωνία. Dieses Gehören geschieht als ein Ermessen des λόγος der εἶδη, d. h. der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Das Ermessen wiederum ist ein μιμεῖσθαι und ἀφομοιοῦσθαι: die dem verborgenen Maß sich anmessende, darin Übereinstimmung suchende und derart Maß nehmende Auslösung der ins Seiende gemäßigten Maßgabe des ἀγαθόν.⁷

Damit freilich die Wahrung wirklich, d. h. werkhafte anwesendes Geschichtsverhältnis wird und also die πόλις mit Fug und Recht ihren Wesensort erfüllt, muss, sagt Platon, durch eine Wendung ins Schickliche eine doppelte Notwendigkeit zum Tragen kommen: Dem Denker, dass er, ob er es wünscht oder nicht, sich genötigt sieht, die πόλις wirklich in die Sorge zu nehmen, d. h. die Möge⁸ und Wesenskraft ihrer Mitte einzurichten in die Werke menschlicher Bildung und Weisung; der πόλις, dass sie sich gewiesen findet in die Not, auf das ἀγαθόν zu hören, das sich aus der offenen χώρα zuspricht, somit in ihrem Tun und Teilen den daraus bestimmten Weisungen hörig ist und insofern für das wirkende, wirkend in den λόγος weisende Wort des Philosophen ein Gehör hat (κατήκοος γενέσθαι).

Ohne das aufschließende und fügende ἀγαθόν bleibt hingegen das waltende Recht ohne Fug, der νόμος ohne wahren Sinnbezug und somit alles Tun und Trachten der Menschen ohne Maß und Ziel und mögliche Vollendung. Platon sagt (Pol. 497c8-d1): Es muss immer „etwas“ in der πόλις sein, was den selben λόγος der πολιτεία festhält (ἔχει), auf den sich der Gesetzgeber bezieht –: Gesetzgebung kann nur aus solcher Festhaltung, als Übersetzung des darin Festgehaltenen Geschehen. Dieses Etwas in der πόλις ist die Philosophie selbst als χώρα, als freier Zwischenraum, der gleichsam unabhängig vom Menschen da ist. Das Besetzen dieser χώρα ist eine Zuständigkeit, ἐπιστήμη, durch den vernehmenden νοῦς und den setzenden und umgrenzenden λόγος. Demnach heißt λέγειν hier: Das in seinem logischen Grundzug vernommene εἶδος als das Bei-

⁷ Das Gesetz dieser Mimesis (Kunst) lautet: Während der Mime sich ganz einlässt in die Anmessung, geschieht das Nehmen des Maßes nur vom Maßgeblichen aus als das Sichlösen seiner Verbergung.

⁸ Aus dem Hauptwort Möge ist unser heutiges Wort möglich gebildet. Möge ist die ursprüngliche Wesens- und Zeugungskraft: die Herkunft des Wirklichen, welches seinerseits die ins Werk gebrachte, wirklich wesende Möglichkeit ist. Im Wesen des Wirklichen wartet, d. h. bleibt im Kommen das mögliche Verhältnis als das, worin das Wirkliche besteht.

tende des Unverborgenen in seiner aus ihm selbst und ohne untergreifenden Grund bestehenden Ständigkeit und Entbergungskraft im Unverborgenen setzen und behalten, griechisch σώζειν. Freilich ist der λόγος, der solches vermag, von allem Schweren das schwerste: τὸ χαλεπότατον.

Das Wort χαλεπόν, schwer, zieht sich durch das gesamte sechste Buch. Platon lässt keinen Zweifel daran, dass das schickliche Zusammenfallen der beiden Nöte in eine Not nur schwer zu Stande kommt: χαλεπὰ δὲ γενέσθαι, οὐ μέντοι ἀδύνατά γε (Pol. 502c6 f.): ein Geschehnis, schwer zwar, aber fürwahr immerhin nicht unmöglich. Wie, d. h. durch welchen λόγος ließe sich als unmöglich abtun, was als das schlechthin Mögliche, als das Wesensfähige und Wesenlassende aus der Befugnis der einen Gunst im Wesen der πόλις wartet und weil?⁹ Wendet sich das Wesensgesetz der πόλις in die Fügsamkeit zum Möglichen, wird der Sinn des πολιτεύειν das Hören auf das Mögliche selbst, dessen Erwirkung und Erfüllung. In dem Maße wie das οὐκ εμοῦ also bestimmend bleibt, wächst der Philosoph – das anwesende Gedeihenlassen der Weg-Weisung – über das Beschränkte, was er im Ungehörtbleiben des ἀγαθόν vermag, hinaus und gründet mit dem Eigenen auch das Eigentum der πόλις, τὰ κοινά, ins Wahre (Pol. 497a3 ff.). Dabei kommt ein Gesetz der ursprünglichen Ökonomie zum Tragen, wonach in einer dem Möglichen gehorsamen πόλις ein Einziger, dem Ganzen Zugewandter ausreicht, um allem und jedem die Wendung ins Eigentliche zu erhellen und vorzuzeichnen, die eben noch jeglicher Zuverlässigkeit und Gangbarkeit zu entbehren schien (Pol. 502b5 f.).

Die Gründung der πόλις ins Eigentum verlangt freilich zuvor, was οὐ πάνυ ῥόδιον (Pol. 501a3 ff.), nicht gar leicht ist, nämlich die πόλις selbst und die Gemüter der Menschen καθαροὶ ποιῆσαι, rein zu machen, zu läutern, d. h.: sie ins Freie zurück zu weisen, sie hinzuwenden und zu erinnern ins Wesensgesetz (den λόγος des ἀγαθόν), sodass sie offen sind für das Kommen der Not und in den Stand gesetzt, ihr zu entsprechen. Die in ihre Bestimmung aufgeschlossene und in der stimmenden Gewalt der (philosophischen) Muse (Pol. 499d4) gehaltene πόλις zeigt sich schließlich gegenüber allem Vorangehenden als ein θεῖον, darin jegliches in freier Deutlichkeit herausgehoben ist und gewahrt in die mögliche Vollendung.

In der unempfänglichen πόλις bleibt die Philosophie dagegen ein ξενικὸν σπέρμα, ein fremder Samen, der nicht befruchten, in die volle Geschichtlichkeit befreien kann. Die Unempfänglichkeit wird betrieben und gefördert von sol-

⁹ Möglichkeit ist das währende Warten der wahren Wesensfähigkeit; indem er das Mögliche vermag, sich daran hält und es ins Werk setzt, inständet der Mensch im wesentlichen Warten; in solchem Warten ist er zukünftig in der Wächterschaft (ein Sterblicher). Weil die Möglichkeit hier nichts mit der mehr oder weniger großen Wahrscheinlichkeit eines wirklichen Vorkommens zu tun hat, meint auch das Schwere der γένεσις nicht ein schwerliches, eher unwahrscheinliches Eintreten; sondern gemeint ist die in solcher γένεσις überwundene, gelichtete Schwere der Seinsvergessenheit, von der Platon im Schlussmythos der *Politeia* spricht.

chen, für die das Sein immer schon ausgemacht und dergestalt als Aufmachung des Vorhandenen einsetzbar ist: den Sophisten (Pol. 492b5 ff.). Diese sprechen dort, wo das Volk zu einer in Lärm gedrängten Masse vermenget, somit zu allem Hören und Gehorchen unvermögend ist. Die Weise ihres Sprechens ist derart, dass sie den Lärm des massenhaften Wortes noch überschreien und aus solcher überlärmenden Überschreitung heraus auf Gesagtes und Getanes mit Lob und Tadel einhämmern. Dabei schießen sie stets über das Ziel hinaus und befördern – unter dem Schein, etwas zu treffen – doch nur das schon Gewusste der Masse, das Hybride und die Vergessenheit von endlicher Deutung und Maß.¹⁰ Solches Sprechen ist nicht im eigentlichen Sinne logisch: Es scheidet nicht das Seiende vom Unseienden aus der Rückstellung in das Wort des Seins, sondern steht im Dienst der unbedingten Unterdrückung der πόλις in das Unwesen der Rede. Wer sich aber der Züchtigung durch solche Überredungskunst entzieht, wird erstens in dem, was er ist, ferner hinsichtlich dessen, was er zum Leben benötigt, schließlich in der Möglichkeit des Todes verstümmelt.

In einem solchen Zustand der πόλις, sagt Platon, kann Rettung nur geschehen durch eine μοῖρα θεοῦ. Bereits der Versuch, durch eigene Reden gegen die Reden der Massenzüchtigung anzugehen, ist eine πολλή ἄνοια, eine große Dummheit. Weshalb? Weil ohne Einklang von Not und Not der λόγος, der dem κοινόν entspricht, d. h. das οὐκ ἐμοῦ als Beginn des Gespräches, faktisch zur bloßen, echolosen Widerrede eines Einzelnen wird im Element des vorherrschenden Unwesens des Worts. Das Scheitern des οὐκ ἐμοῦ, der Entmachtung von Rede und Wort in der ungehörigen Wirklichkeit ist für den Wächter des πόλις nicht nur ein unschickliches πολιτεύειν, sondern lebensgefährlich. Angesichts des drohenden Verderbens ist der Philosoph deshalb gut beraten, sich der Ruhe des Eigenen zuzuwenden, d. h. dieses zu hüten wie einer, der zum Schutz vor den Unbilden des Winters einen bergenden Unterstand aufsucht.

Das Eigene der philosophischen φύσις ist die Gehörigkeit in die ἀλήθεια. Platon nennt im sechsten Buch die Wesenszüge dieser Gehörigkeit: Entschiedenheit zur ἀλήθεια und Abneigung gegen solches, was die ἀλήθεια verhehlen oder verstellen will; Größe des Denkens (μεγαλοπρέπεια) in der Treue zum Denkwürdigen und als Behaltenkönnen des Einigen; Freiheit und Mut; Milde und Fügsamkeit, u. a. m. Diese Züge sind nicht so genannte positive menschliche Eigenschaften, die etwa die Person des Denkers als Ausstattung mitbringt; vielmehr sind es Züge der philosophischen χώρα selbst, gezeichnet durch die Not der Unverborgenheit des Seienden als λόγος der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Es handelt sich um wesende, mit der ἀλήθεια mitgeschehende (συγγίγνεσθαι), vom ermessenden Menschen zu übernehmende Züge des Seins selbst, die der νοῦς vollbringen, in denen er sich halten, in die er sich fügen, aus denen er sich näh-

¹⁰ Masse: das Menschtum im ungelichteten Erdkreis, dort, wo die Lichtung eingebrochen ist.

ren muss. Dazu gehört, dass er (Pol. 486d11 ff.) ἔμμετρος sei und εὐχαρίς, also das der Neigung der χάρις gemäße Maß im Wort des Wahren erhalte. Nur durch solche Einlassung in das gehörige Maß ist der νοῦς εὐάγωγος, d. h. als er selbst eigentlich einweisbar, fügsam überführbar in das Aussehen des ὄντως ὄν, dessen Maß und Wahrheit er retten muss.

Ein Sorgetragen, das solches verlangt, sagt Glaukon, könnte selbst der Gott des Tadels, Μῶμος, nicht tadeln. Doch offenbar gibt es solche, die an Fähigkeit zum Tadeln dem Gott noch überlegen sind. Ungebührlich, von außen her unter großem Tanz eindringend in die Philosophie (Pol. 500b2 f.), tragen sie nur vorgeblich und dem Schein nach dasselbe aus wie die Philosophen und erklären sich doch gerade zuständig für die χώρα der Philosophie. Dabei verfahren sie so, dass sie, in ständiger Wegwendung vom Denkwürdigen, gerade die Aufmerksamkeit auf die Menschen – allen zuvor die tadelnswerten Philosophen – lenken und somit der Möglichkeit der Philosophie aufs entschiedenste zuwiderhandeln: καὶ ἀεὶ περὶ ἀνθρώπων τοὺς λόγους ποιούμενους, ἥκιστα φιλοσοφία πρέπον ποιῶντας (Pol. 500b5 f.). Auf diese Weise entsteht der Philosophie selbst die bei weitem größte und gewaltsamste Verleumdung (διαβολή; Pol. 489c9 ff.):¹¹ der Vorwurf der Schlechtigkeit und, im besten Fall, der (am feststellbaren, machtzuständlichen Erfolg abgelesenen) Unbrauchbarkeit für die πόλις. Letztere weist Platon auf als die Unfähigkeit der anderen, die eigentümliche Brauchbarkeit des Philosophen – das Gebrauchtsein durch das ἀγαθόν für dessen Zukunft – zu erkennen. Schlecht aber, d. h. gefährlich als ein Zerredder und Zerstörer des κοινόν, kann einer nur werden, wenn er abkommt von dem Weg, der die Philosophie selbst ist.

III. Heidegger

In der bereits angeführten *Parmenides-Vorlesung* umreißt Heidegger, was er die „verborgene Wesensgeschichte des Abendlandes“ nennt, durch die Nennung dreier Wesensorte des Seyns¹²: 1. „Sein und Wort“ – die als λόγος aufbrechende ἀλήθεια im alles entscheidenden Anfang, den das ὁμολογεῖν Heraklits zur Sprache bringt; 2. „Sein und Ratio“ – die Geschichte der Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen, die sich zunächst bei Platon und Aristoteles im λόγος als behaltende Aussage der in ihrem Grund erstrebten Seiendheit ins Wort bringt; schließlich und 3. „Sein und Zeit“, wo Zeit der „Vorname ist für das ursprünglichere Wesen der ἀλήθεια“ und damit zugleich der „Vorname für den Anfangsgrund des Wortes“ (GA 54, 113).

¹¹ Διαβολή ist das gewaltsame Durchziehen mit Worten, das auf die Möglichkeit des Betroffenen zielt, um diesen zu vernichten.

¹² Seyn: das Langsamste in der langen Zeit und also das am längsten Gesparte, das die am längsten Wartenden braucht.

Was im Titel *Sein und Zeit* angezeigt ist, fasst Heidegger als einen Schritt zurück.¹³ Um diesen Schritt kurz zu vergegenwärtigen, orientieren wir uns an der Weise des denkerischen Entwurfs, der die drei genannten Orte bestimmt. Der Entwurf, heißt es in den *Beiträgen zur Philosophie* (GA 65, 263. Abschnitt), ist stets Loswurf, nämlich 1. „vom Seienden, ohne daß dies als ein solches schon eröffnet wäre“, und 2. ins Freie als den des Menschenwesens gewärtigen Riss, aus dem sich das Seiende als ein solches bestimmt. Der Loswurf ist schließlich Rückkehr zum Seienden selbst. Das Seiende, ohne dass es als ein solches schon eröffnet wäre, ist das zunächst Vorhandene: der zustrebende zustehende Bestand, der den Menschen auf seine unvermittelte, umstandsbeherrschte Entdeckungszuständigkeit anspricht. Das Freie, der im dimensionierenden Entzug das entfernte Menschsein auszeichnende Riss, ist das Seyn – das Seyn mit dem Riss-y.

Der erste Loswurf, „Sein und Wort“, wirft in das *ξυνὸν πάντων* als *πάντων κεχωρισμένον*. Das *ὁμολογεῖν* überträgt ergänzend ins Ganze des Seienden das Zeichen der Not des Unterschiedes des Einen, einzig Versammelnden zu der darin versammelten Vielfalt: *ἐν πάντα*. Es ist ein Sich-Halten in der Schweben als das Offenhalten des Hin-und-Her zwischen Seiendem und Sein (*ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα* – Heraklit, B 51 DK). Das *ὁμολογεῖν* als dieses Sich-Halten ist ein Einrücken in den *λόγος* der *χώρα*, ein im Einklang Stehen mit ihm, das nicht mehr aus der *φύσις* ins Seiende zurückkehrt – und doch zurückkehrt im Ergänzenden, d. h. in die göttliche Kraft und Möge des Ganzen (*τὸ ἱερόν*).

Das Seiende selbst steht jetzt im Zeichen des Risses, der selbst kein seiender Anblick ist, sich aber im Anblick des *κεραυνός* aus seiner eigenen Gegend, *χώρα*, in königlicher Herrschaft bedeutet. Diese *χώρα*, die sich im Blitz entzieht, ist die als *φύσις* erfahrene Entbergung, *ἀλήθεια*. In ihrem Entflammen entzündet und verlöscht sie sich die Maße, in die das Menschenwesen, dem Entflammen übereignet, ins Verhältnis des Seienden gewiesen ist. Der Denker ist der Gezeichnete dieses Aufblitzens und Entflammens. Er steht nicht erstlich ein für das Bestehen der Maße, aus deren gesparter Befugnis als Quelle des Rechts sich die menschlichen Gesetze fügen, sondern entspricht dem Schickungsgesetz des Aufgehens und Verlöschens der Maße als dem maßgeblichen Wesensgesetz des *ξυνόν*. Seine Wächterschaft beruht in einer Wachheit und diese in einer einzigen Weise des Sprechens: das wachende *λέγειν* spricht nicht und spricht doch zurück in das Seiende selbst. Es spricht nicht zurück als das *ὁμολογεῖν*, das einbehalten bleibt im stiller schwingenden Einklang des *λόγος*; es spricht doch zurück als das entbergend-verbergende Zeigen, *σημαίνειν*, welches das Zeichen der *ἀλήθεια* in das Vorhandene hinein- und dadurch dieses als Unverborgenes in den *λόγος* zurückspricht.

¹³ Der Schritt: menschliches Längenmaß.

Der erste Loswurf in seiner griechischen Vollendung wirft in die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, das Ständige für das Erglänzen der *ἀλήθεια*, das durch einen *χωρισμός* geschieden bleibt von allem Vorkommen in der Unbeständigkeit. Der Loswurf ist das Durchfahren des bildlosen, rein eidetischen Elementes im erotischen Bezug der *ἀρχὴ ἀνυπόθετος*. Die im Höhlengleichnis verbildlichte Rückkehr zum Seienden steht im Zeichen des Behaltenmüssens des in einem einzigen Anblick aufblitzenden Maßes aller Maße. Die Not ist das Wahrenmüssen des übergründig beitenden Maßes im Wort. Im Licht der Rückkehr trägt das in einem Umkreis von Unverborgenheit eröffnete Seiende das helle Zeichen der Unbeständigkeit: es ist *μὴ ὄν*. Der Denker ist der Wächter der *πόλις* als der Ansagende des *θεῖον* – des einzigen Anblickes, der das Maß bereithält, darin das Seiende sich einig offen legt in seine Bewandtnis. Dieses Ansagen ist ein festigendes Umgrenzen und Behalten des Anblicks entlang des aufschließenden Rückgangs, der *ἀνάμνησις* in die *ἰδέα* selbst. Der ausdrücklich-dialektische Rückgang wiederholt den anfänglichen Loswurf längs einer verborgen im Ort des *ὄν* (des Zustehenden) verankerten Bahn (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*).

Die Rückkehr zum Seienden geschieht bei Heraklit als *ἀναχώρησις*, d. h. eigentlich als Unrückkehr in der homologisch gehaltenen Schwebe des Geschehens der Entbergung; sie geschieht bei Platon als Rückstieg aus der philosophischen *χώρα*, bei welcher der Absteigende den Ertrag des Auf- und Überstiegs, d. h. den *λόγος* der Beständigkeit anwesender Helle (*ἰδέα*) als Mitgift mitführt. Diese Rückkehr, sagt Heidegger, ist selbstvergessen. Inwiefern? Die Selbstvergessenheit der Rückkehr ist ein Vergessen des Loswurfs, und d. h. das Ungegründet-Lassen der loswerfenden Not. Dieses Vergessen, heißt es in den *Beiträgen*, „ist nur die Folge des Nichtbehaltens der Rückkehr. Dieses aber entspringt dem Sichnichthaltenkönnen im Abgründigen des Loswurfes. Dieses Sichnichthaltenkönnen aber ist nicht Schwäche, sondern Folge der Notwendigkeit, erst das Sein und das Seiende in die erste, selbst noch unfaßliche Unterscheidung zu bewahren. / Deshalb bleibt nur die Rückkehr: das Behalten der Seiendheit (*ἰδέα*), was ein Vergessen ist von dem, was sich ereignete.“ (GA 65, 453)

Damit ist bereits angedeutet, was den Loswurf auszeichnet, der unter dem Titel *Sein und Zeit* steht (– der selbe, unergründliche Anfang, aber anders): Das Nichtvergessen, d. h. das Behalten dessen, „was sich ereignete“. Dieser Loswurf versetzt in die Notwendigkeit, sich im Abgründigen des Loswurfs selbst, in der Not und ihrem Riss und in der milden Unberührtheit des Freien zu halten, und d. h.: kommen zu lassen und besetzt zu halten, was Sein und Seiendes erst in ihre Unterschiedenheit auseinandergehen lässt: die Lichtung von Welt-Vierung und Ding. Dieses rein durchziehende Kommen des Unterschiedes ist das mit einem *y*, dem *y* des Kommens geschriebene Seyn.

Welche Art der Rückkehr gehört zu diesem Loswurf? Nicht-Vergessen, Behalten des Loswurfs heißt: in ihm sich halten, seinen Austrag bestehen, heißt:

sich brauchen lassen vom langsamsten (in die ins Ding verspielte Vierung geborgenen) Ziehen des Abgrunds. Das bedeutet: Die Rückkehr zum Seienden, damit dieses als solches eröffnet sei, muss jetzt nicht nur von selbst, sondern frei und fernhell geschehen aus der Zurückgehaltenheit in den, aus der gehaltenen Nähe zum lichtenden Abgrund, aus diesem Ort. Derjenige, der, selbst zurückbleibend, den Abgrund den Dingen zugekehrt hält, ihn in diese sich sammeln lässt, bleibt inmitten der Dinge „der Mensch als der im ausgetragenen Loswurf *Fremde*, der aus dem Ab-grund nicht mehr zurückkehrt und in dieser Fremde die ferne Nachbarschaft zum Seyn *behält*“ (GA 65, 492).

Gesetzt, wir sind imstande, das Folgende frei neben das eben Angedeutete zu halten und also der Versuchung zu widerstehen, die alles mit allem vermengen möchte, können wir eine Stelle aus dem Protokoll *Die Kunst und das Denken* hören, in der Hoseki Shin'ichi Hisamatsu ausführt:

„Das Können in der Zen-Kunst bedeutet zweierlei: zum ersten wird der Mensch dadurch von der Wirklichkeit zum Ursprung der Wirklichkeit gebracht; die Kunst ist ein Weg, wie der Mensch in den Ursprung einbricht; zum anderen hat die Kunst den Sinn, daß der Mensch, nachdem er in den Ursprung eingebrochen ist, zur Wirklichkeit zurückkommt. Das eigentliche Wesen der Zen-Kunst besteht in dieser Rückkehr. Diese Rückkehr ist nichts anderes als das Wirken, das Sich-ins-Werk-setzen der Zen-Wahrheit selbst. Der genannte Ursprung der Wirklichkeit ist das ursprüngliche wahre Leben oder Selbst, ist gleichsam die göttliche Abgeschiedenheit von aller Gebundenheit, das Ledigsein von aller formhaften Gebundenheit. Dies Ledigsein wird auch *Nichts* genannt. All das Genannte ist das Selbe. [...] Nicht den Ursprung *gewinnen*, sondern daß er selbst zum Erscheinen kommt, das ist das Wesentliche in der Zen-Kunst. Das Positive des Wesens des Zen besteht in diesem Herausspringen des Ursprungs, in dem Hervorkommen des Ursprungs selbst. Das ist das Wirken der Zen-Wahrheit. Das Wesen des Zen besteht nicht in dem Weg des Hingehens, sondern im Weg der Rückkehr.“ (GA 16, 553 f.)

Die Zurückgehaltenheit im Abgrund ist die Verhaltenheit. Sie verhält und behält den wesenden Ort der Ursprungs-Not des Seyns. Diesen Ort nennt Heidegger: Da.¹⁴ Das Da hält die Wahrheit des Seyns aus. Das in seinem Grund ertragene Da ist das Da-sein. In das Da-sein kann wiederum der Mensch sich fügen, indem er es besteht. Dieses Bestehen ist die Inständigkeit als Wächterschaft für die Wahrheit des Seyns. Das wache Innestehen im Da-sein als Ertragen des Da-seins selbst – dieses Innestehen ist anders als das ἐπίστασθαι Platons und auch als das ἐπανίστασθαι Heraklits. Dasein heißt: Nicht-Rückkehr des Menschenwesens für die Rückkehr der Dinge im Spiel der Welt.

In der Verhaltenheit zieht ein eigener Eros: das Verlangen der Seyns-Stille zum Geschwiegenen Wort. Deshalb gehört zur Inständigkeit im Dasein eine ei-

¹⁴ Das ungedachte λαμπρὸν τῆς χώρας (vgl. Soph. 254a8-b1; GA 27, 215).

gene Weise des Sprechens. Heidegger nennt sie in einem Briefentwurf von 1945: „Ich schweige im Denken nicht erst seit 1927, seit der Veröffentlichung von ‚Sein und Zeit‘, sondern *in* diesem selbst und vorher ständig. Dieses Schweigen ist die Bereitung der Sage des Zu-denkenen und dieses Bereiten ist das Er-fahren und dieses ein Tun und Handeln. Allerdings ‚existierend‘, ohne ein Engagement nötig zu haben“ (GA 16, 421 f.). Das Schweigen ist vor, in und nach *Sein und Zeit* ein ständiges, weil es die Weise der Inständigkeit ist im Da-seyn zur Stille. Schweigen und Verhaltenheit sind „der Ursprung der Stille und [das] Gesetz der Sammlung“ (GA 65, 35). In der Sammlung als dem ursprünglich Logischen gedeiht die Stille, worin „allein noch ein Volk *sein* [kann]“. Was gedeiht, ist, wie im seynsgeschichtlichen Genitiv angesagt, selbst Ursprung: die Stille als das langsame Entspringen gediegener Sprache im Geschwiegenen Wort.

Vom Schweigen spricht Heidegger in der zweiten Rektorats-Vorlesung 1933/34. In einem, wie er anmerkt, wesentlich über *Sein und Zeit* hinausgehenden Schritt wird hier das Schweigen als Ursprung der Sprache bestimmt, d. h. als jener „Anfangsgrund des Wortes“, dessen Vorname die Zeit ist. Schweigen ist „die gesammelte Aufgeschlossenheit für den übermächtigen Andrang des Seienden im Ganzen“ (GA 36/37, 111). Diese Aufgeschlossenheit ist nichts anderes als das Sein des Da. Da-sein als wesendes Seyn ist das Schweigen, in dem der Mensch, der das Da zu sein übernimmt, als der von wachsender Stille Durchwachte besteht. Der Inständige im Schweigen als der Ertragende des vom Seyn ausgetragenen Da der Verbergung ist der Fremde Wächter der πόλις im andersanfänglichen Sinn.

IV.

Verhaltenheit und Schweigen sind das Tragende des gesamten Denkwegs. Was Friedrich-Wilhelm von Herrmann zu Recht als den immanenten Wandel von *Sein und Zeit* zu den *Beiträgen zur Philosophie* bezeichnet, ist, anders benannt, das Zu-sich-selbst-Kommen dieser Verhaltenheit als Einkehr des Menschenwesens ins Dasein. „Verhaltenheit“, schreibt Heidegger in den *Beiträgen*, „ist der Grund der Sorge“ (GA 65, 35). Alles spricht dafür, dass das Denken der Verhaltenheit, deren langsame Mitte das Seyn ist, auf allen Wegen einholbar bleibt für die Entscheidung ins Dasein und also bestimmt von Maß und Milde, Stärke und Fügsamkeit, Nüchternheit und Dank, Umsicht und Wachheit, Freiheit und Scheu – und zwar deshalb, weil diese und andere Züge des denkenden Selbst Zeichen und Züge des Seyns sind – des Seyns mit dem Freiheits-y. Alles spricht dafür, dass gerade Heidegger und er allein unterwegs war im Wissen darum, wie die Aufgabe der Gründung des Daseins das Denken – anders noch als bei Heraklit und bei Platon – aus dem Vorhandenen herausrückt – hinaus in die schweigende Offenhaltung des Raumes, in dem die Stimme vernehmbar wird, aus der ein „Volk erst frei [wird] für sein zu erkämpfendes Gesetz“ (GA 65, 43). Alles

spricht dafür – auch ohne, dass man die allenthalben begegnenden Bezugnahmen auf Heraklit und Platon in der Rektoratsrede und anderswo beachtet und bedenkt –, dass Heidegger wusste um die Gefahr, die dem Denken, zumal dem rückkehrlosen, begegnen muss, wo es ins Wirkliche hinein ein Zeichen setzt. „Ins Wirkliche hinein“ aber heißt: für die Rückkehr der Dinge in der Überkommnis des Seyns ein Zeichen setzen, das unmittelbar in die Auseinandersetzung kommt mit dem Unseienden, sofern dieses auf sich und seiner vermeintlichen Gesetzeskraft besteht.

Nichts schützt denjenigen, der einzig die Not der Freiheit bedenkt, davor, dass ihm, ob er es wünscht oder nicht, *ἀνάγκη τις ἐκ τύχης περιβάλλη*, eine umdrängende Notwendigkeit sich zuschickt, nämlich die Notwendigkeit, ja oder nein dazu zu sagen, *πόλεως ἐπιμεληθῆναι*, in die Sorge zu nehmen die *πόλις*, oder genauer: in dieser Wesensstätte den Bau der „Stätte der geistigen Gesetzgebung“, wie in der *Rektoratsrede* die Universität noch genannt wird. So konnte es „nötig“ und „möglich“ (GA 16, 398) erscheinen, durch das ins Wirkliche gesprochene und eine Zeit lang darin aufrecht erhaltene Zeichen der Not, die in die Wächterschaft ruft, an die Hand zu gehen. Denn Möglichkeit heißt: geschichtliche Wesenskraft des am längsten Gesparten und also Beitenden. Dass der Versuch der Läuterung des Gehörs und des Freiwerdenlassens für das zu Erkämpfende zerschellen musste am unbedingten Ausweichenwollen vor dieser Freiheit, ändert an der Not und Möglichkeit ebenso wenig wie der Irrtum hinsichtlich des gegen das Mögliche aufbegehrenden, den Unweg der totalen Vernichtung im Zuständlichen betreibenden und aus solcher Gier heraus sich stärkenden, d. h. vollendet nihilistischen Charakters der Macht. Die mit der Macht in die Auseinandersetzung geratende Sorge aus der Verhaltenheit (*ἐπιμελεῖσθαι*) ist in dieser Lage faktisch eine *ἄνοια*, eine Dummheit im genauen Sinn, nicht dass der *νοῦς* abhanden kommt, sondern dass dieser im Bereich des niemals als solches zu eröffnenden Seienden kein Heimatrecht hat. Irrtum und Dummheit haben aber ihr Maß nur in dem Selben, dem zuerst die *μεγαλοπρέπεια* sich verdankt.

Nicht zufällig liest Heidegger in der auf das Rektorat folgenden Vorlesung, abweichend vom angekündigten Thema, *Logik* (GA 38). Und in einer Aufzeichnung desselben Jahres 1934 heißt es: „Der Nationalsozialismus ist ein *barbarisches Prinzip*.“¹⁵ Das besagt: Der Nationalsozialismus ist in seinem ermöglichenden Prinzip ein Sprachgeschehen – ein Geschehen der mit Worten betriebenen Verstummung, dessen Maßvergessenheit nicht dem Unwesen des

¹⁵ Zitiert nach François Fédiér, *L'irreprochable* (s. FN 15). Der Satz ist einem noch unveröffentlichten Heft Heideggers entnommen und wird von Hartmut Tietjen in den Einleitungsworten zu der von ihm besorgten Heidegger-CD zitiert (Martin Heidegger: *Von der Sache des Denkens. Vorträge, Reden und Gespräche*. 5 Audio-CDs. Auswahl und Begleittext Hartmut Tietjen. München: Der Hörverlag 2000).

λόγος entspringt, sondern dem nihilistischen Gegenwesen des Geschwiegenen Worts.

Heideggers Rektorat, das in Wahrheit „für sich bedeutungslos“ ist (GA 16, 389), mag in zweierlei Hinsicht noch unsere Aufmerksamkeit binden.

Zum einen ist es eine aus dem Denken selbst kommende Pflicht, die unvergleichliche διαβολή, die diesen Denker und mit ihm die Philosophie getroffen hat, als solche sichtbar zu machen. François Fédiér hat als vorläufige Krönung einer fast vierzigjährigen klärenden und im eigentlichen Sinn apologetischen Bemühung – wonach Apologie meint: das Erbauen des Grundes, in den eine grund- und bodenlose Anschuldigung abfallen kann – seinem Beitrag zur Festschrift für Walter Biemel mit Bezug auf Heidegger den Titel gegeben: *L'irreprochable* – wir können auf Deutsch sagen: der Untadelige.¹⁶ Damit ist ein solcher gemeint, dem, was die tragende Sorge und Absicht, was das Tun und Wirken betrifft, zulässigerweise kein Vorwurf, keine gerechtfertigte Vorhaltung gemacht werden kann – was mitnichten bedeutet, der Betreffende bleibe in allem, was er tut und sagt, ohne Fehl und Tadel.

Die scheinbar harmloseste Form der διαβολή besteht darin, mit einer fast schon zur Objektivität verhärteten Selbstverständlichkeit dem Denker Größe und Wirkung einzuräumen, um – gleichsam im Windschatten dieses Zugeständnisses – die ebenso fraglos daher kommende und mittlerweile wie durch Formelhaftigkeit und Wiederholung bewahrheitete Einschränkung nachzuschieben, derselbe sei allerdings „aufgrund seiner politischen Verstrickungen in den Nationalsozialismus [auch] überaus umstritten“. Was sich auf den ersten Blick wie eine bloße Feststellung ausnimmt, ist im besten Fall eine ungeschickte, im Grunde aber eine unredliche Aussage: unwahr im Kern und in der Absicht verleumderisch. Verleumdung ist die Schädigung des Leumunds. Der Leumund ist der Ruf, in dem einer steht. Der Ruf ist, was man hört, wenn der Name eines Menschen genannt wird. Hier wird im Verschwommenen gelassen, was mit „Nationalsozialismus“, was mit „Verstrickung“ gemeint ist. So fließt das Umstrittensein zurück in das vermeintlich Große des Gedachten und setzt sich als Grundmakel in dessen Herz, das die Philosophie selbst ist, fest. Man weiß nicht und weiß doch sehr genau, dass Größe des Denkens und Umstrittenheit auf Grund einer Gleichstimmigkeit mit dem Nationalsozialismus unvereinbar sind. Weil das Schweigen überhört bleiben soll, deshalb muss, wenn der Name Heidegger fällt, die Rede am Menschen haften bleiben und dieser λόγος das Wort der Absage an das Denken sein. Nicht von ungefähr zeigt diese διαβολή eine bemerkenswerte Zählebigkeit nicht so sehr in der informierten Masse, sondern zuerst in solchen Kreisen, in denen Philosophie nur noch dem Namen nach und

¹⁶ François Fédiér: *L'irreprochable*, in: Mădălina Diaconu (Hg.): *Kunst und Wahrheit*. Festschrift für Walter Biemel. Bukarest: Humanitas 2003, 119-130 (Studia Phaenomenologica, Special Issue).

mehr oder weniger offen die Handlungerschaft zur Vernichtung des Denkens betrieben wird.

Eine zweite Hinsicht, die dieses für sich Bedeutungslose unserer Deutung nahe legen mag, betrifft uns selbst. Es ist die Gelegenheit, unsere Wachheit zu schärfen für die Verantwortung, in der wir stehen. Heidegger hat sich nach dem Rektorat mit neuer Entschiedenheit und Durchsichtigkeit des Weges in das gestellt, was er die „abendländische Verantwortung“ nennt: entschiedener in das Wort der Not, entschiedener in die überlegene Verhaltenheit, entschiedener in das dem Dichter hingehaltene Schweigen. Dieses Schweigen ist heute, so weit ich sehen kann, der einzige Ort der schaffenden Wachheit, die einzige Baustelle gleichsam der künftigen Fähigkeit und Bereitschaft des Menschen, einer gewendeten abendländischen πολιτεία das Gehör zu leihen.

Die Verantwortung, in der „wir“ stehen, das meint aber vor allem auch meine Generation, die unmittelbar vorausgehende und die unmittelbar folgende, die aufwachsen ohne das lebendige Wort eines Denkers. Dafür wächst unterdessen das Zeugnis jenes Schweigens – zum einen um zwei deutsche Bände im Jahr, dazu um den einen oder anderen Übersetzungs-Band, der vom Versuch einer Einstimmung auf das Weckende jenes Schweigens zeugt.

In der Verhaltenheit, die in dieses Schweigen zurückgewinnt, liegt eine Aufgabe, die zuerst nur das Denken in die Verantwortung nimmt. Es ist nicht eine, sondern die politische Aufgabe unserer Zeit. Ich spreche von der Aufgabe, unsere Sprachen – jede als sie selbst und die Suchenden miteinander – aufs Neue ein beginnliches abendländisches Gespräch werden zu lassen. Den Sinn für diese Aufgabe zu wecken und wach zu halten, ist vielleicht schwer, doch immer noch – und deutlicher denn je – nicht unmöglich. Vor allem aber ist es eines nicht, nämlich undankbar. Nein – für diese Aufgabe müssen wir dankbar sein.