

ΣΧΟΛΗ.
PLATON UND DAS ÖKONOMISCHE PROBLEM*

Ivo De Gennaro

ἔπεται δ' ἐν ἐκάστῳ
μέτρον· νοῆσαι δὲ καιρὸς ἄριστος.
Pindar¹

Es folgt wohl in jedem
ein Maß; Gedächtnis aber
edelste Ereignung.

1. Vorwort aus Pindar

Τρισολυμπιονίκαν
ἐπαινέων οἶκον ἡμερον ἄστοις,
ξένοισι δὲ θεράποντα, γνώσομαι
τὰν ὀλβίαν Κόρινθον, Ἴσθμίου
πρόθυρον Ποτειδᾶνος, ἀγλαόκουρον.
ἐν τᾷ γὰρ Εὐνομία ναίει, κασύγνηται τε, βάθρον πολίων ἀσφαλές,
Δίκα καὶ ὁμότροφος Εἰρήνα, τάμι' ἀνδράσι πλούτου,
χρύσειαι παῖδες εὐβούλου Θέμιτος·
ἐθέλοντι δ' ἀλέξειν
Ἵβριν, Κόρου ματέραν θρασύμυθον.²

*Ein dreifach in Olympia siegreiches
preisend, ein Haus, mild den Heimischen,
Gäste aber bewirtend, merken will ich
auf das reichgesegnete Korinth, des Isthmischen
Poseidon³ Vorhof, prangend mit blühender Jugend.
In diesem nämlich wohnt Eunomia [Schicklichkeit], und die Schwestern auch,
die Grundfeste der Stätten, unerschütterliche,
Dike [Fug] und im Selben erwachsene Eirene [Eigentum], Wirtinnen den Männern des Reichtums,
goldene Kinder der schicklich ratenden Themis [Entscheidung];
bestimmt aber, abzuwehren
Übermut, der Übersättigung dreistredende Mutter.*

2. Einleitung

Das Wort σχολή übersetzt die lateinische Sprache mit otium. Von den romanischen Sprachen sagt das Italienische entsprechend ozio, das Französische loisir, worin lat. licere spricht; in Abwandlung dazu heißt es auf Englisch leisure. Auf Deutsch sagen wir Muße. Wir meinen damit die Zeit, die nicht von der Besorgung des Nötigen in Beschlag genommen und also

Gelegenheit ist, dem nach- und in dem aufzugehen, wozu keine Not ist im Sinne der Nötigung und des Zwanges. Die Muße ist die „freie Zeit“ – die Zeit, in der wir offen sind für solches, was sich uns frei zuspricht, indem es uns in unser Wesen ruft. In der Muße „haben wir Zeit“.

Das Zeit-Haben ist, wesentlich gedacht, eine Haltung, darin wir eingeholt und eingelassen sind in die Zeit als Gegenwart. Gegenwart ist die Ankunft des Gewesenen. Das Gewesene ist das Schon-Wesende der anfänglichen Frühe. Die Sammlung auf die Zeit – die Muße – ist das Wesen des Menschen und der Grund seiner Geschichte. Indem der Mensch die Muße austrägt, d. h. innesteht im Wesen der Zeit als Verhältnis der Gegenwart, handelt er in ausgezeichneter Weise geschichtlich: er denkt. Das Denken als Austrag der Muße hat den Charakter des Unnötigen, Überflüssigen, Nutzlosen, das gleichwohl nicht müßig ist, indem darin „das Dasein atmet“, das Eigentliche des Menschen ins Spiel und der Mensch zu ihm selbst kommt. In der Muße handelt das Dasein in seinem Ab-grund und ist so die ruhende Bestimmungsmitte und der Befugnissgrund alles eigentlichen Trachtens und Schaffens und Hoffens. Zum Nutzlosen, das höchste Tätigkeit im Sinne jener Grundhandlung ist, gehört in ausgezeichneter Weise das studium, für das es eigene Orte, scholae, Schulen gibt, ohne dass die Muße darum an Schulhäuser und Schulbücher gebunden wäre. Hölderlin pflegt der Muße „an der Augen Schule Blau“⁴, denkt umso inständiger in die Zeit, je tiefer das Studium der „heimatlichen Natur“⁵ gerät. In der Muße gilt: wir müssen nicht, wir dürfen. So nimmt es sich eigen aus, dass im Wort Muße das Müssen spricht.

Der Muße steht entgegen die Unmuße, darin der Mensch vom Nötigen festgesetzt ist. Die begriffliche Eingrenzung des Nötigen ist wandelbar. Zunächst verstehen wir darunter, was als Grundlage unabdingbar ist zur Errichtung und Erhaltung des Lebens, gleichsam den Sockel des Lebensnotwendigen, von dem auf Dauer nicht abzusehen ist. Solange das in diesem Sinn Nötige nicht gesichert ist, bleibt das Dasein eingezwängt in die Mangel der Notdurft und die Muße versagt. Die Sicherstellung des Nötigen aber, so sind wir gemeinhin verständigt, ist nie letzter Zweck, sondern sieht eben darauf ab, in die Muße und so in die mögliche Vervollkommnung des Menschseins zu befreien.

Allerdings ist selbst das, was als lebensnotwendig gilt, weder eindeutig noch ein für allemal festgelegt. Beinhaltet der Begriff im engsten Verständnis die mit dem Grundbestand des Lebens verbundenen nächsten Bedürfnisse des Körpers, sind in weiterer Fassung auch die Bedingungen für eine anhaltende Gesundheit und ein sicheres Dasein mit eingerechnet. Was aber überleben, was gesund, was sicher heißt, ändert sich mit der Auffassung des Lebens selbst. Bald zeigt sich: So sehr die Sache nahe liegen und ihr Begriff unmittelbar einleuchten mag: die Grenze des Lebensnotwendigen entzieht sich – und mit ihr der Sinn der Muße als Freiheit von jeglicher Nötigung.

Wo das Seiende selbst im Ganzen als Leben und das Wachstum des Lebens als einzige Seinsnot erscheint, muss sich jegliches Sinnen und Trachten des Menschen auf das zur Erhaltung und Steigerung des Lebens Nützliche, im vorhinein auf seine Nützlichkeit für das Leben hin Anvisierte richten. Zeit und Raum, samt allem, was darin erscheint, sind jetzt nützliche Bedingungen für die Ermächtigung der Lebens- und d. h. Machtsteigerung.

In Nietzsches metaphysischer Grundstellung, die das Seiende als Leben und Wille zur Macht, das Sein entsprechend als Wert denkt, zeigt sich der Mensch indes als das noch nicht festgestellte Tier. Dessen perspektivisches Erleben ist unfähig, die kommende Wirklichkeit der erdumspannenden, in seiner Optimierbarkeit zu optimierenden machinalen Leistungskraft als Bedingung der Lebenssteigerung zu wollen. In der Hochzeit seiner Erfahrung des Nihilismus, d. h. der Nichtigkeit des Seienden, hält Nietzsche fest: „Man sieht, was ich bekämpfe, ist der

ökonomische Optimismus“. Der ökonomische Optimismus beruht in der nihilistischen Überzeugung, dass „mit den wachsenden Unkosten *Aller* auch der Nutzen *Aller* nothwendig wachsen müßte.“ Dagegen zeigt sich dem Blick des vollkommenen Nihilisten, der den Nihilismus bereits hinter und unter sich hat: „*die Unkosten Aller summiren sich zu einem Gesamt-Verlust: der Mensch wird geringer* – so daß man nicht mehr weiß, *wozu* überhaupt dieser ungeheure Prozeß gedient hat.“⁶

Im vollkommenen Nihilismus zeigt das ökonomische Problem erst sein wahres, langhin unerkanntes Gesicht, nämlich seine prinzipielle Unlösbarkeit. Solange der Nihilismus unvollkommen bleibt, d. h. die Umwertung der Werte nicht vollzogen ist, entzieht sich das Problem immer weiter in die Not der machinalen Optimierung der Verfahren, die sich in die ständige Überhöhung des Aufwands an Mitteln steigert, ohne dass mit dieser Überhöhung eine Wertsteigerung einhergeht. Im vollkommenen, d. h. überwundenen Nihilismus löst sich das Problem, indem seine Gestalt sich wandelt. Es zeigt sich nun als ein nicht quantitatives, sondern qualitatives Problem. Dieses liegt in der Art und Weise, wie der Wille zur Macht das Seiende im Ganzen durchherrscht und den Menschen als Vollbringer seiner Wahrheit in Anspruch nimmt. Um sich in seinen Typus zu prägen, muss der Mensch erkennen und bejahen, dass die einzige Not das Leben selbst und die ihm eigene Ökonomie ist, d. h. die Ermächtigung des Mehr an Macht. Insofern alles Leben ist, beruht das Problem nicht mehr in der Erlangung eines bestimmten Lebensgrades und Machtquantums, hinter dem anderes wartet und versprochen ist. Sondern das Problem ist das Leben selbst als notwendig aus dem Grund seiner Ökonomie (dem „höchsten Willen zur Macht“) zu bejahendes.

Die Anerkenntnis des Grundcharakters des Lebens und dessen Bejahung im Austrag des Willens zur Macht durch den dazu ermächtigten Typus löst das Problem auf in die halkyonische Gelöstheit des zu sich selbst erlösten Lebens. Solange der Mensch aber die in der Nötigkeit des Seienden verborgene Not des Willens zur Macht nicht in der Überwindung seiner selbst austragen und somit selbst der „Sinn der Erde“⁷ werden kann, fehlt dem unvermeidlichen Werden der machinalen „Wirtschafts-Gesamtverwaltung der Erde“ ein eigentliches Ziel, ein echtes Wozu. Mit der sinnlosen Aufsteigerung des Nichts, d. h. des Sinnlosen, im „ungeheuren Prozeß“ geht die wachsende Notwendigkeit eines erlösenden, Sinn-stiftenden Auswegs einher.

Nietzsches Antwort auf das Fehlen des Wozu, die im Nihilismus entgegenwartende Befreiung von der nihilistischen Bewegung, ist die Gegenbewegung in der Gestalt der Ankunft des Übermenschen. Der Übermensch kommt im Überstieg über den „letzten Menschen“, der „das Glück erfunden“⁸ hat. Zu den Gestalten des letzten Menschen gehört der von der modernen Ökonomie vorgestellte *homo oeconomicus*. Anders als der letzte Mensch vermag der Übermensch aus der Verwindung des Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen die Setzung der Zeit als Bedingung des Lebens und „hat“ so (die) Zeit als verfügbaren Zeit-Raum der Machtsteigerung. Der in seinen Typus befreite Mensch ist befähigt, Ja zu sagen zum nicht mehr nihilistischen ökonomischen Problem, d. i. zum Problem der Ermächtigung der Macht als ewigem, d. h. jetzt: *ewig in jedem Augenblick gelöst*. Die also gehabte, werthafte Zeit, der Ausweg aus dem Nihilismus, ist die im Bereich des Denkens des Willens zur Macht – also noch metaphysisch – gedachte Muße. Wenn das Prinzip des Seins der Wille zur Macht (d. h. Seiendes) und das Sein selbst Wert ist, erscheint die Muße als der zeit-räumliche Augenblick der ewigen Wiederkunft des Gleichen und – halkyonisch – als höchster Wille zur Macht. Die Gegenwart des Wiederzukünftigen, d. h. künftig-gewesenen Seienden, ergibt den sich selbst wollenden, alles Werden ins Recht setzenden Ermächtigungsraum des Willens zur Macht und vervollkommnet in

der Wahrheit als Gerechtigkeit das Leben im Ganzen in die perfekte Ökonomie des Ewig-Unentwertbaren.

Indes zeigt sich das unverhüllte Wesen des Willens zur Macht im Willen zum Willen. Darin will der Wille ausschließlich sich selbst und sein eigenes Mehr als die in die ständig neue Selbst-Übersteigerung entschiedene Sicherung des Seienden durch Seiendes. Das Geschick der Mehrung des Willens durch den Verweis von Seiendem auf Seiendes ist sinnlos. Die Sinnlosigkeit des nur sich selbst wollenden Willens greift um sich in der Wahrheitslosigkeit, die der Entzug des Seins selbst ist. Der Entzug des Seins entzeitigt die Zeit, enträumt den Raum, überlässt das Seiende der bloßen Machbarkeit, aus der es bezieht, was es noch an Anwesen hat. Das Unwesen von Zeit und Raum ist das Unwesen der Muße, die Unmuße. In der Unmuße gehören die stiftende und die gründende Weise des studium, Kunst und Philosophie, ins Verfahren der Abrichtung des Menschen zum rechnend-erlebenden Vollzugstier des Willens zum Willen. Die Muße als die des Nötigenden entledigte Sammlung auf die Zeit, darin das Eigentliche des Menschen zum Tragen kommt, ist kaum noch eine flüchtige Zielvorstellung. Ihr Wesen ist jetzt, wirklich zu sein als planbarer Wert der historisch-technischen Produktionszyklen des Willens zum Willen.

Zwar mag weiter und mit steigendem Nachdruck die Rede gehen von der Lösung des ökonomischen Problems im Sinne der langfristigen Befriedigung der „absoluten“, d. h. die nackte Subsistenz betreffenden Bedürfnisse. Zwar mag diese Rede durch die an laufend aktualisierten Messwerten nachweisliche Ungelöstheit des Problems seine vorrangige Aktualität nachhaltig erneuern. Doch diese Rede hat keine Worte für die Lösung des Problems, d. h. für das Ausbleiben der ursprünglichen Entledigung vom Zwingenden, in welchem Ausbleiben das Problem seine Wahrheit und mögliche Verwindung hat. Sie merkt nicht, dass das Zwingende nicht eine seiende Not, dass Seiendes überhaupt (also auch die Zustände des „nackten Lebens“) zu einer Verhinderung des *Seins* ebenso unfähig ist wie zu seiner Begünstigung.⁹

Die Rede vom ökonomischen Problem ahnt nicht, dass sich im Wesen dieses Problems das Sein selbst als der Wille zum Willen verbirgt, dessen ungemerkte Wahrheit die Unmuße ist. Sie weiß nicht, und weiß doch, dass allein das Wesen der Muße die anfängliche Entledigung von der Aufsässigkeit des Nötigen bedeutet und erst die im Austrag der Muße ereignete Ledigkeit eine Welt aufgehen, d. h. folgen lässt, darin die Dinge in ihre Mäßigkeit gebracht sind. Das folgende Maß ist die Mäßigkeit des Nötigen gemäß der Wirklichkeit der Welt, darin die einzige Not, die in jener Ledigkeit ihre Wahrheit hat, ihre Genüge findet. So führt die ahnungslose Rede vom ökonomischen Problem den Menschen stets aufs neue in die Irre hinsichtlich des frühesten und einfachsten Wissens, dass das Sein „nie Maß“ ist und es „im Seienden nirgends ein Maß gibt“¹⁰, und folglich eine Verwindung des Problems nur im Gedächtnis der Lichtung des Unterschieds beruhen kann.

Im Unwesen der Muße aber hat sich das ökonomische Problem von vornherein schon alle Aussichten einverleibt, so dass außerhalb seiner kein Sinn und Zweck Bestand hat, es ein solches Außerhalb nicht gibt. Während noch die langfristige Befreiung von der Notdurft sich als Ziel unserer besten Bemühungen darstellt, lenkt in Wahrheit dieses Ziel die Befreiung von sich weg und alles in es selbst und das eigene Wesen, den Willen zum Willen, zurück. So geschieht statt der den Menschen einbeziehenden Fügung des Wesensraums gemäßiger Dinge die Einspeisung des nur Seienden in die planmäßig gesicherte Wirklichkeits- und Willenssteigerung, die anhand von Zielvorgaben und Feststellungsstufen sich in die durchgängig mess- und abzählbare Maß- und Zahllosigkeit steuert und so seiner selbst versichert.

Das alle Seinsbereiche im vorhinein seiner selbstwilligen Rechnung unterstellende ökonomische Problem verschleiert als Vorstellung der Unbedingtheit des Seienden und seiner Sicherung unverhehlt den Willen, dem, weil er das Sein selbst ist, wesenhaft niemals durch ein Quantum von Seiendem Genüge zu tun ist. Deshalb kann es, solange das ökonomische Problem herrscht, an Seiendem nie genug sein. Das bedeutet: das Seiende ist jetzt *im Wesen* knapp, d. h. nur Seiendes und deshalb selbst das Sein, das nur aus ihm selbst seine Genüge und Ungenüge hat. Die unverhehlte Verschleierung dieses Sachverhalts hat die Gestalt eines Muss, nämlich der Nötigung zur stets optimaler, d. h. willensmäßiger zu optimierenden Kontrolle des wesenhaft knappen Seienden. Knapp heißt jetzt nicht: am bestehenden Bedürfnis gemessen nicht in hinreichender Menge verfügbar, sondern: gewollt im Willen zum Willen und daher wesenhaft ungenügend, als dieses Ungenügende aber stets und in jeder Hinsicht verrechenbar auf solches, was selbst knapp ist.

Das knappe Seiende ist vorgestellt als Machbares aus dem Machen, das sich selbst und die eigene Machbarkeit will. In diesem Grundzug des Seienden, der Machsamkeit, spricht der Wille zum Willen. Die Machsamkeit – nicht als Eigenschaft des Seienden, sondern als Wesen des Willens zum Willen – im Verein mit den von ihr benötigten, mit-machenden Weisen des steuernd-regelnden Machens, darin der aus dem eigenen Wesen ausgeschlossene Mensch aufgeht, ist die Machenschaft. Im Anschein der vorgestellten Aussicht auf die Überwindung der Knappheit, d. h. der Seinlosigkeit, in den Reichtum, d. h. ins Sein, waltet der Wille zur Verewigung des sich ungebrochen zu sich selbst schickenden Nutzens, als der der Wille zum Willen west. Das Element des ökonomischen Problems als unverhehlte Verschleierung des zu sich selbst entfesselten Willens zum Willen ist diese – wesenhafte – Irre.

128. Die Irre der Machenschaft (der Wille zum Willen)

Der Wille zum Willen betreibt die Einrichtung der unbedingten Sicherheit in Ordnungen und meint, daß dies zuerst geleistet werden müsse, um nachher das Übrige (»Kultur« – Geist – auch Unkultur und Ungeist) darauf zu bauen. Nicht daß die Machenschaft nie zu diesem Ziel kommt, ist ihr Verhängnis, sondern daß sie überhaupt sich im Wesen der Wahrheit verschätzt und meint, zunächst Seiendes betreiben zu können, um dann das Sein (das sie freilich nicht faßt) beizubringen. Der Wille zum Willen richtet dadurch die äußerste Seinsvergessenheit ein, daß er dieses [scil. das Sein], in der Verkennung seines Wesens, doch noch in Aussicht stellt, aber so, daß allem voraus schon alles in die Verkehrung getrieben wird.¹¹

Wie steht es in der Machenschaft mit der Muße? Es scheint, als seien wir durch die Verstrickung in die vorgeschobenen Nöte des sich als Geschick des Nützlichen seiner selbst vergewissernden Willens zum Willen dem Fortriss in die Ökonomie der Sinnlosigkeit ausgeliefert. Dieser heillose Fortriss, die losgelassene Machenschaft, läßt sich in der Tat weder aufhalten noch umkehren. Doch die Machenschaft west in der Irre und als Irre, was anderes und mehr meint, als dass in ihr Irrtümer vorkommen oder sie selbst als Ganzes ein Irrtum sei, den es zu korrigieren gilt. Dass die unwirtliche Ökonomie der Sinnlosigkeit in der Irre west, heißt: *in der Unbedingtheit der Sicherung des Seienden durch Seiendes verweigert sich die Not der Muße*; die Machenschaft ist in Bezug auf die Muße notlos. Die Not der Muße hat aber als Not des Unnötigen nichts gemein mit den Nöten der Knappheit des Seienden, noch mit dem Nihilismus als der metaphysischen Not, dass es mit dem Seienden nichts ist. Diese andere Not, die gleichwohl in der Loslassung des Seienden in die Knappheit anklingt, spricht mitten im Seienden, jedoch abgeschieden von ihm, verborgen in der notlosen Ausschließlichkeit des Willens und seines verknappenden Wesens.

Sobald die Verknappung eingesehen ist als der in die Machenschaft sich schickende Wille zum Willen; sobald das Ausschließliche dieser Verknappung erfahren ist als die Not, dass es mit dem *Sein* nichts ist, zerbricht die Ausschließlichkeit und kehrt sich in die Einschließlichkeit und Eindeutigkeit des einzigen Wissens: dass die im Willen zum Willen gewollte Irre der Ort eines ausgelassenen Ausbleibens ist,¹² als welches die Muße sich in ihr Unwesen verkehrt. Das Wesen der Muße ist selbst Irre, jedoch, in der Umkehr, als Ort der Ankunft – *auch* der Ankunft des Ausbleibens des Seins. Die Muße ist Ankunftsort des Zuspruchs des Seins in seiner kehrigen Verweigerung, daraus Maß und Gesetz der Fügsamkeit ins Sein den Weg ins Seiende findet und dieses in einen Welt-Sinn bringt – oder sich versagt und das Seiende der unwegsamen Maßlosigkeit preisgibt. Die aufmerkende Einkehr in diese Irre ernötigt die Besinnung auf den Ort des Willens zum Willen als den Wesensort der Machenschaft. Dieser Besinnung muss der Wille, während er die Verkehrung von allem betreibt, gleichsam neben sich die Muße einräumen und so den kluftigen Kehrungsraum seines Wesens. Dem Nachdenken, das sich in diesem Kehrungsraum und seiner Irre hält, entstammt ein Einblick in die Geschichte des ökonomischen Problems als Geschick des Willens zum Willen.

3. Platon, *Kritias*

Die Art und Weise, wie wir gewöhnlich hinsichtlich des ökonomischen Problems denken, beinhaltet einen zeitlichen Aspekt, der sich kurz so fassen lässt: „*Zuvor* muss das Nötige gesichert sein, *danach* erst kann das Unnötige aufkommen und Pflege finden“. Dieses Schema des Zuvor und Danach birgt aber in sich noch ein anderes zeitliches Geschehen. Das Abrollen der Zeit im Fortgang von der Noch-nicht-Muße zur Nicht-mehr-Unmuße ist zugleich der Übergang von einem Zustand des Versagtseins zu einem solchen des Gewährtseins von Zeit. Die Unmuße ist die Zeit ohne Zeit, die Zeit der Muße dagegen die, in der Zeit ist. Zwischen Vorher und Nachher, im Übergang, kommt die Zeit hinzu: Muße *ist* das Hinzukommen der Zeit. Unklar bleibt, inwiefern dieses Hinzukommen in ein zeitliches Danach zum vorausgehenden Fehlen von Zeit fällt.¹³

Das Hinzukommen der Zeit schließt auch ein räumliches Geschehen ein. Wenn es heißt: *Zuvor* sind die Grundbedürfnisse zu befriedigen, *danach* erst kommen die höheren Bedürfnisse ins Spiel, so ist gemeint: Wo die Zeit fehlt, sich den Ansprüchen der freien Wesensentfaltung zu öffnen, ist der Mensch durch die Sorge um das Nötige beengt, indem das Unwesen der Zeit den Raum versagt, darin jene Ansprüche ihn erreichen und Entsprechung finden können. Muße ist zumal die Ankunft von Zeit und Raum, ist der Zeit-Raum einer Ankunft. In welcher Beziehung dabei Zeit und Raum stehen, was Zeit und Raum allererst sind, ist die Frage. Wie verhält es sich mit der Zeit, da Zeit und Raum fehlen? Wie ist der Umschlag zu denken von der Zeit des Fehls, die über uns verfügt, indem sie uns den Raum nimmt, in die Zeit, da der Raum gewährt ist, frei über die Zeit zu verfügen? Was geschieht in der, was *ist* die Ankunft der *σχολή*?

Im platonischen Spätdialog *Kritias* finden wir eine Stelle, die den Zusammenhang der Muße mit dem Lebensnotwendigen behandelt. An diesem Punkt seiner Erzählung gibt Kritias den Grund dafür an, dass von den Alten – gemeint sind die von Athena und Hephaistos gepflanzten Ur-Athener – nur die Namen, jedoch nicht die Tugenden und Gesetze überliefert sind. Dieser Grund ist, dass die in den Bergen wohnenden und der Schrift unkundigen Geschlechter, in die

jene Ur-Generationen schließlich ausliefen, nicht nur überhaupt Weniges und Dunkles von ihren Vorfahren kannten, sondern nach einer solchen Kenntnis auch nicht strebten, insofern

ἐν ἀπορίᾳ δὲ τῶν ἀναγκαίων ἐπὶ πολλὰς γενεὰς ὄντες αὐτοὶ καὶ παῖδες, πρὸς οἷς ἠπόρουσιν τὸν νοῦν ἔχοντες, τούτων περὶ καὶ τοὺς λόγους ποιούμενοι, τῶν ἐν τοῖς πρόσθεν καὶ πάσαι ποτὲ γεγονότων ἡμέλων. (109e-110a)

sie selbst und ihre Nachkommen über viele Generationen in der ausweglosen Bedrängnis des Nötigen waren, so dass sie ihren Sinn auf jenes richteten, von dem sie bedrängt wurden, und darüber ihre Reden hervorbrachten, während sie das den Vorfahren Zugefügte, das längst aus der Frühe wesende Geschick, nicht in der Sorge hatten.

Der Mensch ist hier angesprochen als νοῦν ἔχων und λόγους ποιῶν, als der Wesende in der Haltung des sinnend-nennenden Entbergens des Seienden als solchen im Ganzen. Νοῦς ist das sinnende Merken der sich zusprechenden Entbergung des Seienden, λόγος die in die aufmerksame Entsprechung gesammelte Nennung und Errichtung des Seienden selbst in seiner Unverborgenheit. Der Grundzug dieses zwiefältigen Entbergens, und damit der Einheit des Menschenwesens, ist das μέλειν, das Sorgen, dadurch der Mensch ins Ganze des Seienden als unverborgenes und zuvor ins Geschehen der Unverborgenheit selbst eingelassen ist. Dieses Geschehen ist zeitlichen Wesens: Das μέλειν, das immer auch nur auf das Allernächste, vor den Füßen Liegende, und dessen Drängen auf Erledigung verkürzt sein kann, ist im Grunde μέλειν τῶν ἐν τοῖς πρόσθεν καὶ πάσαι ποτὲ γεγονότων, das wahrnehmende Übernehmen des von jeher schon Wesenden, das sich den Vorherigen als Geschick der anfänglichen Frühe zugefügt.

Das Zugefügte ist die geschickliche Gegenwart der ἀλήθεια, darin die Vor- und Nachgeborenen, als diesem Geschick Zugehörige, ihr geschichtliches Wesen haben. In der Helle des Geschicks kommen die Vorherigen auf die Nächsten zu, indem diese je nach der Weise, wie die Gegenwart sie schon angesprochen und in die Verantwortung genommen hat, in den Austrag der ἀλήθεια überliefert sind. Die Vorherigen sind die Gewesenen der Frühe, die als der jeweils zu entwerfende Zeit-Raum des Anfangs längst Gegenwart ist. Das μέλειν als geschichtlicher Grundzug des Menschen ist das in die Ankunft der Frühe gerichtete, aufrechte Wahrnehmen dieser in eine Nähe des Wohnens, daraus sich das Seiende im Ganzen erst als Seiendes einer Überlieferung lichtet. Aus diesem μέλειν ist der Mensch in sein Menschenwesen aufgerichtet, aufrichtig Mensch.

Das den Vorherigen Zugefügte sind somit nicht die Vorfälle und Begebenheiten der Vergangenheit als einer geschlossen hinter dem Jetzt abgelegten und nachzählbaren Sammlung von Fakten. Sondern das Zugefügte ist das Geschick selbst der zu übernehmenden Wahrheit des Fugs für das Ganze des Seienden. In diesem Geschick offenbart sich der in der fernen Schweben seines Wesens verborgene Anfang, dessen Nähe stets im Kommen, eigentliche Zukunft ist. Die Zukunft misst sich je den Zeit-Raum einer in sich abschiedlichen (d. h. in den Abgrund zurückgeborgenen) Nähe zu, darin der Mensch als Hüter der Nähe wohnen kann, indem er ihr die Stätte errichtet, die den Hüter als solchen beheimatet und zumal offen steht für die Heimsuchung durch die Gäste als Botschafter der Befremdung des Anfangs.

Im μέλειν klingt an das Wesen des Menschen als das gesammelt-ausstehende, merksame Aufgerichtetsein in der Ausrichtung auf das einzig Entgegenwartende, aus dessen einst errichteter Wahrheit ein folgliches Welt-Maß den Weg ins Seiende findet. Μέλειν ist das Warten als Vermutung des Anfangs (μέλλειν) und deshalb nie bloßes Besorgen des Gegebenen. Es ist sammelnd-vernehmende Entbergung des Seienden als solchen aus der inständigen Einlassung auf die Ankunft des Gewesenen in eine Unverborgenheit, diese Einlassung als gestimmt-verschwiegene Gehörigkeit in das im Zuspruch der Stille sich übereignende anfängliche Wort

(μῦθος). Kritias meint also mit dem von den Bergbewohnern nicht Überlieferten nicht irgendwelche historisch-dokumentarische Kenntnisse über vergangene Geschlechter. Vielmehr steht die jenen Menschen versagte Grundweise von νοῦς und λόγος im Blick, daraus der Mensch selbst in eine Überlieferung befreit und von dieser beansprucht ist. Das Sein der Bergbewohner ist erörtert aus dem Wissen um das Wesen des Menschen als merksam sammelndes Ausstehen des Geschicks des anfänglichen Zeit-Raums (der fernen Nähe des Anfangs), daraus das Ganze des Seienden gefügt, im Maß seiner Folglichkeit zum Unterschied dargeboten ist.

Der anfängliche Zeit-Raum entbirgt Seiendes in den Weg dieser Folglichkeit (des Welt-Maßes), indem es ihm je den Sinn einer Füglichkeit (dem Welt-Gefüge) zuweist. Der Einlassung auf die also entbergende Zeit ist gegenübergestellt das ἀπορεῖν bzw. das λέγειν und νοεῖν in der Bezogenheit auf jenes, πρὸς οἷς ἠπόρουσιν. Auch dieses, nämlich die hier gemeinte Begegnisweise der ἀναγκαῖα, ist zeitlich geprägt, nämlich als das aktuell Bedrängende. Dieses ist nicht schon das Gegenwärtige, sondern das Jetzt der Aktualität ist die abkünftige Zeit (die Unzeit), die die Gegenwart für das (folgende) Ganze des Seienden verstellt, so dass dieses nicht aus dem Zeit-Raum der Erschütterung auf die Bahnen und Wege seiner Entborgenheit gebracht ist und von da her als Seiendes *des* Unterschieds begegnet.

Indem das Offene der Gegenwart die Wege seiner Wahrnehmung und daraus die Bahnen der Besorgung des Seienden vorzeichnet, ent-ledigt es den Menschen, sagt es ihn ledig von der Nötigung durch das Nötige. Dagegen ist im Jetzt der Bezug zu den ἀναγκαῖα das ἀπορεῖν, die Bedrängnis der Weglosigkeit bzw. Unwegsamkeit. Indem in der ἀπορία das entledigende, den Menschen in die Entsprechung rufende Wort der Zufügung der Entborgenheit des Seienden ungehört bleibt und die Entbergungsbahnen der Dinge sich nicht lichten, ist das Wohnen beengt. Statt des befreienden Bezugs in die Entbergung herrscht das Aufdringliche der nötigen Erledigung des nach und nach für die Bestandsicherung Anfallenden und Fälligen, welche Erledigung jedoch nie in jene Entledigung mündet. Die Erledigung bleibt der Ent-ledigung, der anfänglichen Freigabe ins bewegte Gelangenlassen zu den nach Maßen in sich ruhenden Dingen, grundsätzlich abgewandt.¹⁴

Der leitende Hinblick der Darstellung des Kritias geht nicht auf die ἀναγκαῖα als eine irgendwie bestimmte Grundausstattung an nötigen Gütern, auf deren gesicherten Bestand sich anderes aufstocken lässt. Sondern im Blick steht eine Begegnisweise, nämlich die Vor- und Aufdringlichkeit des Nötigen im ausweglosen Jetzt des Ausbleibens der Ent-ledigung, die dessen Nötigendes verwandelt. Wie? Indem sie den Menschen ledig sagt in den Bezug zur Zeit, und so erst das Nötige als solches in die Maßgabe des unverborgenen Ganzen weist, darin es nicht bloß ein Bedürfnis des irgendwie gegebenen Menschen befriedigt, sondern – durch die Not des Seins selbst und den Bezug des Menschen in diese Not – dem einzig Fügenden des Welt-Gefüges (der Lenkung des Welt-Gelenks) genügt. In diesem hat die Not der Lichtung des Anfangs ihre Genüge. So heißt nötig in der Ent-ledigung: beschickt mit dem verborgenen Maß der Genüge der einzigen Not, aus dieser folglich und also in einen (Welt-) Sinn gebracht. Als Wendung der drängenden Not des Nötigen *aus* der anfänglichen Not des Seins ist die Entledigung das einzig eigentlich Not-wendige, nämlich notwendig für das Leben *des Menschen*.

Die Not der ἀπορία ist nicht bedingt durch die nackte Tatsache der mengenmäßig unzureichenden Verfügbarkeit von Seiendem. Sondern die Not ist das Ausbleiben des Zeit-Raums der Maß-Gabe, der, sofern er eigens entworfen und offengehalten ist, das Seiende auf den Weg des Genügens bringt und freigibt in einen Sinn, der nicht der dürftige Sinn der Befriedigung eines Bedürfnisses ist, sondern der reiche Sinn der Wirklichkeit für das Wohnen des Menschen.¹⁵ In der aporetischen Notdurft sind die ἀναγκαῖα das in der Unentschiedenheit des

Offenen Andrängende, das den Menschen in seinem Zeit erschließenden Wesen belagert und ihm die Wege verstellt zum freien Entwurf des in wohnliche Dinge sich bergenden Aufenthalts. Dieser ist nur möglich als Entwurf der Gegenwart als der dem Menschen sich zusprechenden Ankunft der Frühe, auf die der Mensch in der Rückkehr sich einlassen muss, um einzukehren in sein sterbliches Wesen.

Das Folgende spricht die zeitliche Dimension des Menschenwesens aus, deren Stätte zu sein die Bestimmung dessen erfüllt, was die Griechen πόλις nennen (110a):

Μυθολογία γὰρ ἀναζήτησις τε τῶν παλαιῶν μετὰ σχολῆς ἄμ' ἐπὶ τὰς πόλεις ἔρχεσθον, ὅταν ἴδητόν τισιν ἤδη τοῦ βίου τὰναγκαῖα κατεσκευασμένα, πρὶν δὲ οὐ.

Die Sammlung auf das Wort des Anfangs und die Wieder-Gewinnung¹⁶ der Frühe kommt nämlich zumal mit der Muße in die Städte, da Einigen merklich wird, wie das Nötige für das Leben schon gänzlich bereitet ist, zuvor aber nicht.

Der Satz liest sich zunächst wie ein Beleg für die gewöhnliche Vorstellung des ökonomischen Problems: Durch die Gründung von so etwas wie einer πόλις, d. h. die Schaffung angemessener normativer, politischer, militärischer und ökonomischer „Rahmenbedingungen“, werden die Grundbedürfnisse des Lebens immer wirksamer und nachhaltiger abgedeckt. Das hat zur Folge, dass immer mehr Bürger immer weniger Zeit auf die Beschaffung des zum bloßen Leben Nötigen verwenden müssen, so dass bald Einigen genügend Zeit bleibt bzw. gewährt werden kann, um sich solchem zuzuwenden, was nicht zum nackten Überleben unerlässlich, sondern Nahrung für Geist und Seele ist, wie etwa die Mythendichtung und die Erforschung der Vorzeit. Dieses Erbauliche gilt selbst als ein eigenes und höheres Bedürfnis, sofern erkannt ist, dass es zur Vervollkommnung des einzelnen Menschen wie auch der Menschen-Gemeinschaft gehört, sich aus einer Herkunft her zu verstehen und in eine Zukunft zu entwerfen.

All das hat seine Richtigkeit und sagt doch am Ende nichts, nämlich nichts Wesentliches. Die Stelle aber weist ins Grund-Verhältnis des geschichtlichen Menschen. Sie sagt das Ereignis, da das Wagnis der πόλις-Gründung ins Ziel und der Mensch vor das unverstellte Dasein zu stehen kommt. Es ist der Augenblick, da die πόλις eigens zur πόλις wird, d. h. zur Stätte der Nähe, darin der Mensch, indem er der Erkämpfung dieser Stätte überantwortet ist, in sein freies Wesen treten und zu ihm selbst kommen kann als der Wächter der Wahrheit des Seins als Unterschied. Die Wächterschaft für diese Wahrheit, und somit für die geschickliche Gewährung des Seienden (τὰ πάντα), ist in sich Gast-Freiheit gegenüber den göttlichen Wirtinnen, die das Ganze als Reichtum zuteilen in die Gespartheit seines Wesens.

Das jetzt unverstellte Dasein, aus dem erst die πόλις in ihr näherndes Wesen, die πολιτεία, überliefert wird, ist die σχολή. Μυθολογία und ἀναζήτησις τῶν παλαιῶν sind ihrerseits ausgezeichnete Weisen des in der σχολή innestehenden Austrags derselben. In solchem λέγειν und νοεῖν erinnert sich der Mensch in den Anfang, lässt sich auf dessen Wort stimmen und wird inständig in der aufmerksamen Versammlung des Anfänglichen. Erst jetzt ist ihm das Seiende im Ganzen entborgen als Reichtum, d. h. als das Genügende im Maß und Licht seiner aus der anfänglichen Entrückung gereichten Ganzheit, deren (dieser Entrückung) Einräumung und Bergung die πόλις selbst im Wesen ist. Πόλις ist das Ganze des Reichtums, da Seiendes in sein Genügen vor-, der Mensch in sein sparendes Wesen eingelassen ist. Eigentliches Sparen ist Sparen der Gespartheit des Reichtums aus seinem Gesetz. Gesparter Reichtum ist Wirklichkeit.

Wenn aber das Wesen der πόλις erst durch die σχολή und das mit ihr kommende Sagen und Vernehmen frei wird, so liegt darin, dass der Mensch erst aus der Ahnung der verborgenen Ereignis der σχολή als Zeit-Raum des Unterschieds zur Gründung der πόλις veranlasst ist, um

dann unversehens, in Einigen und durch Einige, eigens von dieser Ereignung eingeholt, von der Not der *σχολή* überkommen und in die ausstehende Entsprechung zu ihrem Wesen (d. h. zum Anfang selbst) in den Bezügen des *νοῦς* und *λόγος* gerufen zu werden. Die Ereignung des Unterschieds in seine Wahrheit ist die Ent-scheidung. Die Überkommnis der Verrückung des Menschen in die anfänglichen Wesensbezüge nennt die angeführte Stelle als das Selbe mit dem Merklichwerden dessen, dass alles (vor-)bereitet und bestellt ist, und d. h. gelichtet in der künftigen Eignung, im möglichen Genügen für das einzige Wagnis, das das Anfängliche selbst ist und das wohnende Unterwegssein zu ihm. „Bereitet“ heißt hier also nicht: fertig für die Abdeckung an sich seiender Bedürfnisse, sondern: *geledigt in die Erharrung des Maßes, das nur aus dem Gedächtnis der Ent-scheidung folgt, und also zumal reich an der Not der Ent-scheidung und arm an der Stiftung des Reichtums aus der gründenden Gewinnung des Anfangs*. Das Merklichwerden der Bereitetheit des Nötigen als Lichtung seiner Ausgesetztheit in die Erharrung der Eignung ist zumal das Aufmerken des Menschen auf die Bemerktheit und Angeeignetheit seines Wesens durch dasjenige, was in diesem Merklichwerden sich verbirgt, nämlich der Zuspruch des Anfangs selbst und seiner Gründungsnot.

Fasst man das Bereitetein des Nötigen als Voraussetzung für das ent-ledigte und also „höhere“ *νοεῖν* und *λέγειν*, ist wiederum etwas Richtiges getroffen und doch das Wahre verfehlt. Denn, was als Bedingung erscheint, ist in seine Harrendheit (sein im Wort der Not des Einzigen stehendes Verhoffen) erst gelichtet aus der Not des Seins, somit in seiner künftigen Eignung erst merklich aus einem Vorausgehenden, Voraus-Geschehenden, in dessen Beständnis der Mensch gerufen ist. Dieses Voraus-Geschehende ist die *σχολή* und Jenes, was den Menschen in ihren Austrag beansprucht. Das Merken dessen, dass das für das Leben *des Menschen* Nötige im Ganzen bereit ist *für das Sein*, ist nur möglich als Ereignis der *σχολή* als der Offenheit der Übereignung des Menschen in die Zugehörigkeit in den Anfang. In dieser Wahrheit erst blitzt auch die wahre Eignung der Dinge für das leibende Dasein auf. Das Bereitetein meint also nicht für sich genommene materielle Lebensbedingungen, sondern den künftigen Reichtum der Eignung des Seienden. Diese Eignung und damit das eigentliche Genügen folgt erst, zugleich mit ihr, aus der Genüge des Seins, d. h. aus der Ereignung, die das Wissen der *σχολή* ist und die Vorzeichnung des Bereiches, darin Wege und Weisen des sparsamen Wirtschaftens eingezeichnet sind.

Das im Aufmerken Gelichtete hat seine Ursprungsmittle in der Not, dazu *νοῦς* und *λόγος* durch die *σχολή* in die offene Entsprechung gebracht sind. Indem mit der *σχολή* die Zugehörigkeit des Menschen ins anfängliche Wort merklich und ein geschichtliches Menschentum in sein Wesen übereignet wird, so dass der Bezug des Menschen in den Anfang frei ausschwingt, zeigt sich das Seiende in seinem möglichen Genügen für das also bezogene und gebrauchte Menschenwesen, d. h. in seiner Empfänglichkeit für das Maß der Genüge des Anfangs. So entbirgt sich in der Übereignung des Menschen in den Zeit-Raum der *σχολή*, deren Stätte die *πόλις* ist, das Nötige als das, was es schon war, und d. h. im Wesen ist: das Seiende *der* Not der *σχολή* und so im Ganzen das Bereitete für das Wohnen, das im Austrag der *σχολή* sich ergründet. Weil dieser Austrag die Inständigkeit ist in der Zugehörigkeit ins anfängliche Wort, deshalb ist das Nötige des Lebens das, was es ist – nämlich das Bestellte für das Not-wendige –, nur in der Entsprechung zum Wort des Anfangs, dessen Zuspruch die Not der *ἀπορία* wendet ins Maß der Wirklichkeit.

Löst man das Nötige aus diesem Geschehen der Maßgabe heraus und betrachtet es „an sich“, stellt sich leicht die irriige Auffassung ein, das, was „vor“ der *σχολή* kommt – nämlich die „Phase“ der *ἀσχολία* –, könne als Vorbedingung der *σχολή* Gesetzlichkeiten folgen, die selbst an

sich, d. h. von dieser unabhängig sind. Den Anforderungen dieser Vorbedingung gelte es zunächst – freilich ohne das Fernziel der *σχολή* aus dem Blick zu verlieren – unter Ausblendung der später dank der *σχολή* zur Entfaltung kommenden „Tugenden“ und „Freiheiten“ zu gehorchen, während, sobald durch die erfolgte Beistellung des Nötigen die *σχολή* erreicht, zugleich das Ungemach der *ἀσχολία* zumindest weitgehend überwunden sei. So erscheint das Unaufschiebbare, dem Menschen immer schon unverwandt Entgegenwartende, als solches, worauf es *zunächst* zu verzichten, was es *vorerst* aufzuschieben gilt. Weil das Zeitwesen, gemäß dem die *σχολή* in einem Danach wartet, das auf ein Zuvor der *ἀσχολία* folgt, abkünftig ist aus der Gegenwart der *σχολή*, deshalb kann die *ἀσχολία* grundsätzlich nicht zur *σχολή* führen. In der *σχολή* aber liegt das Wesensgesetz: Da die Not der *σχολή* aufbricht, *da* – in dieser Merklichkeit – rückt das Nötige für den Menschen (als den leidenden Bürgen der Nähe des Anfangs) in den Bereich seines möglichen Genügens. Die Nötigkeit des Genügenden im Ganzen bestimmt sich aus der in der ausgetragenen *σχολή* ergründeten Not des Seins. Die *σχολή* selbst ist erstlich und letztlich aus dieser Not bestimmt.

Die Einigen, durch die die *μυθολογία* und *ἀναζήτησις τῶν παλαιῶν* als wissende Inständigkeit in der *σχολή* in die *πόλις* kommt, bilden die Zahl derer, die offen in diese Merklichkeit und so in die Wächterschaft des Wesens der *πόλις* gerufen sind. Diese Aufmerksamen sind die Gründer und Wahrer der *Herkunft* der Wirklichkeit. Als solche verwahren sie die Wahrheit der ursprünglichen Maß-Gabe, daraus jegliches geledigt ist ins Maß seines Genügens, so dass in diesem Genügen verborgen die verlangende Not der Genüge der Ent-ledigung spricht, in die das Menschenwesen gebraucht ist. Dagegen ist der Begriff dieser Einigen unzureichend, solange sie im Wesen vorgestellt sind als solche, die, weil sie des Zwanges der Befriedigung der Grundbedürfnisse enthoben sind, endlich die Muße haben, aus einem nunmehr erwachenden Antrieb heraus sich der Mythenkunde und der Erforschung der ferneren Vergangenheit zu widmen.

Dass der Druck der Lebensnöte die Ergreifung der Möglichkeit der *σχολή* stören und hindern mag, ist eine Tatsache. Doch diese Tatsache rechtfertigt nicht, gleichsam im Umkehrschluss die Bewältigung jener Nöte als an sich seiende Voraussetzung für den Zugang zur *σχολή* anzusetzen. Warum? Weil es so etwas wie einen an sich seienden Druck der Lebensnöte nicht gibt – weil „Druck der Lebensnöte“ *nicht eine ontische Bestimmung ist*. Das eigentlich Bedingungshafte der *ἀναγκαῖα* blitzt erst auf in der im Augenblick der Übereignung des Menschen in die *σχολή* ereigneten Ledigkeit für die Eignung. Demgemäß bestimmt sich der Sinn der „Bewältigung der Nöte“, die *ἀσχολία*, je schon aus dem Bezug zur *σχολή*, das heißt: jene Bewältigung hat im Wesen mit der Entledigung vom Andrang des Nötigen alles, diese aber, als zu sich abgeschiedene Herkunft der Maß-Gabe des Genügens, mit jener nichts zu tun. In der Aufmerksamkeit, darin ein Menschentum sich in Einigen aus dem Grundzug der *σχολή* bemerkt, der Nötigung durch das Nötige ent-ledigt und in die Wahrschaft der Herkunft des Reichtums übereignet sieht, richtet sich dieses Menschentum auf in sein geschichtliches Wesen. Weil alles auf den Augenblick des Aufmerkens und auf die Inständigkeit in der *σχολή* ankommt – nicht aber auf die (man weiß nicht woher ihr Maß nehmende) Feststellung der erreichten Bedürfnisbefriedigung –, darum schreibt Plato: *ὅταν ἴδητόν τισιν ἤδη ...*

So sind die Einigen solche, die auf Eines merken: das Erscheinen des Seienden als solchen als ein Bereites, der Eignung Harrendes *aus* dem das Menschenwesen beanspruchenden Fug der Ereignung der Schicklichkeit, daraus sich zuletzt das Eigentum lichtet. Der Zeit-Raum des Ereignisses von Fug, Schicklichkeit und Eigentum ist die Wahrheit des Wirklichen. Dieses ist als solches vor-bereitet, d. h. zugeteilt und gewahrt von den Wirtinnen.¹⁷ Die Einigen sind die

Aufmerksamen, die, indem sie die Herkunft der Wirklichkeit bedenken, die πόλις als den einzigen Reichtum ergründen und wahren. Diese Herkunft ist die Ent-scheidung als Ereignung des Unterschieds. Deshalb ist zum einen Εὐνομία, die Schicklichkeit, in sich *schiedsam*, indem jede menschliche Satzung sich dem Geschick des Unterschieds fügt; zum anderen Δίκη, der Fug, *schiedlich*, indem durch sie die Entscheidung waltet als alllichtende Zueignung der Wahrheit für das Ganze; schließlich Ειρήνη, das Eigentum, *bescheiden*, indem aus dem verhaltenen Gefüge des Zeit-Raums der Ereignung das Geeignete im milden Glanz des verborgenen Abschieds scheint.

Das νοεῖν und λέγειν der Einigen ist aufmerksame Inständigkeit in der σχολή als Errichtung der Wahrheit des Unterschieds, daraus das Maß des ledigen Seienden folgt. Die σχολή und ihre Not überkommt, da die anfängliche (ἤδη) Bereitetheit des Nötigen im Ganzen (κατα-) *als Anspruch der Not des Seins* merklich wird. Deshalb beruht das Bereitsein nicht in der bloßen Hergestellttheit oder Verfügbarkeit von Mitteln, sondern ist in sich schon die Erharrung der Genüge des Seins, der sich das Genügen der Dinge des Welt-Gefüges entringt. In der Merklichkeit des Bereitseins als Lichtung des Genügens ist die Ent-ledigung von der Nötigung durch das Nötige schon geschehen. Das Aufmerken auf die erharrte Eignung ist schon Verwiesenheit in die σχολή und das ihr zugehörige Wissen als Gedächtnis des Fugs. Als der Austragende des Gedächtnisses rückt der Mensch ein in die anfängliche Frühe seines Wesens, die in dem, was den Griechen πόλις heißt, ihre einzige Stätte findet.

Das wissentliche Einbrechen ins anfängliche Wort des Zeitwesens als Austrag der σχολή ist im Text eigens als der Augenblick – und d. h.: als das Selbe – des Aufmerkens auf die Bereitetheit des Seienden genannt:

ἔρχεσθον ὅταν ἴδῃτον
... kommt, *da* merklich wird ...

Das ὅταν sagt den offenen Zeit-Raum dessen, was ein einziges Geschehen ist: das Kommen des inständlichen Wissens der Be-fugnis *als* das Aufmerken auf die Bereitetheit (die Eignungsnot) des Ganzen. Dieser Zeit-Raum ist gemäß dem Sinn des ὅταν¹⁸ bestimmt durch die geschickliche Schwebe der Ent-scheidung. Dass das Wissen kommt, Überkommnis ist, besagt: dieses Wissen ist zumal Ankunft der brauchenden Sage der Entbergung und ent-sagende Inständigkeit in dieser – μυθολογία; und: der Entwurf der Übereignung des Gewesenen ist als Wieder-Gewinnung seiner Ankunft die Vollbringung der Entborgenheit des Anfangs – ἀναζήτησις τῶν παλαιῶν. Beides gelangt, in der vom Dualis ἔρχεσθον angezeigten Wesenseinheit, *mittels*, d. h. zumal mit der σχολή, die nichts anderes ist als das ins anfängliche Wort versammelte, offene Ver-hältnis des Austrags des Zeit-Raums der Schwebung, *da* solches geschieht. Das in seiner Not zu übernehmende Da der Schwebung, die σχολή, ereignet sich zumal mit dem Aufmerken auf das Nötige, so sich ledigt in seiner der Eignung harrenden „Wohl-Bestelltheit“.

Indem im Ereignis der σχολή der Aufenthalt des Menschen ein aufmerksamer wird – befugt in die Aufmerksamkeit der notwendigen Haltung des λέγειν und ἀναζητεῖν –, ist der Mensch ent-setzt von der Aufdringlichkeit der τοῦ βίου ἀναγκαῖα, d. h. von deren Begegnen in der ἀπορία, die jeweils in die ausschließliche Besorgung des Nächsten und Vordringlichen zwingt. Eine solche Befreiung, die Ent-setzung vom Überdrang der ἀναγκαῖα, ist ontisch, etwa durch die Beistellung von Gütern und Leistungen, nicht zu erlangen: einzig das Aufmerken auf jenes, was den Menschen durch die Not der σχολή in sein Wesen beansprucht, ist ent-setzend, in welcher Entsetzung die nötige Begegnungsweise der ἀναγκαῖα schon eingestürzt ist. Freilich ist durch diesen Einsturz nicht wie von Wunderhand eine materielle Not behoben. Vielmehr bricht in der

Ankunft der Wort-Offenheit des Seins erst die Gefahr des entfesselten und aufsässigen Vordrangs des Seienden auf, nämlich die Verwechslung des Seienden mit dem Sein in der äußersten Verkommnis der Sage und des Worts. Diese Gefahr nennen die Griechen ὑβρις.

Im ὄταν zeigen sich die ἀναγκαῖα als das aus der Not des Seins geledigte Nötige des Lebens, welches Nötige sein Genügen hat im wirtlichen Maß, so die Genüge des Seins und seiner Wahrheit birgt. Das Nötige im Maß des Genügens ist dem Wohnen des Menschen in der Muße (der ausstehenden Inständigkeit im Zeit-Raum der Ankunft) zugesprochen, während es zugleich der Vermessenheit des Unwesens des Seins in der grimmigsten Verweigerung überlassen bleibt.

Die Frage der Ökonomie als Erfragung der Maßgabe für das Seiende im Ganzen entsteht aus der Überkommnis der Not der Ent-scheidung, so sich als Bereitetheit des Nötigen im Ganzen lichtet – πρὶν δὲ οὐ. Die Frage entsteht, indem die goldene, in die verborgene Ent-scheidung verfugte Dreifalt der Wirtinnen des Reichtums den Menschen in die Hut der Wirtlichkeit nötigt. Dieser entspricht der Nötigung als der Inständige im Gedächtnis, das, den Wirtinnen vordenkend, die σχολή austrägt als den Zeit-Raum der Ankunft der Ent-scheidung. Als dieser Vordenkende ist der Mensch der Gast-Wirt. Ökonomie ist Wissen *der* σχολή und ihrer Not, hörig dem auf den Zeit-Raum des Anfangs stimmenden Wort, ausgetragen in einem einzigen νοεῖν und λέγειν, das in befugter Achtsamkeit der Ankunft des Gewesenen als der Gabe der Wirtlichkeit – als der ursprünglichen Be-wirtung – gedenkt.

Die Einigen sind die anfänglichen Ökonomen der πόλις. Sie merken darauf: Das *war* also, und d. h.: das ist *im Wesen* die Besorgung der ἀναγκαῖα in der πόλις: ἀσχολία, harrende Bereitung und Bestellung *für* die zu gründende Ereignung des Ganzen. Dieses Merken ist aber als solches schon abschiedliche Inständigkeit in der Not der σχολή als Ver-hältnis des Austrags der Wahrheit des Unterschieds in den Weisen der μυθολογία und der ἀναζητήσεις τῶν παλαιῶν. In der Übernahme dieser Not kommt das Wagnis der πόλις-Gründung ins Ende, und d. h.: in den Anfang. Ins anfängliche Ende ent-setzt, ist der Mensch offen in die Entscheidung des Menschseins überliefert und damit – anders als das περιλειπόμενον αἰεὶ γένος der Bergbewohner (109d) – in die Gefahr, dieses zu verlieren, d. h. herauszufallen aus seinem Wesen. So ist der Bewohner der πόλις als des Ortes der Menschwerdung – weil auf das Spiel gesetzt, darin es um die Befugnis zu Halt und Stand im Seinsbezug geht – seinem Wesen nach (wie Sophokles in der *Antigone* dichtet) ὑψίπολις ἄπολις: überragend¹⁹ die πόλις im aufmerksamen Irren zum Fug, als dessen Burg die πόλις die Stätte der Entborgenheit des Reichtums ist; zugleich als dieser Über-ragende geworfen in die Gefahr des Un-Fugs, darin die πόλις als diese Stätte zerfällt und der Mensch, indem der Gott die folgende Unwirtlichkeit meidet, die milde Heimat verliert.

4. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*

Das Wagnis der πόλις, das durch die μυθολογία und ἀναζητήσεις τῶν παλαιῶν offen in seine Geschichte tritt, prägt sich in die Möglichkeit der Philosophie. Die πόλις-Gründung ist als verborgene Entscheidung des Menschen zu seinem Wesen eine denkerische Handlung. Durch sie entwirft sich ein Menschentum offen auf den Seinsbezug und lässt sich in die Irre der Ergründung und Bewahrung des Zeit-Raums der Ent-scheidung stimmen. Dass vor und nach den Griechen Städte gebaut und zerstört, Staaten und Reiche gegründet und aufgelöst wurden, ohne dass sich ein Wissen von der Art der Philosophie ausbildete, widerspricht dem nicht. Πόλις heißt: Stätte des wissenden Austrags der σχολή, darin das Nötige des Lebens sich der Not der befugenden Entscheidung fügt und aus dieser das Maß seiner Eignung empfängt.

Aristoteles bringt die *σχολή* im ersten Kapitel des ersten Buches der Metaphysik (981 b 20-25) im Zusammenhang derjenigen *ἐπιστήμαι* ins Spiel, die nicht auf das unmittelbar Nötige gerichtet sind. Die Betrachtung ist bis in die Wortwahl hinein analog zu jener des *Kritias*:

ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιούτων κατεσκευασμένων αἱ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τὰναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν εὐρέθησαν, καὶ πρῶτον ἐν τούτοις τοῖς τόποις οὗ πρῶτον ἐσχόλασαν. διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχνηαι συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.

Woher schon alles <Nützliche und Angenehme> sich als gänzlich bereit zeigte, da eröffneten sich die Weisen des inständigen Wissens, das weder auf das Nötige noch auf das Annehmliche gerichtet ist, und zwar zuerst an jenen Orten, wo zuerst die Muße zum Austrag kam. Darum bildeten sich in Ägypten zuerst die mathematischen Kenntnisweisen aus; dort nämlich wurde die Priesterschaft dazu bestimmt, dass sie die Muße austrage.

Ein über das Nützliche und das Angenehme hinaus-, d. h. auf Nutzloses gehendes Wissen nennt Aristoteles *σοφώτερον*, d. h. eigens inständig im Aushalten des lichtenden Bezugs, darin der Mensch in sein Wesen, das eben jener Bezug ist, gewiesen bleibt. Die höchste Gestalt solcher Inständigkeit, die auch sonst für alles Sichauskennen bestimmend und maßgeblich bleibt, ist die Philosophie als *ἐνέργεια* des in den Fug des Unterschieds, in das Verhältnis seiner Wahrheit vereinigten *νοῦς*. Die Übereignung des *νοῦς* in dieses Grund-Verhältnis ist aber nur möglich im und durch das *σχολάζειν*, d. h. im Austragen der *σχολή* aus der abschiedlich beziehenden Mitte, deren Zeit-Raum die *σχολή* selbst ist. In solchem *σχολάζειν* beruht die eigentliche *εὐδαιμονία*.²⁰

Dem Verhältnis von *σχολή*, *εὐδαιμονία* und *νοῦς* geht Aristoteles im siebten Kapitel des zehnten Buches der *Nikomachischen Ethik* nach. *Νοῦς* ist die merksame Besinnung *im* Menschen – das Gedächtnis des Unterschieds, dadurch der Mensch über sich hinaus ist, indem er das Ansinnen der Ent-scheidung vernimmt. Dieses erweckt den Menschen in die Ankunft des Gewesenen (die Ent-scheidung selbst als Gegenwart), holt ihn ein in sein zeitwaches, Zeit denkendes Wesen. Das Wesen des Menschen, die merksame Besinnung auf das Ansinnen, ist wesender Bezug *des* Seins, und d. h. das Sein selbst *als* Bezug der Besinnung, aus welchem Bezug die Bahnen und Maße für das Wohnen des Menschen sich lichten. Als diese Besinnung ist der *νοῦς* „das Göttliche“ im Menschen, d. h. das Vermögen der Einräumung der Nähe des Gottes und der Gründung des Wohnens in der Entgegnung mit ihm. Das wache Ausstehen dieser Nähe, die *εὐδαιμονία*, beruht im *σχολάζειν* als der austragenden Inständigkeit in der *σχολή*. Diese west als zeit-räumliches Verhältnis der Nähe für die Entgegnung von Gott und Mensch.

Das Philosophieren ist die *ἐνέργεια* der *ἀρετή* des *νοῦς*. Das Wort *ἀρετή* sagt die Übereignetheit in den Seinsbezug, d. h. ins ausgezeichnete Vermögen des Seinlassens. Die *ἀρετή* des *νοῦς* ist somit nichts Menschliches, d. h. nicht eine Tätigkeit des Menschen unter anderen, also auch keine „Muße“ im Sinne der bloßen Befreiung vom Tätigsein. Sondern die *ἀρετή* ist wesender Seinsbezug und als *ἐνέργεια* *θεωρητική* der ertragene Bezug des Ursprungs (*ἀρχή*) *zum* Menschen, darin der Ursprung selbst, den Menschen brauchend, in seiner Offenheit gewahrt ist. Das zeit-räumliche Verhältnis dieser Offenheit ist die *σχολή*. Das ursprüngliche *νοῦν ἔχειν* als *σχολάζειν* hat deshalb als das von der *σχολή* gebrauchte Aushalten ihrer selbst als Zeit-Raum für die Entgegnung des Menschen und der Götter seine Bestimmung aus dem Anfang der *σχολή*, in deren Wesen es gehört. Weil die *ἐνέργεια* der *ἀρετή* des *νοῦς* der Austrag der Nähe der nicht-menschlichen Mitte für jene Entgegnung ist, hat das Philosophieren mit dem bloßen Menschsein nichts zu tun. Von der *εὐδαιμονία* des *νοῦς* gilt deshalb: sie ist *κεχωρισμένη* gegenüber dem Menschlichen und *seiner* *εὐδαιμονία* (vgl. X 8, 1178 a 22), und d. h.: unterschieden in ihre eigene *χώρα*, wesend als Nähe *des* Unterschieds *für* die geschickliche Entgegnung von Menschen und Göttern. Die *εὐδαιμονία* des *νοῦς* und die *ἐνέργεια* der *σχολή* sind das Selbe.

Während also das Philosophieren hinsichtlich seiner Möglichkeit mit dem Menschsein nichts zu tun hat, hat umgekehrt das Menschsein alles zu tun mit dem Philosophieren. Denn durch dieses erst (d. h. wesend im Bezug des Unterschieds) kehrt der Mensch in die Einfalt seines

geschichtlichen Wesens ein, welche Einkehr die Griechen παιδεία nennen. Aus dieser Einfalt empfängt das menschliche Erwarten und Sorgen, Erinnern und Feiern das eigene Maß und Licht des Wohnens in der Nähe des Unterschieds.

Dass die Philosophie des Philosophierenden und dieser des Nötigen für das Menschenleben bedarf, stellt nicht schon das Philosophieren als solches auf die Grundlage des bloßen Vorhandenseins des Menschen. Das σχολάζειν als θεωρεῖν ist in sich αὐταρκες, d. h. aus ihm selbst sich selbst genügend und im eigenen Wesen – der abschiedlichen Genüge des Seins – geborgen. Dagegen ist die φύσις, das Menschsein im Ganzen, im Hinblick auf das Aushalten des θεωρεῖν nicht αὐταρκες, sondern bedarf mancher θεραπεία, d. h. erhaltenden Zuwendung und Bewirtung (X 9, 1178 b 35). Diese θεραπεία bestimmt sich aber selbst aus der αὐτάρκεια des σχολάζειν: Das schickliche Maß (μετρίως) dessen, was der leidenden ἐνέργεια des Philosophierens nötig ist, zeigt sich erst aus dem im autarkischen θεωρεῖν erblickten und offen gehaltenen Woher (ᾧθεν) der Eignung, daraus das Nützliche und das Angenehme sich als schon im Ganzen Vor-Bereitetes gelichtet hat.

Das Sein des Menschen steht demnach unter dem Wesensgesetz, das Aristoteles auf das Bündigste so ausspricht (X 7, 1177 b 4-5):

ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν.

Weil hier ein Wesensgesetz zur Sprache kommt, dürfen wir das Gesagte nicht aus der geläufigen Auffassung der Muße missverstehen. Demnach würde Aristoteles das allseits Bekannte beteuern, dass wir uns deshalb der Muße enthalten (d. h. arbeiten und geschäftig sind), um irgend einmal in den Genuss der Muße (d. h. der Enthobenheit von aller Geschäftigkeit) zu kommen. Schon Aristoteles hätte also gewusst, was dem modernen Ökonomen der leitende Glaube ist: Die Aussicht der Nicht-Muße ist die (vorderhand aufzuschiebende) Muße. Auf diese Weise würde der Satz noch einmal auf die letzte Ausrichtung und treibende Motivation des nützlichen Tätigseins hinweisen, das stets Weg und Mittel bliebe zu einem außer ihm liegenden Zweck.

In der Tat lässt sich die σχολή auslegen als von ihm geschiedenes Ziel und Ende des ἀσχολεῖσθαι. Doch die Wahrheit dieser Bestimmung zeigt sich erst, wenn wir das Ende verstehen als Vollendung, darin jenes, was in ihm endet, sein Wesen hat. Das medial gebrauchte ἀσχολεῖν (von der σχολή abhalten, beschäftigen) meint nicht den freiwilligen oder aufgezwungenen Verzicht auf einen Zustand des Müßigseins, der zwar schon dadurch, dass das Tun unterlassen wird, vorliegt, jedoch gerade gebrochen werden muss, um sich nachhaltig erst als Ergebnis der ihn bezweckenden Beschäftigung einzustellen. Sondern das ἀσχολεῖσθαι ist bestimmt als ein Sein, dessen *Wesen* im σχολάζειν beruht, d. h. dessen Sinn und Maß, Unsinn und Unmaß sich daraus bestimmt, inwiefern es den in ihm waltenden Bezug des σχολάζειν birgt und diesem gehorcht. Jedes ἀσχολεῖσθαι ist schon so oder so ein Sein in der σχολή, d. h. durch die σχολή vermittelt in den Brauch des Anfangs. Das brauchende Vermitteln in den Wesensort ist der eigentliche Sinn des ἵνα (da-mit).²¹ Das ἀσχολεῖσθαι ist, was es ist, um des σχολάζειν willen.

Das Wort σχολάζειν nennt das Wesen des Menschen, das sich als νοεῖν vollzieht und im εὐδαιμονεῖν die offene Nähe der Entgegnung zum Wirten der Götter offenhält. Diese Nähe ist das Zeit-Verhältnis selbst. Aus ihm entspringt den Dingen die eignende Mäßigung. Das als νοεῖν vollzogene σχολάζειν ist im Wesen nichts Menschliches. Als der Austrag der σχολή bestimmt es sich aus der in dieser selbst (d. h. in der zeitlich verhaltenen Offenheit der Ent-scheidung)

vorgezeichneten Weise der Entsprechung zum befugenden Wort. Das *σχολάζειν* ist als Wesen des Menschen – in der Sprache von *Sein und Zeit* und von seiner Sache, dem auf die Zeit entworfenen Da-sein, her zu reden – das letzte Worumwillen jeder menschlichen Seinsweise, also auch des *νοεῖν* und *λέγειν* der *ἀσχολία*.

Die *πόλις*-Gründung antwortet der Ent-scheidung der *σχολή*, aus welcher der Mensch auf die Irr-Bahn der Ergreifung seines Wesens geschickt ist, damit dieses eigens die Wahrheit der *πολιτεία* ans Licht und so den verborgenen Quell aller Maßgabe unter die nützlichen und angenehmen Besorgungen bringe. Diese dienen dem Wohnen, indem sie im Nötigen das Maß der Eignung und so auf ihre Weise die *σχολή* (den Zeit-Raum für das Folgen der Maße) erharren und bergen, und insofern selbst ein *σχολάζειν* sind. Alles in der *πόλις* (d. h. jegliches *πολιτεύειν* ist *ἀσχολία*. Doch mit dem Aufbrechen des Philosophierens im mythologischen und gewinnenden Wissen – mit der Übernahme der Ankunft der Ent-scheidung und der Zugehörigkeit des Menschen in die Herkunft des Ganzen ist die *ἀσχολία* offen unter ihr Wesensgesetz gestellt.

Mit der Offenheit dieses Wesensgesetzes beginnt erst das eigentliche Wagnis der *πόλις*-Gründung – das Spiel, darauf die Ent-scheidung den Menschen gesetzt hat. In eins mit dem *σχολάζειν* kommt auch die Möglichkeit seines Unwesens auf – nennen wir es, im Unterschied zum bloßen *ἀσχολεῖσθαι*, das *δυσχολάζειν*. Dieses regt sich zuerst in der Weise der Sophistik, gegen die wiederum die Philosophie mit Sokrates und Plato aufsteht. Das *δυσχολάζειν* ist das Gegenwesen zur *ἐνέργεια* der *σχολή*. In ihm richtet sich das Brauchende, das als die fugend-beziehende Mitte der *σχολή* west, derart gegen sich selbst, dass es in die offene Absage an die *σχολή* versucht. Diese vollzieht sich als ein abkünftiges *νοεῖν* und *λέγειν*, das die Verunstaltung der *πόλις* zur Wirk-Stätte des Unwesens der *σχολή* betreibt. Das Wesende in der Versuchung dieser Absage ist die Abkehr des Entbergungsgeschicks, das die *ἐνέργεια* der *σχολή* für die eigene Ankunft braucht und bestimmt und selbst diese *ἐνέργεια* *ist*. Erst das *δυσχολάζειν* prägt sich schließlich in jenes Denken aus, das den Vorrang des ökonomischen Problems behauptet und gegen das Aufmerken auf die Herkunft der Wirklichkeit in Stellung bringt.

5. Platon, *Theaitetos*

Im Herzen des Dialogs *Theaitetos* bringt Plato eine Gegenüberstellung von Philosophie und Sophistik am Leitfaden der *σχολή*. Der Dialog im Ganzen entfaltet sich als *ἄγων*, nämlich als Kampf der *ψυχή*, d. h. des Seinsbezugs im Menschen, um sie selbst. Der *ἄγων* *ist* die *ψυχή* als Kampf der ausstehenden Standnahme im Offenen und Freien des in sich strittigen Seinsbezugs, in der Wahrheit der *σχολή*. Diese agonale Standnahme ist die *ἐπιστήμη*, hier in der ausgezeichneten Weise des Vorausstehens in die Möglichkeit der *ἐπιστήμη* selbst. Nur die *ἐπιστήμη* der Möglichkeit der *ἐπιστήμη* – die Philosophie – ist ein ursprüngliches Ausstehen des Seinsbezugs in der *σχολή*. Nur aus diesem Ausstehen entspringt die Weisung dessen, worin jegliche *ἐπιστήμη* in der *πόλις* jeweils ihr Maß und ihr Vermögen findet.

Zum *ἄγων* der *ψυχή*, der die Philosophie als höchste *ἐπιστήμη* ist, gehört, dass es in ihm selbst als *ἄγων* um den agonalen Charakter geht. Der *ἄγων* ist immer auch *ἄγων* darum, dass er als echter *ἄγων* sich austrage, nämlich als Sammlung auf das Seiende als solches (auf das Sein) aus seiner strittigen Herkunft. Dagegen ist der Abfall des *ἄγων* das Herausfallen aus dem Bezug des Seins als Rückfall ins bloß Seiende (d. h. Seinlose). Im abfälligen *ἄγων* ist der Mensch nicht mehr unterwegs ins Freie des Seinsbezugs, sondern verknechtet in die Erfüllung des

Ausbleibens dessen, was im ἀγών seine Ankunft hat. Die Verknechtung in der Unfreiheit der δυσκολία ist anders als die bedingte Freiheit der ἀσχολία. In der δυσκολία ist der Mensch bezuglos verwickelt in die Gefahr des Unwesens des Seins, darin das Seiende ihm selbst und seiner Sinnlosigkeit überlassen ist.

Weil dieses Unwesen die Verkehrung des anfänglichen Worts ist, vollzieht sich die Sophistik als unausgesetzte Zerredung des Seins in die Maßlosigkeit des Seienden. Die Philosophie dagegen, der ἀγών des ausstehenden Vorausstehens in die σχολή, ist zugehörige Antwort auf den Zuspruch des Seins in der Absetzung von der ἀσχολία und der Auseinandersetzung mit der δυσκολία und ihrem Grimm.

5.1 Sophistik als Verknechtung des Menschen in der Enteignung der ψυχή

Die δυσκολία kommt als Unwesen der σχολή nur zusammen mit dieser auf. Anders gesagt: als Gegenwesen zur σχολή ist die δυσκολία ebenso wie die σχολή ein Phänomen der πόλις als Heimstatt des Philosophen. An der hier zu beachtenden Stelle des Dialogs wird die Entgegensetzung von Philosophie und Sophistik – letztere als die vor Gericht geforderte Form der Rede und als Abrichtung zu dieser – eigens als eine Sache der σχολή und des ἀγών dargestellt. Ist die Philosophie das ausstehende Erkämpfen der Ereignung des Zeit-Raums der Entbergung des Seienden, so zeigt sich die Sophistik als das Ausgeschlossenensein aus diesem Zeit-Raum, das, gebannt in den Eifer der Übermächtigung, die Enteignung von Zeit und Raum vollbringt.

Der Abfall des ἀγών richtet sich ein in eine Zeitlichkeit, die den Raum für den Austrag des Kampfes versagt und den Menschen ins Unwesen der ψυχή und ihres λόγος herausfordert (172d):

οἱ δὲ ἐν ἀσχολίᾳ τε αἰεὶ λέγουσι – κατεπίγει γὰρ ὕδωρ ῥέον – ...

Diese aber [d. i. die vor Gericht Redenden] sprechen stets in Unmuße – es bedrängt nämlich im Ganzen das Fließen des Wassers – ...

Die Wasseruhr (κλεψύδρα), die die Sprechzeit vor Gericht regelt, stellt das νοεῖν und λέγειν unter die Bedingung der Zeit als Ablauf fälliger Jetzt-Momente. Das Jetzt fällt vor als Stück aus einer schon zugeteilten und beschränkten, dabei rückläufigen und auslaufenden Anzahl, und zieht aus diesem Fälligkeitscharakter seine Aufdringlichkeit. Die Wasseruhr misst nicht etwa nur die vermeintlich an sich gegebene Zeit, sondern ist selbst das Gerät der Herstellung von „Zeit“ als ablaufend-bedrängender Fälligkeit, kurz, als Gefälle. Weil griechisch die Zeit Entbergung ist, ist auch das Gefälle, obschon in abkünftiger Weise, entbergend. Im Gefälle ist jegliches so ins Anwesen gestellt, dass ihm der ansprechbare Sinn-Raum versagt und es der Not überlassen ist, sich als bloß Seiendes in seinem Vorfällen zu sichern. Seine Entborgenheit besteht in der verfahrensmäßigen Geltung in einem Bereich ohne Wege und Bahnen der Entbergung, kurz: in einer Unwegsamkeit (ἀπορία), die zugleich die Abwegigkeit des entbergenden λόγος bedeutet.

Das Gefälle ist die um ihr Wesen – die entbergende Gegenwart – verknappte Zeit. Die verknappte Zeit ist knapp. Als solche lässt sie sich für den jeweiligen Gebrauch rationieren und als Parameter der durchgängigen Verknappung des Seienden anlegen. Das fortzu fällige Jetzt stellt den λόγος darauf ab, das Verknappte nach seiner Gefälligkeit vorzustellen und so selbst im Jetztigen sich als Gefälliges zu behaupten. So ist auch das Sprechen, am Gefälle der Zeit

parametrisiert, der Knappheit unterworfen und zur unmittelbar geltenden Gefälligkeit herausgefordert, durch die das drängende Gefälle gleichsam hindurchmuss. Der λόγος, das Sammeln und Verwahren des Seins im gesprochenen Wort, ist nun ein Wert, der sich laufend an der Gefälligkeit der Redeflüsse misst.

Die Wasseruhr stellt die Zeit als abschnittsweise zustellbaren Ablauf vor. So wird die Zeit vorstellig als ein zugewiesenes Kontingent, als Quote. Die kontingentierte und quotierte Zeit ist ein Gebrauchsding, das die durchgängige Kontingentierung und Knappheit einrichtet: In der knappen Zeit ist jegliches verknappt zum Wert des Gefälles. Diese hergestellte ἀσχολία ist als Verknappung der Zeit eine Entscheidung über das Sein. Darin, dass das Seiende sich als Knappheit zeigt und abgestellt ist auf die berechenbare Geltung im Seienden, die ihrerseits in verknappten Worten festgestellt sein will, spielt überall verborgen das Sein selbst als Gefälligkeit. In der ausschließlichen Gefälligkeit des verknappten Seienden, dessen Wert im relativen Gefälligkeitsgrad liegt, verweigert sich die Entscheidung.

Das Wort denkt nicht mehr, in der Entsprechung zu ihm, dem Sein nach, sondern reißt, ihm selbst entrissen, den Fortriss des Gefälles ans Licht. Dieses Licht, darin das An- und Vorfallende auffällig wird, ist eine eigene Weise der Unverborgenheit, die Lichtung des Seins als Gefälligkeit. Die Unverborgenheit des Gefälles ist anfangs- und endlos, d. h. ewig. In der hergestellten ἀσχολία des Gefälles kommt nichts ins Ziel und zur Rundung, reicht nichts zu, beruhigt keines sich in einem Genügen. Alles ist losgelassen in die Nötigung, in der zugeschlagenen Dauer sich in Gefälligkeit und also in Geltung zu übersteigern.

Das λόγους ποιεῖν in der kontingentiert-kontingentierenden Zeit unterliegt in anderer Weise der Beschränkung durch die ἀναγκαῖα als die λόγοι der Bergbewohner. Die durch die knappe Zeit ermächtigte ἀνάγκη ist eingesetzt als Mittel zur Kontrolle dessen, dass die Rede in der Botmäßigkeit des Gefälles bleibt. Die angeführte Stelle fährt fort:

... καὶ οὐκ ἐγχωρεῖ περὶ οὗ ἂν ἐπιθυμήσωσι τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, ἀλλ' ἀνάγκην ἔχων ὁ ἀντίδικος ἐφέστηκε καὶ ὑπογραφὴν παραναγιγνωσκομένην ὦν ἐκτὸς οὐ ῥητέον, ἦν ἀντωμοσίαν καλοῦσιν· οἱ δὲ λόγοι αἰεὶ περὶ ὁμοδούλου πρὸς δεσπότην καθήμενον, ἐν χειρὶ τινα δίκην ἔχοντα, καὶ οἱ ἀγῶνες οὐδέποτε τὴν ἄλλως ἀλλ' αἰεὶ τὴν περὶ αὐτοῦ, πολλάκις δὲ καὶ περὶ ψυχῆς ὁ δρόμος·

... und nicht gibt es [scil. in der knappen Zeit] den Raum, darüber, worauf die Vermutung gehen mag, die Reden hervorzubringen, sondern es rückt <dem Redenden> der Prozessgegner prüfend zu Leibe, ein Zwangsmittel in Händen haltend, ein unterschriebenes Protokoll – die beschworene Klageschrift –, das er Punkt für Punkt verliert und über dessen Grenzen hinaus nicht zu reden ist; die Reden aber gehen immer über den Mit-Knecht und richten sich an einen vorsitzenden Herrn, der ein willkürliches Recht handhabt; so fügen sich die Kämpfe niemals dem Bezug des anrathenden Fugs, sondern beziehen sich [zu bloßen Schlagabtauschen im Verfolg der Gefälligkeit verfallen] stets auf das Recht <, das> im Umkreis jenes Herrn <gilt>;²² oft aber geht es bei solchem Wettstreit um die Seele selbst. (172e)

Was Platon hier in wenigen Zügen zeichnet, ist das Unwesen des ἀγών im Ausbleiben der χώρα, des Zeit-Raums der σχολή. Die Bezüge von Wort, Mensch und Seiendem sind im Wesen beschnitten und auf die Gefälligkeit abgestellt. Aus dem Herzen des Dialogs über die ἐπιστήμη sprechend, leuchtet diese Zeichnung weit voraus in die Gefahr, dass die ἐπιστήμη selbst zuletzt sich aus dem Werthhaften der Gefälligkeit versteht und dahinein verfällt, sich dem Betrieb ihres machenschaftlichen Wesens zu verschreiben.

In der kontingentierten Zeit versagt das anfängliche Wort sich selbst und so zugleich den Raum des antwortenden Entbergens. Wo nicht der aus dem ganz Anderen (ἄλλως) befugte Zeit-Raum west als Wahrheit für das maßvolle Welt-Gefüge, ist das in die Entscheidung (als Übereignung der Entbergung) gehörige Denken und Sagen unmöglich. So ist es nicht erst mit

dem Seienden, sondern zuvor mit dem Zeit-Raum, darin das als solches gelichtete Seiende ins Maß seiner Eignung kommt, nichts.

Die Verknappung der Zeit als Entzug der *χώρα* der Entbergung hemmt nicht nur das abirrende Schweifen der Gedanken, sondern die *λόγοι* sind gehindert, dahin zu gehen, wohin der *θυμός* sie trägt. Der *θυμός* ist das anfänglich angemutete und ermutigte Gemüt, die erweckte und wache und also weckbare Empfänglichkeit für die Zumutung des Seins. Der *θυμός* ist die Stimmbarkeit des Menschen durch und auf die Stimme des Seins als Ent-scheidung. Diese Stimme bindet erst den Menschen ins Wesen, verfügt ihn in die Antwort und befähigt ihn zu dem in die lautlose Stimme des Unterschieds einstimmenden, dem Wort ent-sagenden Sprechen. Durch den *θυμός*, den Mut zum Austrag der Ent-scheidung, ist die *ψυχή* auf Zug in den Unterschied. Das Wegbleiben des Zeit-Raums der Entbergung in der Herrschaft der Verknappung bedingt die Abwegigkeit des im *λόγος* versammelten Seinsbezugs des Menschen. So treibt im Gefälle alles im Entscheidungslosen, während in den auf die Gefälligkeitssteigerung abgestellten Verfahrensweisen jegliches in der hergestellten *ἀπορία* seines wesenhaften Ungenügens, aus der „prinzipiellen“ Notdurft seiner Knappheit begegnet.

Die ihres Wesens beraubte, entzeitlichte Zeit – die Unzeit – nimmt die vor Gericht verhandelte Sache auf als ein Kontingent beeidigter Tatsachen. Unter der vom Gegner ausgeübten Kontrolle ist gefällig und zulässig nur solches, was sich auf die in der Klageschrift aufgelisteten Punkte gegenrechnen lässt. Der Bereich des Sagbaren ist nicht der sinnmäßige Umriss der jeweils thematischen Streitsache – ihre in sich strittige Wahrheit –, sondern die Ausschließlichkeit dessen, was in einem parametrischen Bezirk des Punktens und Zählens anrechenbar ist und zu Buche schlägt. Dabei ist je schon entschieden, was das solcherart Anrechenbare ist, nämlich ein Gefälligkeitsgrad oder Wert. Weil die Fragwürdigkeit des Was, des Seins, nicht aufkommt, fällt in der Unzeit die Frage nach dem Was ins Leere. Indem der Frage nach dem *ὄν* (172d9) – dem Einzigem, worauf das *λέγειν* in der *σχολή* bezogen bleibt – nicht stattgegeben wird, bleibt die Philosophie als solche unstatthaft.

Die parametrisierte und kontingentierte Sache gibt das Material ab für den Schlagabtausch der Gegner vor den Augen des Richters. Dabei gehen die Reden, statt auf die strittige Wahrheit, auf den Gegner selbst, d. h. auf das Ausgesagte, sofern es ein *von ihm* Ausgesagtes ist und *er* der Übermächtigung widersteht.²³ Die Polarisierung des Kampfes auf die Sprecher ist eine Folge dessen, dass nicht mehr das Seiende selbst im Blick steht, d. h. das Sein, sondern das Erreichen und Sichern von steigenden Graden der Gefälligkeit innerhalb des vom Richter gesteuerten Verfahrens, so sich im gegeneinander An- und einander Übergehen der perspektivischen Gefälligkeits-Pole vollzieht.

Die Unzeit unterstellt die im Streit Stehenden der wechselseitigen Kontrolle. Der Kontrollierte und der Kontrollierende sind in gleicher Weise *δοῦλοι*, Knechte, indem sie sich gegenseitig auf dasjenige ab- und darin feststellen, was im Gefälle spricht. Weil die Rede selbst zum Wert entwürdigt ist, sind die Redenden nicht miteinander befreit in den strittigverbindlichen Entscheidungsbereich, daraus dem Seienden das Maß des Genügens zuwächst. Wer im freisetzenden Entbergungsbezug (*λόγος*) derart steht, dass er diesen Bezug und damit die Entbergung selbst als Mittel der Wertsteigerung nutzt, ist dadurch um die eigene Freiheit gebracht und also Knecht. Das Knecht-Sein beruht in der *δυσκολία* als Ausgeschlossenheit aus dem Wort der Entbergung.

Der übergeordnete Verseher der Kontingentierung ist der dem Verfahren vorsitzende Richter. Dieser hat *τινα δίκην*, irgendein Recht, inne, nämlich ein solches, das nicht aus der anfänglichen Befugnis bestimmt ist, sondern den sich selbst wollenden Un-Fug einrichtet ins laufende

Verfahren der Wertfeststellung.²⁴ Weil dieses Recht nicht in die Entscheidung reicht, blind ist für die Wahrheit des Seienden und also ein Durchsetzungsmittel der ausschließlichen Wahl des Willens, ist es wesentlich unzureichend und willkürlich. Aus solcher Willkür regelt es notdürftig die Ungenüge der hergestellten ἀσχολία, indem es den Spruch zugunsten des einen oder anderen der Knechte ergehen lässt, ohne dass je etwas Wesentliches entschieden ist. Τίνα δίκη ist im Wesen Verfahrens-Recht: das Einrichten *der Gefahr des Un-Fugs* in die Abläufe des vom Vorsitzenden gehandhabten Prozesses. Die ἀγῶνες der δυσχολία kreisen um das Recht, das in der Handhabe des Herrn seinen Drehpunkt hat.

Die eigentliche δίκη ist genannt als ἡ <δίκη> ἄλλως. Das meint den Fug der Entscheidung, aus dessen Wahrheit das Ganze des Seienden folglich entborgen ist. Der Fug selbst ist in seinem Wesen ἄλλως, wir sagen: antrisch. Der Fug ist antrisch indem er als *dessen* Fug zufügt das Unheimliche, Ungeheure des in den Abschied verflugten Unterschieds. Δίκη ist der Fug der einzigen Entscheidung, dessen zum Abgrund verflugte Wahrheit jenes Ganze der Welt folgen lässt, darin das Anwesende verortet ist in seiner Geeignetheit aus der und für die δίκη selbst und ihren Bescheid.

Δίκη ist als dieser Fug immer Entscheidung über den Menschen: Entscheidung, in der Es, d. h. die Zeitigung der Entbergung, mit dem Menschenwesen (νοῦς – λόγος) sich entscheidet. Weil im antrischen Fug sich die Wahrheit zuschickt, deren Stätte zu sein das Wesen der πόλις ist; weil der Fug somit als geschicklicher Wesensgrund der πόλις waltet; weil er derart das Wesende der schicklichen Erschütterung des Seienden im Ganzen ist, deshalb kann der Dichter die δίκη den βάρθρον ἀσφαλές der πόλις nennen. Im Kampf der δίκη entscheidet sich, ob die πόλις als Stätte der in die goldene Dreifalt von Schicklichkeit, Fug und Eigentum sich ereignenden Entscheidung und somit als Ort der Entborgenheit des Seienden im Ganzen gewahrt bleibt, oder ob im Unwesen der Wahrheit alles der Maßlosigkeit des Gefälles anheimfällt. Das Wesen der ψυχή, die Philosophie als Gründungskampf der Wahrheit der πόλις *in* der σχολή, ist der ἀγών des Bezuges des antrischen Fugs. Die ψυχή steht als Kampf der Inständigkeit in der σχολή im ver-andernden, auf das ganz Andere stimmenden Bezug dessen, was das Wort ἄλλως wie beiläufig als das Wesende der δίκη anzeigt.

Ἄλλως ist das versagte Andere *zum* Seienden, wesend in seinem abgeschiedenen Ort als der in den Abgrund gewendete Unterschied, zu dem nur Irrnis ist. Seine vom Menschen auszustehende Wahrheit ist Kampf. Das einzig Andere schickt sich in die Gegenwart als endlich anfangende Schwebung, da Fug waltet und entwest, Schicklichkeit sich gewährt und versagt, Eigentum einkehrt und ausbleibt. Ἄλλως ist das Offene und Ungestützte des Abgrunds der Unverborgenheit, darin der Kampf, der die ψυχή als Inständigkeit in der σχολή *ist*, seinen Ursprung, d. h. Anfang und Ende hat. Die σχολή selbst ist der in sich agonale, in un-endlicher Irrnis ausgestandene Zeit-Raum des ἄλλως, der antrischen Schwebung, und sonst nichts.

Δυσχολία ist das Unwesen der σχολή als enteigneter Zeit-Raum des Sichentscheidens der Entscheidung gegen sich selbst: der Zeit-Raum der Entscheidungslosigkeit. Die δυσχολία versucht den Menschen in die Gefahr, die das ἄλλως selbst ist. Der aus dem Bezug zum ἄλλως herausgefallene Mensch bleibt eingeschlossen in den Bezirk der von ihm betriebenen Entscheidungslosigkeit, d. h. zugleich ausgeschlossen aus dem Aufenthalt im Zeit-Raum der sich versagenden Schwebung und der aus ihr entborgenen Welt. Fug, Schicklichkeit und Eigentum bleiben im Umkreis des Verfahrensherrn zugunsten der Gefälligkeit unbemerkt. Der in sich selbst sich einschraubenden Entscheidungslosigkeit entspricht die Beschleunigung des Gefälles. Das λόγους ποιεῖν ist gezwungen in die wachsende Nötigung der wetteifernden Knechte, darin das σχολάζειν der ψυχή, das zeit-räumliche Ver-hältnis der Schwebung, vergessen und dem

Unwillen gegen die Entscheidung ausgeliefert ist. So geht es bei der Betreibung der Entscheidungslosigkeit aus dem Unwissen der Entscheidung gerade um den Bezug in die Entscheidung selbst, u. zw. oft im unmittelbaren Zugriff auf den, der „ganz Seele“ ist, d. h. hörige Inständigkeit im Bezug der Schwebung des Unterschieds.

Das Wetteifern im Ganzen, der Betrieb der *δυσκολία*, schließt den Menschen aus der *ψυχή* aus und zwingt ihn in die „Seellosigkeit“. Das Entscheidungslose will nicht, dass der Mensch sich aufrichte in der *ψυχή* und aufrichtig die *σχολή* übernehme, um in deren Austrag die Wahrheit für das *ὄν* zu errichten. Die Abrichtung von Jugend an auf die Leistungsfähigkeit im Reden vor dem unbefugten Gericht in der bleibenden Enteignung des Seinsbezugs führt daher notwendig zu einer Verkrüppelung des Menschseins,

[s]o daß sie [scil. die also Abgerichteten] durch alles dieses zwar scharfsinnig gemacht werden und gewitzigt, und sich trefflich darauf verstehen ihrem Herrn mit Worten zu schmeicheln und mit der Tat zu dienen; aber kleinlich und ungerade sind ihre Seelen. Denn die Knechtschaft von Jugend an hat ihnen das Wachstum und das freie grade Wesen benommen, indem sie sie nötigt, krumme Dinge zu verrichten und die noch zarte Seele in große Gefahren und Besorgnisse verwickelt, welche sie ohne Verletzung des Gerechten und Wahren nicht überstehen können, und daher sogleich zur Lüge und zum gegenseitigen Unrecht tun sich hinwendend so verbogen und verkrüppelt werden, daß schon nichts gesundes mehr an ihren Seelen ist, wenn sie aus Jünglingen zu Männern werden, wie gewaltig und weise sie auch geworden zu sein glauben.²⁵

5.2 Philosophie als Einkehr des Menschen in die Freiheit der *ψυχή*

Das griechische Wort *παιδεία* sagt die Rückkehr und Eingewöhnung des Menschen in die Einfalt seines geschichtlichen Wesens. Dieses Wesen ist die eingestehende Aushaltung der *σχολή* als Zeit-Raum des Anfangs-Geschicks. Die einfältige Rückkehr im Bezug des Anfangs ist die Philosophie. Weil der Zeit-Raum der *σχολή* – vor allem Seienden – der ausgestandene Bereich ist, daraus die Mäßigung des Anwesenden in die Eignung folgt, bleibt derjenige, der in den Austrag der *σχολή* aufwächst, von Jugend auf unberührt von der Bestrickung durch jenes, was in der Unentschiedenheit des Seins vorfällt und bedrängt. Dieses ist ihm das Unseiende, dessen er nicht achtet, da er in das Offene der Entscheidung voraussteht. Sein auf das *ὄν* – das schon als Seiendes der Entscheidung Gelichtete – merkende Vernehmen nimmt das bloß Naheliegende und Andrängende nicht als das Nächste wahr, das ihm nur die Nähe selbst ist als Unverborgenheit der Schwebung des Seins, daraus dem Seienden die Eignung zuwächst.

Am Anfallenden und Fälligen, am Befallenden und am Zufall, an allem Verführungs- und Verfahrensmäßigen, kurz: an der *ἀσκολία* der *πόλις* hängt der Schüler zwar zunächst in gewisser Weise in seiner leibenden Wachheit zum Wahren, *σῶμα*. Als inständig Zugehöriger aber zu dem, was je in diese Wachheit erweckt, als zuvorkommendes Aufmerken auf den Unterschied – kurz: als *ψυχή* – ist er nicht in den Fällen der *πόλις* befangen. Sein Aufenthalt ist in jenem die *πόλις* durchragenden Absturz, d. h. im Zeit-Raum des Kampfes, darin sich entscheidet, ob der Fug des Ungeheuren in der Versammlung des anfänglichen Worts und im gewinnenden Wissen der Frühe in die *πόλις* einkehrt, sich die geeignete lebensmäßige Wachheit erzieht und aus dem Nährboden des leibhaftigen *σχολάζειν* aufrecht erhält; oder ob alles sich in den Un-Fug verkehrt und die *πόλις* in die maßlose Übertreibung der Leib- und Lebensnöte verfällt, darin die maßgeblichen Bezüge verstellt sind.

Den Zeit-Raum der Entscheidung – die antrische Schwebung, aus deren ausgetragener Not erst das Seiende als solches im Ganzen sich in seiner Eignung lichtet – charakterisiert Platon unter Verweis auf ein Wort Pindars als die Dimension, darin das Welt-bildende Denken, diese Dimension durchmessend und erfahrend, sein Element hat (173e4ff.):

ἡ δὲ διάνοια ... πανταχῇ πέτεται κατὰ Πίνδαρον «τά τε γὰς ὑπένερθε» καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, «οὐρανοῦ θ' ὑπερ» ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἐκάστου, ὅλου, εἰς τῶν ἐγγύς οὐδὲν αὐτὴν συγκαθειῖσα.

Das aufmerksame Durchnehmen aber ... schwebt überallhin, nach Pindar, „die unterirdischen Abgründe“ und die hingestreckten Weiten ins Maß der Erde bringend, und „über den Himmel hin“ die Zahl der Sterne erblickend, und so allerorten im Ganzen den ständigen Aufgang eines jeden Seienden ermittelnd, und die Aufgängnis des Ganzen, und auf nichts unmittelbar Vorliegendes lässt es sich ein.

Das die σχολή austragende διανοεῖν durchmisst, der Schwebung zugehörig und darum selber schwebend, den Raum zwischen Erde und Himmel. Dieser Zwischenraum ist nicht eine durch Himmel und Erde als abgezielte Zonen eingegrenzte Region. Das Zwischen ist, ursprünglicher als diese beiden, vorgeometrisch und vorastronomisch, und so das Denken rufend und tragend in sein geometrierendes und astronomierendes Wesen. Das Zwischen durchgeht Erde und Himmel als die anfängliche Dimension, daraus diese sich in die antrische Nähe ihrer Begegnung lichten. Indem es das Ganze so sich auszeichnen lässt, dass jedes ins eigene Maß aufgeht, ist das Zwischen überall geschieden-gegenwärtig und bindet allerorten zuvor die auf das Anwesen als solches ausgehende Vernehmung.

Das διανοεῖν durchschwebt, auf das antrische Zwischen gestimmt, das Unheimliche der schwindelnden Abstürze und sich verlierenden Erstreckungen der Erde, das Ungeheure der ins Offene überhebenden Wölbungen des Himmels, und d. h.: das Hohe und Tiefe des *einen* durchragenden Abgrunds. Also schwebend fügt es die Widerwendigen in die Fuge ihrer Nähe. Es trägt die maßlose insichgehende Erde dem Himmel entgegen, dass sie am Unermesslichen sich mäßige ins füglich-gediegene Gezüge ihrer tragend-bergenden Räume; es führt den ungebundenen Himmel der Erde zu, dass er an der Entschiedenen sich binde in die mild-glänzende Zeichnung der ungezählten Zahl der Sternengesichter. Indem das denkende Durchschweben das Antrische austrägt, traut es Erde und Himmel in die Nähe des Zwischen, darin sie als das Maßhaltige und das Maßgebliche einander durchgehen. Das Offene der Trauung von Erde und Himmel ledigt jegliches ins geeignete Maß. Die Trautheit von Erde und Himmel ist die Wirtlichkeit.

Der im Flug die Dimension ermessenden Aufmerksamkeit geht es nicht um jenes Maß. Sondern der Flug folgt dem Grundzug der Schwebung selbst und ihrer nähernden Geräumigkeit. Erst in der Geräumigkeit des Zwischen als Trauung von Erde und Himmel ist in freier Folge ständiger Aufgang und also Anwesenheit des Seienden als solchen im Ganzen und im Einzelnen, φύσις und ὄν (οὐσία). Das Ganze des Seienden geht auf als eigentlicher Reichtum, sofern es in sich das Mäßig-Widerwendige der irdisch-himmlichen Geräumigkeit trägt, so die Schwebung des Zwischen – das die Ent-scheidung erratende Sinnen brauchend – für sich erräumt. Deshalb ist Befugnis für ein Denken des Seienden als solchen im Ganzen nur da, wo zuvor jenes Zwischen im erratenden Irr-Flug durchmessen und also die antrische Schwebung – das ganz Andere zu φύσις, οὐσία und ὄν – aus dem schicklichen Rat der Ent-scheidung ersonnen ist.

Dieses Ersinnen hat den Grundzug der Flucht. Die ψυχή dessen, der in der Einkehr in die Einfalt ist, flüchtet vom hiesigen Ort, d. h. von der πόλις, sofern dieser von der losgelassenen δυσκολία besetzt ist. Das Flüchten der ψυχή ist aber kein Sichdavonmachen und Weglaufen von etwas. Sondern es ist das Flüchten in die Zuflucht dessen, was inmitten des Seienden von Seiendem unberührbar und so überall diesem die verortende Vermittlung bleibt. Das ist das Sein als Unterschied. Die ausgehaltene Zuflucht des Unterschieds – seine im Verhältnis verhaltene Wahrheit als Unverborgenheit der antrischen Schwebung des Zwischen für die Aufgängnis des Seienden im Ganzen in der Begegnung von Himmel und Erde – ist die σχολή. Das Flüchten in

die σχολή, d. h. in die Zuflucht des Seins, ist aber nur möglich, sofern die ψυχή selbst schon im Wesen Ausflucht ist in diese Zuflucht. Die Zuflucht ist der vom Sein selbst für es selbst ereignete Zeit-Raum seiner Wesung als schwebende Flucht und flüchtige Schwebung, in welche Flucht die ψυχή als Ausflucht zurückgeht als dasjenige, dem sie ursprünglich zugehört.

Das Sein selbst ist aber nicht etwas Flüchtiges im Sinne des vergänglichen Seienden, auch nicht ein vermeintliches Flüchten oder Vorübergehen an sich, sondern reine Entgängnis als Flucht: fluchtend-fügendes Fliehen. Das Sein als fluchtend-fügendes Fliehen und als Flucht von Erde und Himmel – kurz: *das Sein als Fluchtung* ist es, was das andere zu ihm, das Seiende im Ganzen als φύσις, als des Maßes harrende Anwesenheit aufgehen lässt und in der Frage nach dem ὄν ἢ ὄν – der einzigen Frage der beginnenden Philosophie – dem Denken in Gewahrsam gibt. Die πόλις aber ist, was sie ist, indem sie die Stätte der σχολή als Zuflucht der Fluchtung ist und darum die Herberge der Ausflucht in diese Zuflucht und darum zum einen wirtliche Behausung, Heim- und Wohnstatt für jene, die der Ausflucht in die Zuflucht gehören, zum anderen bewirtende und würdigende Gast-Stätte den heimsuchenden Botschaftern des Antrischen.

Die ψυχή ist als solche Ausflucht in die Zuflucht der Fluchtung: φυγή (vgl. 176b1). Das Denken als wesentliche Handlung der ψυχή ist hörende Verfluchtung in die Zuflucht, darin der Denkende verschwindet. Diese Verfluchtung ist, indem sie Erde und Himmel in die Nähe bringt, ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν, Angleichung mit dem Gott gemäß der Möglichkeit. Die Angleichung mit dem Gott ist die Annäherung an ihn im Ergründen der Nähe der Entgegnung aus der ausgehaltenen Mitte des Verhältnisses der σχολή. Die Angleichung, das Entgegenlassen des Gottes in den Fluchtwegen der andenkend ergründeten Nähe, beruht darin, δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, fügsam zu werden dem Fug und hörig der Nähe des Gottes durch die vermutende Inständigkeit im offenen Zeit-Raum der Fluchtung (176b1-3).

Dank der Fügsamkeit in die Fluchtung kommt der Mensch ins Selbe, daraus die Entgegnung mit dem Gott sich fügt. Die φυγή als ὁμοίωσις θεῶ ist nicht der sonderliche Versuch, das Menschsein abzulegen und in die Gestalt eines Gottes zu schlüpfen. Sie ist die flüchtende Ergründung der Flucht, so Mensch und Gott in die Nähe der Entgegnung rückt, da sie *gleich* sind im Sinn der Verfluchtung ins Selbe. Als die ins Selbe Gefluchteten und somit Gleichen sind Gott und Mensch auseinandergetragen in die Verschiedenheit ihres Wesens, indem nur der Mensch die Fluchtung, darin das sinnend-wirtende Wesen des Gottes ankommt und ausbleibt, ersinnen und offen halten muss. Weil der Mensch in die Gleichheit der Entgegnung kommt, indem er zuvor ihr Ermöglichendes, die fügende Fluchtung austrägt, deshalb ist die Angleichung mit dem Gott κατὰ τὸ δυνατόν.²⁶

Der Sinn der Angleichung ist, δίκαιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, fügsam zu werden dem Fug durch die denkende Inständigkeit in der Wahrheit der fluchtenden Mitte, die der Unterschied selbst ist. Fügsam ist, wer die δικαιοσύνη vermag, die Fügsamkeit in die δίκη als den vor-sagenden Fug und die fluchtende Befugnis zur Wahrheit. Die fluchtende Befugnis ist das Selbe mit dem Verhältnis der σχολή, das die Begegnung von Erde und Himmel ver-hält mit der Entgegnung der Götter und der Menschen und so die Vier freigibt in ihr Wesen. Die Fügsamkeit in den Fug ist das Selbe mit dem gebrauchten Austrag der σχολή. Φρόνησις, die vermutende Inständigkeit in der fluchtenden Mitte, die die Wesensmitte des Menschen ist, ist nur möglich in der Weise des σχολάζειν. Σχολάζειν ist schwebender Austrag der offenen Fluchtung; dieser Austrag als das Ersinnen des zeit-räumlichen Ver-hältnisses der Zuflucht der Fluchtung; dieses Ersinnen als die Ergründung des Zeit-Raums, darin Aufgang ins Anwesen ursprünglich

zugelassen und gewahrt, d. h. ermöglicht ist. Der Mensch, der, hörig der Stimme der Ausflucht, von der Fluchtung sich brauchen lässt, indem er deren Zuflucht austrägt, ist frei.

6. Muße und σχολή

Eingangs hieß es: „In der Muße gilt: wir müssen nicht, wir dürfen. So nimmt es sich eigen aus, dass im Wort Muße das Müssen spricht“. Wie steht es inzwischen mit dieser Eigenheit? Wie hängen Muße und Müssen zusammen?

Im Wort Muße spricht noch die ursprüngliche Bedeutung des Müssens: müssen steht im Ablaut zu messen und heißt eigentlich: sich etwas zugemessen haben; Raum, Zeit, Freiheit, Gelegenheit haben zu ...; etwas dürfen, können. Zugrunde liegt die tief im Sprachquell sprechende Wurzel *me[d] „wandern, abschreiten, abstecken, messen“, daraus sich die Worte Mal (Zeitpunkt) und Maß bilden (vgl. μέτρον bzw. metiri, modus, meditari). Im Müssen liegt also ursprünglich nicht ein Zwang, sondern die Gelegenheit des Gebrauchtseins in der Wahrheit der Fluchtung des Seins, das das Wesen des Menschen ist. Die im Brauch ausgetragene Wahrheit, der Zeit-Raum *des* Unterschieds, ist die Muße. Müssen ist das hörend-antwortende Erwandern der Muße, das diese austrägt als die Offenheit der Schwebung für die Gabe des Maßes. In dieser Offenheit zieht als Grundzug nicht eine Nötigung, sondern der Ab-bruch als die abschiedliche Not der Schwebung, die den Menschen so belangt, dass sie ihn, ihn be-merkend, in sein Wesen verlangt, d. h. brauchend befugt ins aufmerksame Ertragen des Ab-bruchs in seiner Wahrheit.

Müssen ist das fügsame Übernehmen des verlangenden Belangens der Not der Muße als der zeit-räumlichen Offenheit des Ab-bruchs der fluchtenden Schwebung. Nur wo der Mensch muss, d. h. frei ist im hörigen Austrag der Muße, spricht sich aus der anfänglichen Fluchtung einmal der Reichtum der Dinge zu. Dieser Reichtum ist, was er ist, als die im Müssen ergründete Wirklichkeit der Flucht von Himmel und Erde, Unsterblichen und Sterblichen. Eine wesentliche Ökonomie kann nur eine Ökonomie des Reichtums sein, d. h. das Schonen jener Flucht aus dem Austrag der Wahrheit der Fluchtung. Das Schonen des Reichtums der Wirklichkeit spart die rechten Wege und Maße für die genügsame Wirtschaft der Dinge. Dagegen ist es in der Herrschaft der Knappheit, die nicht ein ontischer Charakter, sondern die Wesung des Seins im ausgelassenen Ausbleiben ist, für das eigentliche Wirtschaften zu spät. Die rechnerische Ökonomie der Knappheit ist die vom Willen zum Willen gewollte Übertreibung des Unwirtlichen der Machenschaft.

Das zeit-räumliche Wesen der Muße als Wahrheit der antrischen Schwebung klingt bereits in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes an. Muße meint in zeitlicher Hinsicht die Zögerung (lat. *mora*), die Zwischen-Zeit als schwebende Weile des Unbesetztseins, und von daher, wie lat. *tempus*, die Gelegenheit, den günstigen Augenblick für das Geschicht eines Sinnes. Muße ist das Unterdessen der Bezugnahme des Unterschieds. In räumlicher Hinsicht sagt Muße, wie lat. *spatium*, den gewährten Spielraum, die Flucht, die einen Sinn aufnehmen kann aus dem Verhältnis seines Wesens. Die zeitliche und die räumliche Hinsicht sind ursprünglich einig in der Einheit der Muße als der zeit-räumlichen, von aller überdrängenden Fälligkeit und einzwängenden Erstreckung geschiedenen Freijung der Wesung des Unterschieds.

Weil diese Wesung eine Schwebung ist als Fluchtung, deshalb liegt in der Muße, als der Offenheit dieser Wesung, eine verlangende Not. Die anfängliche Fluchtung braucht, um als solche wesen zu können, das Eingeständnis ihrer Ab-gebrochenheit. Jenes Seiende, das, zu ihm gebrochen, eigens im Anspruch dieses Brauchs steht, derart, dass sein Wesen im Brauch der

Fluchtung und im inständigen Eingeständnis dieser als ab-gebrochener beruht, kurz: das Seiende, dessen Wesen im beanspruchenden Brauch des Bruchs beruht, nennen wir den Menschen. Damit ist gesagt: Die Muße ist not-wendig für das Sein des Menschen, insofern dieser – der Gebrechliche zum brauchenden Bruch – aus dem zumutenden Anspruch der Fluchtung die Muße austragen muss, um wesentlich zu werden.²⁷

„Austrag der Muße“ ist der wesentliche Name des menschlichen Seins, dessen Wesen die Muße selbst ist. Durch das Gemüt ist der Mensch in die Muße gestimmt. Das Müssen hat nun jeden Zug des Zwangs abgelegt zugunsten der Übereignung in die Freiheit des austragenden Sich-Brauchen-Lassens in den Ab-Bruch der Freiung als Durchgang der erschütternd-eignenden Mäßigung des Seienden. Die Muße ist, was der Mensch nicht nicht eingestehen, worin er nicht nicht bezogen sein, woran er nicht nicht sich brechen kann, da sie als wesendes Zwischen die anfängliche Wesensmitte des homo humanus ist. Das Gesagte sammelt sich in das einfache Merkwort:

das Wesen des Menschen: Muße

Wie unterscheidet sich die so bestimmte Muße von der griechischen σχολή? Im Wort σχολή spricht das Zeitwort ἔχειν (Aor. σχεῖν), haben, halten, innehaben, sich verhalten, sich aufrecht halten, innehalten. Zum selben Wortstamm gehören auch ἔξις, Haltung, und ἐποχή, Ansichhalten. Σχολή als philosophisches Grundwort spricht im Wesensbereich der φύσις als beständiger Aufgänglichnis. Es sagt den Zeit-Raum des an sich haltenden Sichverhaltens der ἀρχή als not-wendige Geräumigkeit (χρή - χώρα: ἀλήθεια) für diese Aufgänglichnis, so dass dem Unverborgenem im Ganzen das Geschenk des ständigen Aufgehens eingeräumt und erhalten ist. Diese Geräumigkeit ist eine zeitliche (ein Zeit-Raum), sofern sie als eine Verweilung west, darin die Ankunft des Gewesenen sich in die einzige Gegenwart schickt.

Der anfängliche und verborgenste Zug der σχολή, ihr eigentlicher Grundzug, ist die in sich – d. h. in ihr verweigertes Sich-Unterscheiden – ab-gebrochene Schwebung als Fluchtung. Diesen Zug denkt und gründet das Griechentum, das in die Aushaltung und Her-stellung der φύσις gerufen ist, nicht mehr als solchen. Zwar ist, wie die Auslegung im Ausgang von Plato gezeigt hat, die Schwebung, d. h. das Sein selbst, ständig gestreift; zwar ist der Mensch griechisch bestimmt als βροτός, der Sterbliche, worin sein Wesen im brauchenden Ab-Bruch anklingt. Doch der Bruch der schwebenden Fluchtung ist in seinen Bezügen nicht eigens erfahren und gedacht. So fängt das Denken im Anspruch des Ereignisses des Seienden als solchen (ἴδιδόν τισιν ἤδη ...) an und geht in dieses Ereignis nur insofern zurück, als darin der abgeschieden-lichte Ausgang und Grund des Ganzen des Seienden angesetzt wird.

Fängt das Denken aber mit dem brauchenden Bruch an, zeigt sich die σχολή eigens als der offene Zeit-Spiel-Raum – die in sich abschiedliche und als solche ausgehaltene Wahrheit – für die φύσις, so zwar, dass die σχολή die Wahrheit jener Schwebung selbst ist und nicht – wie im griechischen Anfang – die Entborgenheitshelle des aus ihm selbst heraus beständig aufgehenden Ganzen. Die in sich gebrochene Schwebung – das Ereignis des Unterschieds – ist die anfängliche Ent-scheidung der ἀλήθεια, die die φύσις als beständiges Sein des Seienden zurücknimmt und aus der ereigneten Entbergung verwandelt ins Welthafte des ungehindert-stillen Verweilens der Dinge in der Sparsamkeit des Wirtlichen. Auf diese Weise hören wir in der σχολή das griechische Vor-Wort für das im anderen Anfang gedachte Da-sein.

7. Schluss

Was die Endzeit der Metaphysik im Namen „ökonomisches Problem“ anspricht, gründet auf einem jedem zu jeder Zeit und ohne weiteres eingängigen Sachverhalt: solange nicht der Grundbestand des Lebens gesichert ist, bleibt es müßig, sich den höheren Menschen-Tugenden zuzuwenden. Denn in diesem Fall fehlt den Tugenden die Unterlage, auf der sie stehen, das Objekt selbst, auf das sie sich beziehen können, nämlich der Mensch in seiner nackten Gegebenheit, oder anders: das factum brutum Mensch. Alle Erörterungen über das „Eigentliche“ sind eitel, solange nicht dem Sorge getragen ist, dass der Mensch erst einmal da sein und da bleiben kann. Wer möchte das leugnen? Und dennoch: alles liegt daran, was in diesem „erst einmal da“ gesagt ist. In welchem Sinn von „da sein“ kann dem factum brutum ein Vorrang im Dasein zugesprochen werden?

Das Entscheidende am ökonomischen Problem ist nicht die Art der Unterscheidung und Ordnung der Bedürfnisse, sondern der das Problem als solches, d. h. als verstellenden Vor-Wurf, konstituierende Vorrang des Seienden (d. h. des an sich Sein- und Sinnlosen) vor dem Sein. Dem entspricht die Ansetzung seiender Bedürfnisse, die von der Muße als dem Wesen des Menschen absieht und so etwas wie Muße – das anfänglich allem „Dasein“ verwandelnd vor-her-schwebende, es zu ihm selbst ver-andernde Da-sein – auf ein Nachher gegenüber der Befriedigung der Bedürfnisse verschieben will. Diese Bedürfnisse sind aber wesentlich maßlos, d. h. unempfänglich für ein Maß, und in ihrer Vermessenheit der Grund für die Abstellung des Menschen auf die Vollbringung des Seins als Wille zum Willen. Dieser ist die unbedingte Durchsetzung der Ausschließlichkeit des „Daseins“ als der werthaften Gültigkeit des Seienden gegenüber dem Da-sein als der Wahrheit des Seins. Die neuzeitliche (d. h. methodische) Ökonomie ist das Vollzugswissen dieses Willens, darin der Mensch, indem er das Ganze des Seienden als parametrisierten, rechnend-planend immer neu in seiner Wirklichkeit zu optimierenden Bestand vorstellt, dem Schein erliegt, Reichtum, nämlich die von der Wirtschaftswissenschaft her nicht zu denkende Wirklichkeit, sei mittels der unentwegten Steigerung der Wollbarkeit des wesentlich Knappen zu erreichen.

Die hierzu nötige Parametrisierung verlangt die Verfügbarmachung von Raum und Zeit als Parametern, die das Seiende im Ganzen als eine Totalität der ausweglosen Knappheit und Notdurft vorstellen. Die ablaufende Unzeit, das Gefälle der raumlosen Kontingenz, stellt alles zu als Wert für das zwanghafte Rechnen des ausfluchtlosen Menschen. Der ausfluchtlos rechnende Mensch ist das in die äußerste Gestalt getretene Subjekt, das gebannt ist in die Entfluchtung, so den Gott in der Flucht hält, die Erde ins Maßlose loslässt, den Himmel als entsternte Einöde entbirgt. Dieses Unwesen der Verfluchtung, die planetarische Versprengung von Sternwüste und zermessener Erde, von Abgöttern und Unmensen, ist die Unwirtlichkeit des Willens zum Willen.

Der Wille zum Willen ist die Zufluchtlosigkeit der Fluchtung, also die Fluchtung selbst, sofern sie ihrer Zuflucht sich entschlägt und sich verkehrt in die Übersättigung des nur Seienden, das dem wortlosen Unmaß des „Weltschreis nach Weizen und Benzin“²⁸ überlassen ist. Im Unmaß der Übersättigung ist – unabhängig von der Menge des Verfügbaren – überall unwirsche Nötigung und blanke Notdurft und zwanghafte Zerredung, in der nichts mehr gemahnt an die milde Not des Schonens, darin dem Menschen der sagenhafte Reichtum der Freijung zugemutet bleibt. Die Dürftigkeit des Knappen kann sich als Prinzip der Maßgabe nur breit machen, wo der Mensch die anfängliche Not der Muße vergessen hat und mit ihr das Müssen als den antrischen Austrag der Frühe des Anfangs, der ihn erst zum Menschen ver-ändert. Ein Genügen des

Seienden aber gibt es allein aus der anfänglich gestimmten Antwort des Menschen auf die notwendige Genüge des Seins. Die Genüge des Seins ist dessen Verwindung ins Ereignis des Reichtums.

Wirtlich heißt die gastlich-milde Stätte der Flucht von Erde und Himmel, Göttern und Sterblichen aus der Wahrheit der im Abschied geborgenen Gunst der Frühe, die der müssende Mensch ergründet. Wirtlichkeit – das wahrhaft Werte der Welt – folgt aus dem in der Muße befolgten schicklichen Rat der Entscheidung als der Einfalt von Schicklichkeit, Fug und Eigentum. Wo der Mensch aus Fügsamkeit spart, was die Zahl der Göttinnen anfänglich wirtet, ist alles unsäglich reich, endlich-unermesslich aus dem verborgenen Gold der Genüge des Abschieds.

ENDNOTEN

* Über die wenigen in den Fußnoten gegebenen Verweise hinaus ist dieser Versuch durchgängig dem Denken Martin Heideggers verpflichtet, insbesondere den sechs nachgelassenen Abhandlungen, die seit 1989 im Rahmen der Gesamtausgabe (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976-) erschienen sind. Aus der in diesem Denken entworfenen Sache, die sich durch die Titel „Ereignis“ und „Unterschied“ anzeigen lässt, ergibt sich nach Ansicht d. V. erst die Möglichkeit einer Auslegung des ersten oder griechischen Anfangs und somit einer Auseinandersetzung mit dem, was den Erben dieses Anfangs das ökonomische Problem heißt.

¹ PINDAR, *Olympische Ode XIII*, v. 47f.

² PINDAR, *Olympische Ode XIII*, vv. 1ff.

³ Poseidon ist der „Erderschütterer“, d. h. der Gott der Seins-Erzitterung oder Erzitterung des Unterschieds, darin sich das Seiende als solches im Ganzen lichtet. Wo Poseidon erscheint, liegt das Ganze des Seienden offen in der Erschütterung. Weil die Erschütterung die Lichtung des Fugs des Unterschieds ist und der Fug selbst (δίκη) das Wesende der Erschütterung, deshalb nennt Pindar die Göttin Δίκη „unerschütterlich“.

⁴ Griechenland.

⁵ Brief an Casimir Ulrich Böhlendorff (November 1802).

⁶ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Nachlaß 1885-1887*, in: *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von GIORGIO COLLI und MAZZINO MONTINARI, Bd. 12, München: dtv/de Gruyter, 1988, S. 462f.

⁷ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in: *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von GIORGIO COLLI und MAZZINO MONTINARI, Bd. 4, München: dtv/de Gruyter, 1988, S. 14.

⁸ A.a.O., S. 19f.

⁹ Unmuße lässt sich nicht durch Seiendes herstellen. Sie ist eine Verweigerung und Verstellung der Wesung des Seins, darin dieses zum Seienden herabgewürdigt ist.

¹⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Besinnung*, GA Bd. 66, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997, S. 318 (88. Seyn und Maß).

¹¹ MARTIN HEIDEGGER, *Das Ereignis*, GA Bd. 71, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007, S. 93f.

¹² Dazu vgl. MARTIN HEIDEGGER, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1961, S. 335ff.

¹³ Kann man im strengen Sinn von einem Hinzukommen „der“ Zeit sprechen? Ist es nicht eher so, dass in der Muße weniger von der gegebenen Zeit besetzt und also mehr Zeit übrig („frei“) ist, somit auch genug für das, was über das Nötige hinausgeht? So scheint es dem historischen, von der Erfahrung abgezogenen Blick. Doch das Phänomen sagt anderes: Dass keine Zeit ist, heißt, dass die Zeit selbst nicht west, während umgekehrt in der Muße „alle Zeit ist“. Muße ist Ankunft der Zeit, ist Zeit als Ankunft.

¹⁴ Ledig gehört zur idg. Wurzel *lidu- „Gelenk, Glied“; es heißt also „gelenkig, geschmeidig“, d. h. „ungehindert, ungebunden, frei“, gelichtet. Die Ent-ledigung ist die anfängliche Freigabe des in sich gefügten Offenen, darin kein Hindernis ist für die unsägliche Fügsamkeit des Dings ins Welt-Gelenk und für das Wesen des Ringen, darin das Geschmeide des Welt-Spiels erglänzt. Was sind die ἀναγκαῖα τοῦ βίου, wenn das lebende Leben ins aufrechte Menschenwesen gelenkt und dieses der Maßgabe der Ent-ledigung gefügig ist? In welches Ungelenke treibt dagegen das Leben, wenn es von jener Aufrichtigkeit abgelenkt bleibt?

¹⁵ Die Gefahr der Bedürfnisse ist, dass diese sich selbst und die Menschen ihrerseits den bloßen Bedürfnissen überlassen bleiben. Diese Gefahr ist aber eine Gefahr des Seins. „Die Gefahr der Hungersnot z. B. und der mageren Jahre besteht nicht darin, daß viele Menschen umkommen, sondern darin, daß diejenigen, die durchkommen, nur noch leben, um zu essen, damit sie leben. Das Leben dreht sich um sich selbst in seiner eigenen Leere, die in der Gestalt der kaum bemerkten und oft uneingestanden Langeweile es umlagert. In dieser Leere verkommt der Mensch“ (MARTIN HEIDEGGER, *Zum Ereignis-Denken*, GA Bd. 73.1, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2013, S. 707).

¹⁶ Ζητεῖν sagt das fragende Gewinnen von solchem, was sich von ihm selbst her zeigt, aus seiner sich versagenden Wesensherkunft, somit zuvor das sich dieser Herkunft Zusagen, das sich Gehörenlassen in sie und ihr Gewinnendes.

¹⁷ Das von PINDAR in *Ol. XIII,7* (s. o.) für die Göttinnen Eunomia, Dike und Eirene verwendete Wort ταμίαι (nämlich πλοῦτου) bedeutet Verwalterin. Τὰ ταμειύματα (τὸ ταμειυτικόν) bezeichnet das, was zur Ökonomie gehört, die Hauswirtschaft im Ganzen. Ταμίαις ist der Verwalter oder Schatzmeister, d. h. derjenige, der über das Gehortete und Gesparte waltet, indem er es in der Zu- und Verteilung spart. Ταμίαι ist verwandt mit τέμνω, teilen, (so auch lat. tempus, templum), was nicht das Zerstückeln eines Ganzen, sondern das Zuteilen dieses Ganzen aus der Lichtung des Unterschieds sagt, darin das Wesen gespart ist. Das derart sparsame Zuteilen ist der Sinn des Verwaltens, das wir mit dem alten Wort Wirten nennen. Das ursprüngliche Wirten ist das Vor-sehen, das jegliches in seinem heilen, unverminderten Wesen lichtet und als gelichtetes Ganzes bewahrt. Das Leben solchen Vorsehens – die Vorsehung als einbrechend inmitten des Seienden – sind die Götter. So wird ταμίαις im Sinne dessen, der aus lichtender Vor-sehung zuteilt, von Zeus gesagt. Die Lichtung des Seienden im Ganzen ist göttlich, sofern sie geschieht als unsägliche Zuteilung des Heilen (des οἶκος als des einzigen Schatzes) in der Vor-sehung, die aus anfänglicher Frühe dieses Heile als Geeignetes im heilenden Blick behält und also im Wesen schon. So ist der lebendige οἶκος in Wahrheit das Werk des τέμνειν der Götter und in diesem Sinn ein templum. Der Mensch tut zum lichtenden Wirten der Götter nichts. Wohl aber ist er gerufen, die Lichtung, darin das göttliche Wirten sich ereignet, zu entwerfen und zu gründen, und so auf seine Weise das Wirten und Schonen zu vollbringen, daraus die Dinge im verborgenen Maß des Heilen gereicht sind. Zu diesem Vollbringen

gehört, dass der Mensch den Gästen die Nähe der Entgegnung entwirft und dieser Nähe eine Stätte (τέμενος) baut, in deren Mitte ein Tempel stehen mag. Der Mensch ist somit in seinem Wesen zuerst Gast-Wirt und erst aus diesem Wirtsein der Bewirtende seiner selbst und der anderen, zugleich der sparsame Bewirtschafter und Erwirtschafter der Dinge.

¹⁸ Ὅταν (ὄτε+ἄν) heißt „wann immer“, „zu der Zeit wo“, „allemaal wenn“. In diesem Wort spricht das Wesen des χρόνος als Entbergung, indem es den Zeit-Raum der Ankunft der Entscheidung sagt.

¹⁹ Vgl. Heideggers Übersetzung und Auslegung des ersten Chorlieds der *Antigone* des Sophokles, in: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 1987, S. 112ff.

²⁰ *Nikomachische Ethik*, 1177 b 4.

²¹ ἴνα heißt als Ortsadverb da, dort. Das σχολάζειν ist der autarkisch geschiedene Wesensort des ἀσχολεῖσθαι.

²² In anderer Lesart: „... und die Kämpfe holen nie aus ins Antrische – in die Schwebung –, sondern bleiben stets eingeschränkt auf das Verfahren, wie es im Umkreis jenes Herrn gilt.“ Das Antrische ist das Unheimliche, Ungeheure als das ganz Andere, das sich in der Frühe des Anfangs als dessen Anfänglichkeit versagt.

²³ Vgl. HERAKLIT, Fr. 50 Diels-Kranz. Auf diesen, wie überhaupt auf die vielfältigen Heraklitischen Bezüge des *Theaitetos*, ist hier nicht einzugehen.

²⁴ Der Schiedsspruch ergeht im griechischen Gericht durch die Abstimmung der bestellten Heliasten, nachdem der vorsitzende Richter die Verhandlung der Klage vorbereitet und geleitet hat.

²⁵ 173a-b (Übersetzung SCHLEIERMACHER).

²⁶ In einem ihrer *Carnets* hält Simone Weil fest: „*Théétète*, 176b. *Phugê*, «fuite», conversion“ (SIMONE WEIL, *Œuvres*, Paris: Gallimard, 1999, S. 887).

²⁷ Gebrechlich heißt hier nicht, auf das menschliche „Leben“ bezogen, hinfällig, zerbrechlich oder mangelhaft, sondern gemeint ist, mit Bezug auf das *Menschenwesen*, dessen anfängliche Beziehbarkeit und Stimbarkeit in den ereignenden Bruch.

²⁸ MARTIN HEIDEGGER, *Das Ereignis* (cf. n. 11), S. 80.