

Vierter Teil

Abschluß

§ 28 Λόγος und Sprache

An sich hat λέγειν mit Sagen und Sprache nichts zu tun; wenn jedoch die Griechen das Sagen als λέγειν begreifen, dann liegt darin eine einzigartige Auslegung des Wesens von Wort und Sage, deren noch unbetretene Abgründe keine spätere „Sprachphilosophie“ je wieder ahnen konnte.¹

(...) für die Griechen wird die ἀλήθεια als λόγος sichtbar, – und λόγος besagt, viel ursprünglicher als »sprechen«: Anwesen lassen.²

Dem Anschein nach wurde im Zuge der Auslegung der Fr. 50 und 45 das Wort λόγος seinem gewöhnlichen Bedeutungsfeld weitgehend entzogen und zurückgeführt in eine als „Versammlung“ bzw. „lesende Lege“ angegebene Grundbedeutung. Zugleich wurde betont, daß nicht nur λέγειν und λόγος sehr wohl sagen und Rede bedeuten, sondern daß gerade die griechische Sprache und nur sie λόγος sei. Demnach ginge es bei der Bestimmung des Verhältnisses von λόγος und Sprache darum aufzuzeigen, in welchem speziellen Fall des Sammelns und Lesens sich das Sprechen und die Aussage befinden. Ist erst der Nachweis erbracht, daß es sich beim Sprechen um eine Weise des Sammelns handelt, wird auch nachvollziehbar, weshalb die Griechen ausgerechnet das Wort λέγειν als Bezeichnung für das Sprechen hergenommen haben.

Allerdings wurde nirgends behauptet, λέγειν habe „zuvor“ oder „primär“ sammeln geheißen und sei dann vornehmlich als Bezeichnung für das Sprechen in den Gebrauch gekommen. Überhaupt wurden keinerlei sprachgeschichtliche Erwägungen ins Treffen geführt, um den Vorrang einer Bedeutung vor der anderen zu belegen. Sondern es wurde gesagt, das Sammeln und Lesen sei die Grundbedeutung, wir sagen jetzt besser: der Grundzug des λέγειν. Es lohnt sich, noch einmal darauf hinzuweisen: Wenn vom Grundzug die Rede ist, dann meint das nicht den allgemeinsten Zug, der den verschiedenen abgeleiteten Bedeutungen und Zügen zu Grunde liegt. Sondern es meint im Wortsinn den Zug des Grundes: die Weise, wie der Grund das jeweilige Wort ergreift, so daß, indem das Wort spricht, der Grund walten kann: »Was wir die Grundbedeutung der Wörter nennen, ist ihr Anfängliches, was nicht zuerst, sondern zuletzt erscheint, und auch dann nie als ein abgelöstes und präpa-

¹ GA 9, S. 280.

² GA 15, S. 332.

riertes Gebilde, das wir für sich vorstellen könnten. Die sogenannte Grundbedeutung waltet verhüllt in allen Sageweisen der jeweiligen Worte.«³ Demnach ist, worauf bereits hingewiesen wurde, im Fall von λέγειν nicht etwa die Bedeutung „sammeln“, wie sie beispielsweise in „Holz sammeln“ spricht, zur ursprünglichen oder Grundbedeutung erklärt; vielmehr waltet auch in „Holz sammeln“ die Grundbedeutung, der Sammlungs-Zug des Grundes, verhüllt.

Das verhüllt Ereignende, aus dem das λέγειν selbst seinen Grund-Zug empfängt, ist die ἀλήθεια. Weil ἀλήθεια west und weil der Mensch ist aus dem Bezug zur ἀλήθεια, deshalb waltet darin, daß seine Hand einen Holzschicht zum anderen legt, ebenso wie darin, daß er Seiendes nennt und anspricht, ein ursprüngliches Sammeln.

Der Grundzug des λέγειν zeigte sich – im Ausgang davon, was das griechische εἶναι und εἶν besagt: herankommend verweilen im Unverborgenen – als ein Hersammeln in die Unverborgenheit, nämlich ein wiederholendes Hersammeln dessen, was von sich aus schon heranwährt ins Unverborgene, somit ein von sich aus heranwähren-Lassen und dieses zuvor als ein Sammeln der Unverborgenheit selbst. Das Lesen meint ein σφρίζειν dessen, was von sich aus ein ἀληθές ist: ein Entnehmen der Verborgenheit und Verwahren, Aufbewahren, Retten und Bergen in der Unverborgenheit: ein lassendes Verhalten in der (geschehenden) Entbergung: ein Hervorbringen. Sofern aber gesehen und gesagt ist: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, ist das ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν nur eigentlich ein solches in der Wahrung des φιλεῖν von φύσις und κρύπτεσθαι, das erst die ἀλήθεια als Entbergung austrägt, d. h. in der geständigen Einlassung in die herkunftige Verbergung.

Vom Verborgenbleiben, wie es im Zeitwort λανθάνω spricht, hieß es, daß es »den Grundzug alles Verhaltens zu An- und Abwesendem, wenn nicht gar den Grundzug des An- und Abwesens selbst nennt.«⁴ Im Verein mit Fr. 16 – τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι – sagt das: Mensch (ἄνθρωπος) = Aufbruch der Übermaßes der Unverborgenheit (Anwesen-überhaupt) in eins mit der Not (dem sich nicht Entziehen-können) der Aushaltung (Gleichziehung mit) der bergenden Verbergung-Verborgenheit. Der Mensch hat die Bresche zu sein (offenzuhalten), hat das Überhaupt von Anwesen, das mit ihm zwischenwaltet, zu bestehen: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τε ... Das Überhaupt ist aber als Überhaupt einzig-einigend: die unentwegt bringend-fügende Herainsammlung in die Unverborgenheit, so daß die πάντα als ein Gesamt einliegen im Ἔν. Das menschliche offenhaltende Hineinstehen in den einzigen Aufbruch ist das im-Gesamt-Halten das Gesamt, das Herstellen in Geeinheit das Geeimte, das Gedeihen Angedeihen-Lassen dem durchweg Ausgebreiteten in Gedeihenheit, das sich Sammeln ins Sammeln der Versammlung: λέγειν τὸν Λόγον μόνον: ὁμολογεῖν.

Die Tatsache nun, daß λέγειν zugleich erzählen und darlegen, sagen, sprechen und nennen heißt, wird uns kaum dahin führen zu meinen, die Griechen hätten die vom χρῆ gebrauchte Grund-Verhaltung (Verhaltung zum Grund als Verhalt und Ver-

³ GA 54, S. 32. Dazu auch d. Verf. (2000), S. 106ff.

⁴ VA, S. 257.

sammlung) mit dem Wort belegt, das schlichtweg *Aussage* meint, d. h. den bedeutenden Ausdruck des inneren Seelenlebens in Laut und Schrift. Vielmehr zeigt sich das Erstaunliche, daß die Griechen sagten: sprich, nenne, erzähle, erkläre, laß wissen, sag vor – und dabei *im Grundzug* meinten: hol herein, lege *dar*, laß sehen/erscheinen, zeige, füg ein, birg und laß wahren (ins Unverborgene). *Im Grundzug* heißt: aus dem (griechischen) Vollzug des in der (griechischen) Anwesenheit gebrauchten Menschenwesens. Das aber schließt mehr ein als die bloße Tatsache, daß eben auch das Sprechen vom Sammeln her geprägt war; es heißt, daß dort, wo wir über ein Sprechen im Sinne des sich Ausdrückens hinaus dem λέγειν nichts zuzugestehen imstande sind, für die Griechen eine *Erfahrung* bestand der auf die Versammlung sich sammelnden, sammelnden Bergung ins Wort. Oder anders: Nicht der Ausdruck, sondern das stets erstnotwendige, weil sich nicht von selbst vollbringende Ernennen des Anwesenden *ins* Anwesen *aus* diesem; nicht das Urteil, sondern das liegenlassende Herstellen des Anwesenden in die Unverborgenheit in der Weise des gestalteten Anganges, welches zuvor das Überhaupt von Anwesen eingesteht, ihm entspricht und es so aushält und birgt in das in die Unverborgenheit geschobene, sie in Klang und Körper in den abgestimmt-gefügten Umriß bringende und in solcher Festgestelltheit alles fügen und durchstimmen lassende Wort – das war es, was die Griechen anfänglich im Namen λέγειν erfuhren.⁵

Wir sagen: die Griechen „erfuhren“ das Sprechen als ein Sammeln. Zugleich stellen wir fest, daß sie, nach dem, was an Zeugnissen bleibt, das Sprechen nicht ausdrücklich als dieses entsprechende Bergen *gedacht* haben. Mit der Rede vom Erfahren soll nicht gesagt sein, die Griechen hätten sich in einer mehr oder weniger verschwommenen Ahnung der sprachtheoretischen Sachverhalte umgetragen, ohne jedoch imstande zu sein, diese klar zu artikulieren. Sondern: Wenn Heraklit im λέγειν und im Λόγος (καθ' ὃν πάντα γίγνεται) das Sein des Seienden aus jenem sammelnd-lichtenden und also bergenden Grundzug des λέγειν denkt, wie er stets anders und neu auch in den anderen Grundworten angezeigt ist, als da sind: φύσις, μὴ δύνον ποτε, ἔν (πάντα), ξυνόν (πάντων), συνάψεις, κόσμος ὄδε, πῦρ (ὃ πάντα καταλαμβάνει), κεραυνός (ὃς πάντα οἰακίζει), ἀρμονία, αἰών, πόλεμος (πάντων πατήρ καὶ πάντων βασιλεύς), σοφὸν μόνον (ἢ πάντων κεχωρισμένον), γνώμη (ἢ πάντα διὰ πάντων κυβερνᾷ), δίκη, ἔρις καὶ χρεῶν (καθ' ἣν/ὃ πάντα γίγνεται); wenn Heraklit zugleich den λόγος nennt als Wesensgrund der menschlichen ψυχή und, im Verein mit und in der Weise des ποιεῖν, das λέγειν als das eigentliche Innestehen im Wissen und wiederum das ὁμολογεῖν als den in der geständigen Gehörigkeit in den Λόγος sich ereignenden geschicklichen Austrag des ἔόν; wenn schließlich λέγειν aber zugleich in seiner Bedeutung von sagen und nennen fortbesteht – dann dürfen wir die Vermutung vorbringen, daß die Griechen in einem Wesen der Sprache »wohnten«⁶, welches in der ständigen werdung von Anwesen selbst und Wahrung des Unverborgenen beruhte.

⁵ Dazu siehe Jean Beaufrets Aufsatz »Du logos au langage«, in: *Beaufret* (1974), S. 68 ff.

⁶ VA, S. 220.

Daß die Griechen in diesem Wesen der Sprache wohnten, es aber – gleich wie die ἀλήθεια und Zwiefalt – nicht als das Eigentum des Wohnens dachten und gründeten, gilt es festzuhalten. Mit der Rede vom Wohnen will gesagt sein, daß das λέγειν als das zur Sprache und ins Wort Bringen anfänglich in das Aufenthalt Nehmen gehört, in das Gewinnen eines Standes in der in das Aufbrechen des Menschenwesens einbrechenden Unverborgenheit. Für ein solches Wohnen ist niemals ein Zustand gegeben, in welchem der Mensch in einem bereits mit Seiendem bestückten fertigen Weltganzen umgeht, indem er nachträglich Bezeichnungen an die Dinge verteilt. Der geschickhaft immerdar kommende *erste* Augenblick des sich Zurechtfindens im Angang des Offenen ist selbst λόγος-haft verfaßt, indem die schwebende Versammlung (Λόγος) das für sie offene sammelnde Menschenwesen (βαθὺν λόγον) auf die Bergung des Anwesenden in seiner Offenbarkeit hin angeht, die aufbrechende Erwidern aber, als welche der Mensch in sein Menschsein tritt, sich vollendet im bergenden Wort: »Zugleich mit dem Aufbruch in das Sein geschieht das Sichfinden in das Wort, die Sprache (...) Das Wort, das Nennen stellt das sich eröffnende Seiende aus dem unmittelbaren überwältigenden Andrang in sein Sein zurück und bewahrt es in dieser Offenheit, Umgrenzung und Ständigkeit.«⁷ Das Wort, das sich aus dem ὁμολογεῖν erhebt, gibt damit zugleich Ständigkeit und gründet den Aufenthalt des Menschen, der sich als der μὴ λανθάνων ποτε ständig aufs neue herausholen und gewinnen muß in seinem aufrechten Innestehen im δεῖνόν.

Das Wohnen hat also nichts mit einem häuslich Eingerichtetsein zu tun, nichts mit einem Zustand der gesicherten Niedergelassenheit. Sondern das Wohnen meint gerade: Gebracht und versetzt sein in das Unheimische und Ungeheure, das besteht in der Not, in das schon Einbeziehende erst noch eigens Hineinkommen zu müssen. Diese Nöt nennt Heidegger im Hinblick auf die Grundstimmung des griechischen Denkens das *Nicht-aus-und-ein-Wissen*.⁸ Das meint das Geworfensein in das *Ein-und* Ausweglose, welches da ist zum einen das Nicht-Hinaus-Können als Unmöglichkeit eines παρέκ und Außerhalb (ineins mit dem doch schon immer irgendwie Herausfallen im ἀπειναι und ξέρον φαίνεσθαι), zum anderen und zumal das Nicht-Hinein-Können in das klare Lassen, das sich dem Zugang entzieht und verweigert (ineins mit der möglichen, von sich aus kommenden Wendung des σοφόν im προεῖν): Im Nicht-aus-und-ein-Wissen ist die äußerste Not des Suchens und Innestehens zusammengebracht und -gehalten mit der Unausfindbarkeit des schlechthin Unverfügbaren (τὸ ἀνέλπιστον). Es ist die griechische Gestimmtheit zum Unterschied.

Alles bisher Gehörte war im Grunde ein Zeichen des in sich gegenwendigen Nicht-aus-und-nicht-ein, d. h. der Zwiefalt, die den menschlichen Aufenthalt im Seiend-Sein bestimmt. Das Nicht-aus weist in die Unmöglichkeit (das „nicht je“) des Nicht des Offenen (ἔόν, ἄπειρον), dessen Undenkbarkeit *als* Not des zu Denken Habens des ὅπως ἔστιν, somit in die Herausgehobenheit (Auszeichnung) des Men-

⁷ EIM, S. 131.

⁸ GA 45, S. 151 ff.

schen im Seienden im Maße seiner ekstatischen Hineingehobenheit in das Einzustehenhaben für das Sein; das Nicht-ein meint die Unzugänglichkeit des selben Ausweglosen. In seiner Einheit ist das Nicht-aus-und-ein der Irrtums-Grund des sich unablässig in alle Wege wendenden Menschen (παντόπορος ἄπορος – Antigone, V. 360).

Im Zwischenstehen als Zwischenfall überragt der Mensch die Stätte seines Wohnens, sofern er in der Not steht, diese Stätte erst als solche zu gründen; zugleich ist er aus der Übermacht des sich verbergenden Grundes immer wieder zurückgeworfen in das Un-statthafte: als λέγων ist der Mensch in seinem Wohnen ὑπίπολις ἄπολις (V. 370): »hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte«. ⁹ Diese griechische Ent-rückung (ἔκστασις) in das Zwischen ist aber gerade – wie wir mit einem hier eigentümlich deplaziert klingenden Wort sagen müssen – eine „sprachliche“, nämlich λόγος-hafte, indem das λέγειν aus dem Bezug in das im Λόγος verborgene Zwischen die Wahrung des Unverborgenen zustandebringt oder verfehlt.

Das Wohnen im Wesen der Sprache als λόγος meint somit, daß das Sprachgeschehen das ursprüngliche Entbergungsgeschehen selbst ist, was sich in der Bedeutung von λέγειν als entbergen (...οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει... – Fr. 93) und später noch als offenbarmachen (δηλοῦν – Platon) und zum-sich-zeigen-bringen bzw. ins Erscheinen treten lassen (ἀποφαίνεσθαι – Aristoteles) zeigt (ἀπό = weg von der Verbergung). Weil die Griechen im Sprechen sich *entbergenderweise* in ihren Aufenthalt fanden, konnte Heraklit als der Stifter dieses Wohnens das Anwesen des Anwesenden in den Namen Λόγος (sammelnde Entbergung) versammeln.

Zu Beginn des Parmenides-Abschnittes wurde daran erinnert, wie Heraklit die Sache seines Denkens gegen das Unzureichende beispielsweise im Denken Hesiods bestimmt. Diese Sache lautet jetzt formelhaft: φύσις : λόγος : das selbe (aus ἀλήθεια). Das *Sein* – anwesenlassende Aufgehung – ist *Grund* – anfängliches gesammeltes Vorliegenlassen – ist ... *Sprache* – Sage und Zeige –¹⁰, das alles aber ursprünglich aus dem Ereignis des sich verbergenden Bergens. Doch Heraklit denkt die Sprache (ihr Wesen) nicht als λόγος. Es ergibt sich ein merkwürdiger Sachverhalt: Zum einen denkt Heraklit das Sein als Grund vom λόγος her und als λέγειν, als welches die Griechen auch das Sagen erfahren; doch das Wesen des Sagens ist nicht eigens in das Sein – als mit ihm selbst – zurückgelegt. Dieser Sachverhalt zeitigt wiederum zwei Fragen, die im Grunde nur eine einzige sind: Was heißt es, daß Heraklit den λόγος zum Namen für das Sein erhebt? Was blieb in Folge der

⁹ EiM, S. 113 und 116f.

¹⁰ Sagen gehört wie sehen zur idg. Wurzel *sek- „bemerken, sehen“, eigentlich „[mit den Augen] verfolgen“ (siehe lat. *sequi*), die sich zur Bedeutung „ankündigen, sehenlassen, zeigen“ fortgebildet hat. Sagen und zeigen (δεικνύειν) meinen beide ein Bemerklassen, zum Sehen Bringen und vor Augen Führen, über welche Bedeutung der Bezug zu äugnen (vor Augen stellen, zeigen) und ereignen besteht. Die Sage als Zeige ist Einweisung ins Eigene; sie *läßt erfahren*, wenn erfahren heißt: *eundo assequi* (siehe GA 12, S. 229, Anm.). Alles Nachdenken, Nachsinnen, Nachfolgen, sich Einlassen, alles νοεῖν, ἐπεσθαι, πεῖθεσθαι, ὀπηθεῖν ist im Sinne dieses *sequi* von der Sage als dem alles merkenden Bemerklassen gebraucht.

Tatsache, daß das Sprachwesen nicht eigens als λόγος gedacht wurde, in dieser Stiftung aus?

Wenden wir den Blick noch einmal zu Parmenides, so finden wir dort ein Zeugnis für einen zwar weniger augenfälligen, jedoch um nichts weniger ursprünglichen Bezug zwischen Sprache und Sein. Es genügt, Fr. III neben das in Fr. VIII, 34 ff. Gesagte zu stellen: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι – τὸ νοεῖν ἐν τῷ εἶναι πεφατισμένον ἐστίν. Das φάναι ist auch von der weisenden Göttin gesagt: deren Zureden (θεὰ ... ὄδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσήδα – die Göttin ... also aber sagte das Wort und ging redend mich an; I, 22 f.) ist weder „realistisch“ noch „metaphorisch“, sondern meint das entbergend-verbergende σημαίνειν, in welches die Ἀλήθεια selber sich schickt (auf dem Weg, welcher Ἀληθείη ὀπηθεῖ, σήματ' ἔασι πολλὰ μάλ' – sind der Zeigungen gar viele; VIII, 2 f.).

Vom φάναι des εἶναι heißt es, in ihm sei – aus der Zugehörigkeit zum εἶναι selbst – das den Menschen ausmachende Vernehmen zugesagt, so daß οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ εἶναιτος ... εὐρήσεις τὸ νοεῖν.¹¹ Wiederum ist vom εὐρίσκειν, vom Finden die Rede. Das heißt hier nicht antreffen und darauf stoßen (ἐγκυρεῖν), sondern das sich Einfinden im νοεῖν als dem Geschehnis des ἀνέλπιστον (d. h. des σοφόν). Das im ἀκούειν und ἐπάειν bzw. *aus dem λέγειν* (VI, 1) geschehende νοεῖν, das einvernehmliche Vernehmen, ist zugesagt, zugeeignet im sich Entfalten der Zwiefalt (Ἔόν, Ἐν Πάντα). Das sagt: Was dem Vernehmen zur Vernehmung vorgelegt ist, west an aus dem Einiggehen des λέγειν mit der selbst zwiefältigen, erscheinenlassenden Φάσις; das νοεῖν als λέγειν ist von der anwesenlassenden Φάσις erlichtet.

Das Ἐν ist somit als Φάσις (Sage) das Sehenlassen und zum Vorschein Bringen als unscheinbares Erbringen des φαίνεσθαι, wodurch alles φαίνόμενον anwest.¹² Die Φάσις ist Vorlegen in das verhüllte, abgründig-ruhende dimensionale Auge, welches den Menschen im Grunde des λέγειν erblickt. Dieses Erblicken verbirgt sich in das überführ-, übersetzsame οὐνεκεν, welches das νόημα unterwegs läßt. Weil die Φάσις west als das erblickende sich Bekunden des zu Denkenden und so das νοούμενον des νοεῖν in der Entfaltung des Ἔόν schon vor- und zugedacht ist als das νοητόν, deshalb kann Parmenides sagen, das bezughafte νοεῖν sei πεφατισμένον ἐν τῷ εἶναι.

Λόγος und Φάσις sagen in anderer Weise das Selbe. Auf den Λόγος hörend, im ὁμολογεῖν ist der Mensch gelassen zum Σοφόν als dem πάντων κερχωρισμένον; in der Φάσις unterwegs, im λέγειν und νοεῖν, ist der Mensch gelassen zum zwiefälti-

¹¹ Siehe dazu erneut VA, S. 235 ff.

¹² Die Wortgruppen um φαίνω (zeigen, erscheinen lassen, kundtun, verheißen) und um φημί (sagen) gehen auf dieselbe idg. Wurzel zurück, die nach Chantraine sowohl „éclairer, briller“ (erhellen, scheinen, glänzen) als auch „expliquer, parler“ (erklären, sagen) bedeutet; von daher heißt φάσις dann sowohl Erscheinung als auch Rede. Die Übersetzung von φάσις mit Sage (oder Zeige), in der das Sagen im erläuterten Sinn als Sehen- und Erscheinenlassen spricht, zeigt neu in die Einheit der beiden vermeintlich getrennten Bedeutungen: »Φάσις ist die Sage; sagen heißt: zum Vorschein bringen.« (VA, S. 236)

gen ἔόν. Beide, φάσις und λόγος, brauchen den Menschen in den Unterschied, der als ein stiller Riß durch das μη δύνόν ποτε zieht. Die φάσις beruht im τὸ αὐτό von νοεῖν und εἶναι; der λόγος beruht im ὁμόν von λέγειν und Λόγος; in dieser Weise waltet im τὸ αὐτό wie im λόγος die ἀλήθεια als jene unterschiedliche Entbergung, die rißhaft zwar und grenzhaft, ein einziges Lassen, ein »Anwesen lassen« ist.¹³

Wir können nun auf die oben gestellten Fragen zurückkommen und das, was Heidegger zum Λόγος zu bedenken gibt, auch auf die Φάσις beziehen: »Was hätte sich ereignet, wenn Heraklit – und seit ihm die Griechen – eigens das Wesen der Sprache als Λόγος, als die lesende Lege gedacht hätten! Nichts Geringeres hätte sich ereignet als dieses: die Griechen hätten das Wesen der Sprache aus dem Wesen des Seins, ja sogar als dieses selbst gedacht.«¹⁴ Frage und Antwort klingen, als werde hier mit einiger Emphase das Versäumnis einer ontologischen Fundierung des Sprachdenkens herausgestellt. Doch nicht davon ist die Rede.

Was hätte sich ereignet ... – das sagt nicht: Was wäre geschehen, wenn ..., sondern: Was hätte sich anfänglich gezeigt, wenn ... Heraklit *eigens* das Wesen der Sprache als Λόγος (lesende Lege), Parmenides *eigens* das Wesen der Sprache als Φάσις (Zwiefalt) gedacht hätte? Vielleicht dieses: Der Mensch *als* Hüter des Unterschiedes *im* Brauch der ἀλήθεια – es hätte sich ein *anderer* Anfang ereignet: »Doch all dieses ereignete sich nicht (...) Einmal jedoch, im Beginn des abendländischen Denkens, blitzte das Wesen der Sprache im Lichte des Seins auf. Einmal, da Heraklit den Λόγος als Leitwort dachte, um in diesem Wort das Sein des Seienden zu denken. Aber der Blitz verlosch jäh. Niemand faßte seinen Strahl und die Nähe dessen, was er erleuchtete.«¹⁵ Gleichsam in diesen verloschenen Blitz hineinsprechend und bereits im Horizont des Menschen als ζῶον λόγον ἔχον, der Sprache als φωνή σημαντική, erörtert Aristoteles die φύσις als Gestalt und diese als »ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον«.¹⁶

Heraklit entspricht dem ungedachten Anspruch der *Sage des Seins*. In dieser Weise stiftet er die Sache des abendländischen Denkens. Die Sage nimmt den in das Geschick befreiten Menschen in die Verantwortung als den Entsagenden, d. h. als den Wahrer des Unterschiedes. Ist die Wahrnis das *Zuvor*, das Einstige und Frühere, in welches dieser »stolze Geist«, gemäß dem Wort von René Char, zuvorkommend bereits vorausgeeilt ist?

τὸ μη δύνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι;

Das doch ja nicht Untergehen je – wie denn könnte irgendwer dem verborgen bleiben?

¹³ An der selben Stelle der »Seminare« (GA 15, S. 332) heißt es zur »Entsprechung« des parmenideischen τὸ αὐτό (als φάσις) zum λόγος Heraklits: »(...) beide nennen jene Sammlung, in der sich das Sein zuspricht.«

¹⁴ VA, S. 220.

¹⁵ VA, S. 220–221.

¹⁶ Physik, 193 a 31 f.

§ 29 Die Vielen – wenige

Eine beträchtliche Anzahl unter den überlieferten heraklitischen Fragmenten gilt der Unterscheidung zwischen wesentlichem und gewöhnlichem Denken, zwischen φρονεῖν und ἰδιὰ φρόνησις.¹⁷ Zugleich mit der scharfen Abgrenzung tritt dabei das Seltene des geeigneten Hörens und Sagens hervor, während die Menschen zumeist darin verharren, sich nicht wieder in eine Zukehr zu bringen zur abwesenden Gegenwart. Die Menschen, sofern sie das aus dem übergänglichen Anwesen losgelöste Seiende im Sinn haben, sind die in der ungeeigneten Zeit, d. h. im Unterschiedslosen befangenen Vielen: οἱ πολλοί. Diejenigen, die in einem besonnenen Verhältnis zum Seienden stehen, indem sie daher das Maß nehmen, woraus alles sein Scheinen hat, sind wenige (ὀλίγοι).

Es ist zu beachten, daß die Unterscheidung nicht den Menschen als den „Trägern“ einer bestimmten Denkart gilt, sondern dem Denken selbst, sofern das Denken aber in die Zwiefalt gehört, allein zuvor dieser Zwiefalt. Es geht um eine Unterscheidung des Mensch-Seins als solchen – darum, daß dieses Sein nicht etwas gleichgültig Gegebenes ist, sondern jeweils in einem Austrag (des Außer-sich) steht: Das Menschenwesen selbst in seiner Auszeichnung ist zu bedenken, aus welcher sich dann ein Mensch als edel und unedel, ein Denken als gehörig oder ungehörig erweist. Gehörigkeit und Ungehörigkeit sind Weisen des Gehörens in das Selbe. In dieses Selbe gehören alle Sterblichen gleich und doch keiner so wie der andere. Das Selbe, in dem die Gleichheit des Menschseins beruht, ist das Sein selbst: τὸ ζυνόν (Fr. 113). Weil sie *zusammen* in das ζυνόν *gehören*, kann Heraklit von den Menschen sagen: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωντοῦς καὶ σοφρονεῖν (Fr. 116) – was nicht sagt, daß ein jeder Selbsterkenntnis und wissendes Denken als natürliche Eigenschaften besitzt. Als je vereinzelt mit den anderen zusammen in das Einzige gehörig ist der Mensch von allem Seienden das Unheimlichste (τὸ δεινότατον). Er kann nicht mehr oder weniger an Menschsein haben, weil er *als* Mensch (in seinem Sein) niemals nur sich selbst gehört.

(Im Brief an Hans Bender schreibt Paul Celan: »Wir leben unter finsternen Himmeln, und – es gibt wenig Menschen.«¹⁸ Dieser Satz ist ganz wörtlich zu nehmen. Er meint jedoch nicht, daß auf der Erde nur eine geringe Anzahl von Lebewesen der Gattung Mensch vorhanden sei; auch will er nicht sagen, nur einer begrenzten Anzahl derer, die wir gemeinhin fraglos als Menschen betrachten, sei das Menschsein auch wirklich zuzusprechen, während es die Mehrzahl gar nicht verdient, zu den Menschen gerechnet zu werden. Sondern gesagt ist: Selten leuchtet aus einer Gehö-

¹⁷ Die Tatsache, daß diese Unterscheidung nicht bloß den Charakter des Beiläufigen hat und allenfalls Rückschlüsse auf die (überhebliche) Persönlichkeit des Verfassers erlaubt, sondern den selben Stellenwert einnimmt wie die „eigentlich“ „theoretischen“ Fragmente, hat Klaus Held in den Mittelpunkt seiner Interpretation des heraklitischen und parmenideischen Denkens gestellt; siehe *Held* (1980).

¹⁸ *Celan* (1983), Bd. 3, S. 178.

rigkeit das Menschsein auf – das Menschsein hält an sich, es zieht sich in dem Maße ins Düstere zurück, wie die Himmel, unter denen „wir“ – nämlich wir Menschen – leben, finster sind und wir in unserem Leben auf das Gehen des Menschen unter dem Himmel vergessen.)

Der Spruch, von dem wir ausgehen müssen, ist das Fr. 72: *ὅτι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγοι, τούτοις διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.* Dieses Fragment ist deshalb für die Unterscheidung des wissenden vom unwissenden, d. h. des Maßes unkundigen, vermessenen Denken entscheidend, weil sich in ihm die Zwiëfalt (Seiendes *im* Sein) ausspricht, die den Aufenthalt des Menschen durchzieht.¹⁹

Als diejenigen, die sich mit dem Λόγος auseinanderbringen, richten die Vielen sich ein in einer gegenwartlosen Ordnung des ins Bild gebrachten Seienden (*ἰδία φρόνησις* – Fr. 2), von der sie nicht wahrhaben wollen, daß ihr gerade das Wesentliche entgeht (Fr. 17); dabei laufen die Menschen in ihren Verrichtungen überall am einigenden Έν vorbei und sehen nicht das Unscheinbare, das ein jedes erst in das ihm eigene Anwesen trägt (sie haben dieses Unscheinbare „im Auge, aber nicht im Blick“); mit ihrer beharrlich auf die greifbaren Eindrücke und Wirkungen absehenden Denkweise können sie, auch wo vom Entstehungs- und Anwesensgrund die Rede ist, damit nichts anfangen und versuchen vergebens, ihm mit ihren sonst bewährten Mustern und auf den eingefahrenen Wegen beizukommen (Fr. 1, 51); in ihrer Unwissenheit sind sie den Zeichen des Seins gegenüber hilflos und ungerüstet und behalten, so sie das Wesentliche streift (d. h.: flüchtig in den Blick kommt, was sie schon immer im Auge haben), nur mit Mühe die Fassung (Fr. 87);²⁰ ihre Erwidernngen geraten ihnen zum ungezügelt Gebell, mit dem sie sich das bedrohlich Unbekannte vom Leibe zu halten suchen (Fr. 97),²¹ wenn sie nicht gleich schon mit dem Bann belegen, was die bequeme und verbindliche Vergessenheit unangenehm berührt, indem es, in Edleres zeigend, ihre dem Schein nach unbedürftige Satttheit in

¹⁹ In GA 54, S. 149 heißt es im Anschluß an die Anführung einer Stelle aus der *Nikomachischen Ethik* (Z 7, 1141 b 7 ff.): »Das Wesen der πολλοί, der Vielen, besteht nicht in ihrer Anzahl und Masse, sondern in der Weise, wie sich „die Vielen“ zum Seienden verhalten. Sie können dieses nirgends und nie betreiben, ohne das Sein im Auge zu haben. „Die Vielen“ sehen so das Sein und sehen es doch nicht. Weil sie aber das Sein doch stets *im Auge, obzwar nicht im Blick haben*, sondern nur das Seiende betreiben und berechnen und einrichten, finden sie sich im Seienden überall zurecht und sind hier „zu Haus“ und „da-heim“. In den Grenzen des Seienden, Wirklichen, der vielberufenen „Tatsachen“ bleibt alles im Geheuren.« (Hervorh. v. Verf.)

²⁰ βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπιτοῆσθαι φιλεῖ – ein unbedarfter Mensch gerät bei jedem wesentlichen Wort gleich in die hellste Aufregung (übers. v. Verf.).

²¹ κύνες γὰρ καταβαῦζουσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκωσι – Hunde nämlich bellen einfach [in einem fort] gegen alles an, was ihnen unverständlich ist [um es sich ja vom Leib zu halten] (übers. v. Verf.). In EIM, S. 101, übersetzt Heidegger, der – den Handschriften folgend – statt καταβαῦζουσιν καὶ βαῦζουσιν liest: »denn die Hunde bellen auch jeden an, den sie nicht kennen.« »Sie [sc. die Anderen] lassen nur das gelten, was ihnen gerade in den Weg läuft, was ihnen schmeichelt und ihnen bekannt ist.« (ebd.)

Frage stellt;²² wenn die Vielen daliegen »vollgefressen wie das Vieh« (Fr. 29),²³ so sind sie freilich satt nur dank der über den Unglanz hinwegtäuschenden, gleichsam betäubenden Anhäufung von Seiendem; da das Unscheinbare – wenn es auch, wie das Gold, allem erst seinen gediegenen Glanz verleiht – nicht zu besitzen und vorzuzeigen ist und offensichtlich „nichts bringt“, lassen sie es unbeachtet, so wie die Esel das Gold, das sie nicht fressen können, liegen lassen würden zugunsten der Spreu (Fr. 9);²⁴ ebenso wie das Vielerlei, an das sie sich verlieren, ohne den Glanz des von sich aus im Sein Stehenden und also fremd bleibt, so fehlt ihrem Aufenthalt das eigentlich Wache und Erschließende: sie hören hin und hören doch nicht (das Sein, das sie im Ohr tragen), sprechen zwar, aber sagen nichts (Fr. 19),²⁵ sondern lassen sich – weil nicht in der „Sorge des Wortes“ – achtlos aus über dasjenige, dem doch die höchste Achtsamkeit gebührt (Fr. 47);²⁶ in ihrer zerstreut-kurzlebigen (weil nicht je-weiligen) Einlassung sind sie von vornherein unempfänglich und wie „weggetreten“ gegenüber der tragend alles durchgehenden Stille (Fr. 34); bei aller Regsamkeit und Geschäftigkeit gehen sie durch die Welt – durch ihr jeweiliges μέτρον – wie die Schlafenden (Fr. 73); das mehr oder weniger gelehrte Wissen, das sie zusammentragen, führt allein zu unverbindlicher, weil nicht in die Wesensherkunft zurückgeführter und also maß-loser Vielwisserei (Fr. 40, 129, 57, 106, 81)²⁷ und nährt allenfalls ihren Dünkel (Fr. 46), bewahrt sie jedoch nicht davor, sich überall im Erscheinenden zu versehen (Fr. 56)²⁸ und öffnet ihnen nirgends den Sinn für das Durchgängige, welches ihnen vom Ungefügen und Ungehörigen ihrer Seelen verstellt ist (Fr. 107).²⁹

Anders als die ἄκριτα φύλα (Parmenides, VI, 7)³⁰ – das Volk, sofern es zur Zwiëfalt sich in Verkennung des Maßgebenden verhält, vom κρίνειν sich abkehrt und zu meist im Gleichförmigen, Unterschiedslosen befangen bleibt –, anders als die so verstandenen πολλοί sind die ἀριστοί, die Edelmütigen, die, welche um das Έν wissen und vor allem anderen das Erlesenste, weil selbst anfänglich Erlesende an-

²² Fr. 121 zur Verbannung des Hermodoros.

²³ (...) οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὅκωσπερ κτηνέα.

²⁴ ὄνους σῦρματ' ἂν ἐλέσθαι μάλλον ἢ χρυσόν. »Die Esel dürften wohl die Spreu vorziehen dem Golde« (GA 55, S. 151); »Esel holen sich Spreu eher als Gold« (VA, S. 273); siehe auch EIM, S. 101. Siehe auch Fr. 13: (Schweine) erfreuen sich am Dreck (mehr als an reinem Wasser) und Fr. 37: Säue baden in Kot, Geflügel in Staub und Asche.

²⁵ ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν. »Sind zu hören nicht imstande und auch nicht zu sagen« (EIM, S. 101).

²⁶ μὴ εἰκὴ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα. »daß wir nicht ins Blaue hinein, d. h. unbeachtet über die höchsten Dinge unsere Worte zusammenbringen« (HF, S. 27).

²⁷ Fr. 57 und 106 über Hesiod, Fr. 81 über Pythagoras.

²⁸ ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν (...) Der Täuschung hingegeben sind die Menschen in der Erkenntnis der sichtbaren Dinge (...)

²⁹ κακοὶ μάρτυρες ἄνθρωποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων – Schlimme Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, sofern sie Barbareenseelen haben (d. h. sofern ihr λόγος nicht im entbergenden Bezug zur φύσις beruht).

³⁰ Siehe auch Parmenides VI, 4 ff. und VII, 1 ff.

erkennen in seinem Gesetz; in dieser Weise tritt auch das jeweils der Verborgenheit entnommene Anwesende ein in die ihm-eigene Erlesenheit, d. h. in seine Herausgehobenheit als ein von ihm selbst her kommenderweise im Unverborgenen Verweilendes. Das Fr. 29 sagt:

αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἀριστοὶ, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήνεα.

Es wählen nämlich Eines vor allem anderen die Edelsten: Ruhm, ständig verbleibend gegenüber dem, was stirbt; die Vielen aber sind satt wie das Vieh.³¹

Die Edlen sind solche, deren Verpflichtung jenem gilt, ohne welches selbst die ausnahmslose Ansammlung aller Güter der Welt nur ein σάρμα εἰκῆ κεχρυμένων bleibt, ein Haufen sinnloser Dinge, und die Gemeinschaft der Menschen ohne Zusammenhalt. Worum es den ἀριστοὶ vor allem anderen und im Grunde einzig geht, ist: κλέος ἀέναον – nicht: in alle Zeit währende Berühmtheit, sondern der stille Ruhm dessen, der, über sich hinaus und gleichsam von sich selbst unabhängig, dem Bleibenden *durch* dieses verpflichtet bleibt. So leuchtet dieser Ruhm nicht auf den Edlen zurück, sondern der Edle geht ins Unscheinbare zurück, indem der Ruhm hineinruft und freigibt auf das ἀέναον und dieses im Andenken des Gerühmten anwesen läßt. Die Edelsten stehen im ständig verbleibenden Ruhm als die vom Bleibenden Gerufenen. Sie sind edel, weil sie als die Unscheinbaren im Ruf des Ständigen ruhen. Die Vielen aber sind satt, weil sie inmitten der aufdringlichen Erscheinung abgekehrt bleiben vom λόγος-haften Bezug ins Übermaß und gefangen im Bereich der unbegrenzten Habbarkeit des Seienden.

Weil dort, wo ein Edelmütiger ist, das Bleibende und Verbindliche offengehalten ist, d. h. aber jenes, was erst alles Anwesen aushändigt, deshalb sagt Heraklit:

εἷς ἐμοὶ μύριοι, εἰς ἄριστος ἦ.

Einer gilt mir zehntausend, wenn er ein Edelmütiger ist.³²

Der Eine, Edelmütige ist nicht „gleich viel wert“ wie zehntausend, er „wiegt“ nicht zehntausend „gewöhnliche“ Sterbliche „auf“. Ein solches gegeneinander Aufrechnen sagt zugleich zuviel und zuwenig: Es sagt zuviel, weil Ungemäßes, da das Menschsein in sich keine Abstufung und Quantifizierung verträgt und stets im Unermesslichen wurzelt; es sagt zuwenig, weil das Eigene des ἀριστος nicht in einer in hohem Grade vorhandenen menschlichen Qualität besteht, sondern gerade darin, gelassen zu sein zum Überfluß (zum Gebirg), das den μύριοι als ein Vergessenes eignet. Der ἀριστος ist vereinzelt in seinem Einstehen für das Unabhängige, das keinem zusteht und doch allen gebührt.

³¹ EIM, S. 79. Heidegger übersetzt θνητῶν nicht, wie sonst üblich, parallel zu ἀπάντων (Diels: »[Denn] eins gibt es, was die Besten allem anderen vorziehen: den ewigen Ruhm den vergänglichen Dingen ...«), sondern als Erläuterung zu ἀέναον.

³² Fr. 49; GA 55, S. 395.

Das Verhältnis von φρονεῖν und ἰδία φρόνησις gründet im Unterschied, der sich im εὖν verbirgt. Das Denken, das auf das πάντων κεχωρισμένον geht, überschneidet sich nirgends mit dem bloßen Gegeneinanderhalten der εὖντα, das vor dem Blicksprung in das Unscheinbare zurücksteht. Der Abstand zwischen dem Denken der ursprünglichen Maßnahme und demjenigen, das das Maß aus sich selbst nimmt, läßt sich nicht durch gegenseitige Annäherung verringern: Wo das Maßgebende nicht im Blick steht und die Hybris herrscht, ist selbst eine begrenzte Übereinstimmung oder auch nur Berührung nicht möglich; auch von einem Gegensatz kann nicht geredet werden, da dieser noch einer gemeinsamen Ebene und Vergleichsbasis bedarf. Das unaufhebbar Unvereinbare von wissendem und unwissendem Denken beruht *im Gesetz des Durchlasses selbst*, wonach das am meisten Ausdragsame sich in das Durchlassen allen Anwesens entzieht.

Ebensowenig wie die Zwiefalt ist auch das Denken in verschiedenem Maße unter die Menschen verteilt.³³ Das schon angeführte Fr. 116 sagt: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν, d. h.: Der Mensch ist seinem Wesen nach ein Mitdenkender; er gehört als Denkender in das geschicklich sich entziehende ζυγόν und kommt erst aus dieser Zugehörigkeit jeweils zurück zu sich selbst. Im geschicklichen sich Entziehen teilt sich das ζυγόν zu als ein μέτρον, welches vollbringend ein jeder auf seine Weise – d. h. als ein αὐτός – in das Selbe gehört.

In dieser Gehörigkeit gibt es Unterschiede; Heraklit sagt (Fr. 104):

τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δῆμων αἰδοῖσιν πείθονται καὶ διδασκάλωι χρεῖωνται ὁμίλωι οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί.

Welches ist nämlich ihr Vernehmen oder Sinnen? Von solchen, die fürs Volk singen, lassen sie sich bestimmen und als Lehrer nehmen sie die Masse, die da nicht wissen; die Vielen sind schlecht, wenige aber gut.³⁴

Heraklit kann nicht meinen, die Vielen seien an sich, aufgrund der schieren Anzahl schlecht; er kann auch nicht meinen, die Vielen seien die Mehrzahl. Umgekehrt sind „wenige“ offensichtlich nicht allein wegen ihrer geringen Anzahl schon gut; andernfalls müßten wir Heraklit unterstellen, er sei in seinem Denken von einer Präferenz für das Elitäre geleitet, was dazu führt, daß das „Eigentliche“ in einer Höhe angesiedelt wird, die nur wenigen Auserwählten zugänglich, für die meisten aber unerreichbar bleibt, was dann das Wir-die-wenigen-Gefühl des Verfechters einer solchen Auffassung befriedigt und seine Geringschätzung des gemeinen Volkes an

³³ Im Zuge der Erläuterung des ersten Teils von Fr. 1, in welchem es heißt, die Menschen blieben dem Λόγος gegenüber die Unzusammenbringenden, gleich ob sie ihn noch nicht eigens vernommen oder bereits gehört haben, schreibt Heidegger (GA 55, S. 402): »Heraklit will hier keineswegs verkünden, daß die Menschen für sein Denken zu dumm seien; er will auch nicht sagen, daß die Torheit der Menschen sie von dem Λόγος, dem ἐν πάντα εἶναι ausschließe. Er will eher sagen, daß die Menschen durch ihre Klugheit, durch den Eigensinn und durch das eilige selbstische Besserwissen und durch die Versteifung auf sich selbst sich vom Λόγος abkehren.«

³⁴ Übers. v. Verf.

den Tag legt. M. a. W.: Wir müßten zu dem Schluß kommen, Heraklit sei nicht ein Denker.

Der Spruch selber sagt uns, wie die Vielen zu verstehen sind: Die πολλοί sind, was in der Weise des ὄμιλος auftritt, des Mengen- und Massenhaften. Das als Qualität zu denkende Massenhafte und Gleich-gültige schließt die ἴδια φρόνησις nicht aus sondern ein; die ἴδια φρόνησις ist sogar *die* Denkungsart des Massenhaften schlechthin. In der ἴδια φρόνησις des homilotischen Menschen artikuliert sich der durchschnittliche, im Element des Selbstverständlichen und Unfragwürdigen verbleibende Verstand. Dessen Auszeichnendes ist das Verhaftetbleiben im Gewöhnlichen samt dem dazugehörigen Ungewöhnlichen.

Sofern nun ein συμφέρεσθαι mit dem λόγος geschieht, kehrt sich die ἴδια φρόνησις in das σωφρονεῖν. Der Mensch west nicht mehr an in der homilotischen, πολλοί-haften Weise – so, daß der λόγος der Seele das ekstatische εἶναι αὐξεῖν nicht vermag, d. h. als κακός, bzw., von Anaximander her, als ἄδικος. Als einer, der nicht solchen lauscht, die für die Menge der ἰδιῶται sprechen, sondern auf den λόγος hört, vermag er das διδόναι δίκην und also das διδόναι τίσιν – er ist ἀγαθός (δίκαιος). Als ἀγαθός gehört er aber dem Seltenen im Sinne des Ungewöhnlichen, woraus dem Unscheinbaren des Alltags Maß und Sinn erwächst. Der ἀγαθός steht vollendeter-, endlichweise in den Grenzen seines einmaligen μέτρον (seiner Gelichtetheit). Indem seine nicht ἴδιον-, sondern ξυόν-hafte Einmaligkeit erglänzt, wird er, der eigentlich dem Mitgeteilten gehört, zu einem Einzelnen – kurz: zu *einem*. Wo aber Einzelne *sind*, dort *gibt es* wenige, ὀλίγοι. Wenige, das meint jetzt eine Weise des (durchlichteten) Miteinander und Zusammenseins und ist unabhängig von der Zahl gedacht. „Wenige“ hören nicht auf, wenige zu sein, weil sie mehr werden, sondern weil sie aufhören, je *einer* zu sein; sobald sie nicht mehr Einzelne sind, werden sie – in einem seinsmäßigen Umschlag – πολλοί.

Wir können nunmehr den Wesenssatz festhalten: *Wo immer Einzelne sind, gibt es wenige; wo die Vielen sind, gibt es nicht Einzelne*. Eben dieses sagt aber bereits der Wortlaut des Spruches: οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί – sofern das Massenhafte herrscht, ist jeder als ein κακός; wo es aber wenige gibt, dort sind ἀγαθοί. Ὀλίγοι nennt jetzt ein prinzipiell quantitativ nicht faßbares eigentliches Zusammensein von endlich Geschiedenen *aus* der Zugehörigkeit, dem συμφέρεσθαι mit dem ξυόν: Eine eigentliche Gemeinschaft ist, unabhängig von der Zahl ihrer Mitglieder, eine solche (nicht „der“, sondern) von wenigen; umgekehrt ist, wo es die Vielen gibt, u. zw. gleich *wie* viele auf einmal sind, nicht ein Miteinander, sondern Masse. Die Unabhängigkeit vom Quantitativen, Zahlenmäßigen gilt *strikt*, so zwar, daß die seinsmäßige „Zahl“ *jeweils* dem Maßgebenden Wesensgesetz der Gemeinschaft untersteht – dem Gesetz, in das die *jeweilige* Gemeinschaft selbst gehört.

„Wenige“ – das sind wesenhaft Gleiche in ihrer klaren Unterschiedenheit aus der Gelassenheit zum ξυόν; „die Vielen“ – das sind die gleichermaßen Ununterschiedenen mit ihren nicht eigentümlichen, unwesentlichen Besonderheiten und Hierarchien.

Aus welchem Gesetz ergibt sich aber, was wenige heißt und was „die Vielen“? Woher bestimmen sich Gleichheit und Verschiedenheit? Worin beruht, in einer Gemeinschaft, die Gleichheit? Denken wir, wenn wir von Gleichheit sprechen, an eine biologisch-gattungsmäßige Identität? An eine aus der Tatsache des Geschöpfseins abgeleitete Gleichgestellttheit? Und wie weitreichend ist diese Gleichheit, kann sie ein Ende haben und wo beginnen Grenzverwischung und Gleichmacherei? Worin haben dann aber die Unterschiede ihren Ursprung und das Einmalige jedes Menschen? Ist das Eigentümliche gleichsam als Zugabe aufgebaut auf ein gleichbleibendes Substrat, das dann verschiedene Ausführungen zuläßt?

Vielleicht haben weder die Gleichheit noch das Verschiedene und Einmalige ihren Ursprung im Menschen. Im Zuge einer Erläuterung des heraklitischen ὁμολογεῖν, die zunächst vom Einvernehmen unter Menschen ausgeht, schreibt Heidegger:

ὁμολογεῖν ist so eingestehen, daß das, was der andere sagt, sich als etwas zeigt, das, indem es sich zeigt, ein Zugeständnis verlangt. (...) Das Einverständnis besteht also nicht darin, daß im einen und im anderen die gleiche Meinung lebt und vorkommt, sondern daß der eine Mensch und der andere als die Verschiedenen, die sie sind, übereinkommen darin, daß sie sich das Selbe eingestehen als Solches, was sie angeht. ὁμολογεῖν – das Gleiche sagen wie ein anderer; jede Gleichheit, vor allem aber die Gleichheit der ὁμολογία, gründet in einer Verschiedenheit. Nur das Verschiedene kann gleich sein. Das Verschiedene ist gleich nur durch seinen je verschiedenen Bezug auf das Selbe. An diesem und seiner Selbigkeit hängt das Verschiedene in seiner Verschiedenheit und die Gleichheit des Gleichen.³⁵

Es folgt ein Satz, der das Gesagte noch einmal zusammennimmt und ausspricht als ein Gesetz der »rechtverstandene[n] ›Logik‹«:

Je ursprünglicher die Selbigkeit des Selben, um so wesentlicher ist in einer Gleichheit die Verschiedenheit, desto inniger ist Gleichheit des Gleichen.

Der Satz gilt für das ὁμολογεῖν als Einverständnis von Λόγος und menschlichem λέγειν; er sagt das Gesetz, wonach Λόγος und λόγος, Φύσις und ζῆν, Ἔόν und νοεῖν aus dem Bezug auf das Selbe (τὸ αὐτό) desto inniger gleichen Wesens sind und um so wesentlicher verschieden, je ursprünglicher der Λόγος selbst west *als* der Bezug des in sich zurückkehrenden Unter-Schieds. Der Satz sagt aber auch das Gesetz, worin Unsterbliche und Sterbliche als unendlich Unterschiedene gleich sind in ihrem nicht Verborgenbleibenkönnen dem Selben des nicht Untergehens, und desto inniger in ihrer angesichtigen Gleichheit, zugleich um so klarer auseinandergetragen in ihren eignenden Gegenblick, je klarer und unscheinbarer im reinen Durchlaß das Selbe der Eignis spielt, in die sie bezogen sind.

Der Satz sagt schließlich die Gleichheit der Menschen in ihrem Menschsein. Die Sterblichen sind gleich durch ihren je verschiedenen Bezug in das Selbe, welches sie in ihr Unterschiedenes und je Einmaliges auseinandergehen läßt und zusammen trägt in der Übereinkunft, im einander Eingestehen des Gebirgs. Das Selbe läßt so

³⁵ GA 55, S. 250.

ins Eigentum, in die je unterschiedliche Gleichheit kommen, indem es in die Inständigkeit im Einzigem braucht. Je selbiger und unnahbarer das $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ in ihm selbst und an ihm selbst entlang ruht als die ins Verhältnis lassende $\mu\acute{o}\rho\phi\alpha$, um so urständiger ist das gegenseitige Geständnis der Gleichheit, desto strahlender ist aus dem sich verbergenden Bergen die unantastbare, weil in das Unnahbare fügsame Unterschiedenheit eines jeden. Der Unterschied trägt die miteinander Einzelnen auseinander ins Gleiche.

Die Seltenen entsprechen rein dem Verlangen des Zugeständnisses. Sie sind unter den Gleichen jene Geschiedenen, die einzig dem Selben, seiner aus ihm selbst in es selbst zurück wachsenden Selbigkeit an die Hand gehen und nur das Einzige wollen. Sie gehen mit dem Selben in seine Selbigkeit zurück. Je selbiger kehrend die Rückkehr, unso behandelnder in die je einmalige Gleichheit das Selbe. Die Seltenen stiften die Gleichheit der Menschen in der Verschiedenheit.

Literaturverzeichnis

1. Schriften Martin Heideggers

a) Bände der Gesamtausgabe

- Aus der I. Abteilung (Veröffentlichte Schriften 1910–1976)
- GA 4 Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, hrsg. von *F.-W. v. Herrmann*, Frankfurt a. M. 1981
- GA 5 Holzwege, hrsg. von *F.-W. v. Herrmann*, Frankfurt a. M. 1977
- GA 7 Vorträge und Aufsätze, hrsg. von *F.-W. v. Herrmann*, Frankfurt a. M. 2000
- GA 9 Wegmarken, hrsg. von *F.-W. von Herrmann*, Frankfurt a. M. 1976
- GA 12 Unterwegs zur Sprache, hrsg. von *F.-W. von Herrmann*, Frankfurt a. M. 1985
- GA 13 Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976), hrsg. von *H. Heidegger*, Frankfurt a. M. 1983
- GA 15 Seminare, hrsg. von *C. Ochwad*, Frankfurt a. M. 1986
- Aus der II. Abteilung (Vorlesungen 1919–1944)
- GA 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927), hrsg. von *F.-W. v. Herrmann*, Frankfurt a. M. 21992
- GA 26 Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (SS 1928), hrsg. von *K. Held*, Frankfurt a. M. 21990
- GA 34 Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (WS 1931/32), hrsg. von *H. Mörchen*, Frankfurt a. M. 21997
- GA 39 Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein« (WS 1934/35), hrsg. von *S. Ziegler*, Frankfurt a. M. 21989
- GA 45 Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik« (WS 1937/38), hrsg. von *F.-W. v. Herrmann*, Frankfurt a. M. 21992
- GA 51 Grundbegriffe (SS 1941), hrsg. von *P. Jaeger*, Frankfurt a. M. 21991
- GA 52 Hölderlins Hymne »Andenken« (WS 1941/42), hrsg. von *C. Ochwad*, Frankfurt a. M. 21992
- GA 53 Hölderlins Hymne »Der Ister« (SS 1942), hrsg. von *W. Biemel*, Frankfurt a. M. 21993
- GA 54 Parmenides (WS 1942/43), hrsg. von *M. S. Frings*, Frankfurt a. M. 21992
- GA 55 Heraklit (SS 1943 und SS 1944), hrsg. von *M. S. Frings*, Frankfurt a. M. 21987
- Aus der III. Abteilung (Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes)
- GA 65 Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), hrsg. von *F.-W. v. Herrmann*, Frankfurt a. M. 1989