

Φύσις und Metaphysik*

... und somit öffnet sich eine Weiträumigkeit der Problematik, die im ersten eigentlichen Aufbrechen bei Platon und Aristoteles weder durchschaut noch bewältigt werden konnte. Das hereinbrechende Licht war so hell, daß diese beiden Großen gleichsam immer geblendet standen und nur erst ermessen und festhalten konnten, was sich da zunächst bot. Die erste große Ernte mußte erst einmal eingebracht werden. Und seitdem ist die Geschichte der Philosophie beim Ausdreschen dieser Ernte, und bereits drischt man nur noch leeres Stroh: Wir müssen erst wieder ausfahren und die Ernte neu einholen ...¹

ἀνάγκη δὲ στήναι²

Im vierten Kapitel des Buches Δ der Metaphysik, das die verschiedenen Bedeutungen von φύσις aufzählt und in einen Bezug bringt, führt Aristoteles aus:

μεταφορᾷ δ' ἤδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τις ἐστίν. ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἢ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστίν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά:

Im übertragenen Sinn aber, und im Ganzen, wird jede οὐσία demnach angesprochen als φύσις, da ja auch die φύσις irgendwie οὐσία ist. Aus dem Gesagten geht also hervor, dass die erste φύσις, d. h. diejenige, die maßgeblich als φύσις angesprochen wird, die οὐσία von solchem Seienden ist, das den Anfang der Bewegung in ihm selbst hat, u. zw. sofern es es selbst ist.³

War im Vorangehenden von der φύσις als οὐσία τῶν φύσει ὄντων die Rede, so erfährt diese Bedeutung nun eine Ausweitung auf πᾶσα οὐσία; indem zugleich οὐσία auf φύσις zurückbezogen wird, ist eine Überschneidung beider Begriffe, die Möglichkeit einer wechselseitigen Bestimmung – der φύσις als οὐσία und umgekehrt – angezeigt. Dass οὐσία – „Wesen“ bzw. „Substanz“ – und φύσις – „Natur“ – einander nahestehende, in gewissem Grade untereinander austauschbare Begriffe sind, ist uns geläufig. Wir sprechen, statt vom „Wesen einer Sache“, auch von ihrer „Natur“, und umgekehrt, und meinen damit jeweils den eigensten, zuinnerst bestimmenden Zug. Dass die Austauschbarkeit nicht schlechthin, sondern nur eingeschränkt gilt, liegt, so deutet Aristoteles an, an der unterschiedlichen Bedeutungsbreite beider Begriffe. So können wir zwar von jeder οὐσία sagen, sie sei φύσις – jedoch nicht überhaupt, sondern μεταφορᾷ δ' ἤδη καὶ ὅλως; umgekehrt ist die φύσις als solche οὐσία – jedoch nicht schlechthin, sondern nur als οὐσία τις.

* In: Hans-Christian Günther / Antonios Rengakos (Hrsg.), *Heidegger und die Antike*, München 2006, p. 11-46. Ich danke Gino Zaccaria für die vielen lehrreichen Gespräche.

¹ Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA Bd. 31, Frankfurt 1982, S. 47 f. Alle bibliographischen Angaben beziehen sich, wo nicht anders vermerkt, auf Werke Martin Heideggers.

² Aristoteles, *Metaphysik* Λ 2, 1070 a 4.

³ 1015 a 11 ff. Bonitz (*Aristoteles' Metaphysik*, bearb. v. H. Seidl, Hamburg, ²1982, S. 191) übersetzt: »Im übertragenen Sinne nennt man hiernach auch überhaupt jedes Wesen Natur, weil die Natur ein Wesen ist. Nach dem Gesagten ist also die Natur im ersten und eigentlichen Sinne die Wesenheit der Dinge, welche das Prinzip der Bewegung in sich selbst haben, insofern sie das sind, was sie sind«.

In seiner großen φύσις-Abhandlung⁴ weist Heidegger unter Bezug auf Metaphysik Γ auf diesen Zusammenhang hin: Hier sagt Aristoteles einerseits (1005 a 34): ἐν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις – »ein Stamm nämlich des Seins / unter anderen / für das (mehrstämmige) Seiende ist die φύσις« (WBPh, 299); andererseits heißt es von der οὐσία – d. h. vom »Sein des Seienden als solchen im Ganzen«, auf dessen oberste ἀρχαί das Fragen der πρώτη φιλοσοφία geht –, sie müsse selbst φύσις τις sein (vgl. 1003 a 27 f.).⁵

»Aber Aristoteles ist weit entfernt, damit sagen zu wollen, das Wesen des Seins überhaupt sei eigentlich von der Art jener φύσις, die er alsbald ausdrücklich als nur *einen* Stamm des Seins neben anderen kennzeichnet. Vielmehr ist jener kaum recht ausgesprochene Satz, die οὐσία sei φύσις τις, ein *Nachklang* des großen Anfangs der griechischen und des ersten Anfangs der abendländischen Philosophie. In diesem Anfang wird das Sein als φύσις gedacht dergestalt, dass die von Aristoteles in den Wesensbegriff gebrachte φύσις selbst nur ein Abkömmling der anfänglichen φύσις sein kann«. (ebd.)

Die Rede vom Nachklang bedeutet einerseits: Was klingt, ist nicht mehr der eigentliche, volle Klang des »großen Anfangs«. Doch sie sagt zugleich: Das griechische Verständnis vom Grund und Anfang des Seienden bleibt auch dort maßgeblich ein „physisches“, von der anfänglichen φύσις bestimmtes, wo Platon und Aristoteles aus dem leitenden Verständnis des Seienden als οὐσία in der Frage nach dem ὄν ἢ ὄν den Grund legen für die Philosophie als Metaphysik. Somit ist fortan streng, zugleich mit der von der Sache verlangten Beweglichkeit und Durchlässigkeit zu scheiden zwischen der φύσις, sofern sie (als anfängliche) einem erst herauszustellenden Grundzug nach im Begriff der οὐσία noch nach- und durchklingt; und der φύσις, sofern sie (als Abkömmling jener ersten) innerhalb der Grenzen der οὐσία von Aristoteles »in den Wesensbegriff gebracht« wird: *Durch die sich überkreuzende Bestimmung von φύσις und οὐσία*, wie sie in der eingangs zitierten Stelle sich ausspricht, *zieht die verborgene Grenze der griechischen Metaphysik*. Verborgenen heißt hier: Für die Metaphysik als das schlechthin Unbefragbare durch und durch bestimmend.

In dem von der οὐσία eingegrenzten Fragebezirk und seiner zwiefältigen physischen Dimension vollendet sich das griechische Denken. Dieses aber steht im Ganzen – auch in seiner metaphysischen Gestalt – im Zeichen des »großen Anfangs« als φύσις. In diesem Anfang – bei Heraklit, Parmenides und Anaximander – ist die φύσις als Einklang und im Einstimmen in den Einklang (ὁμολογία) gedacht. Der Sachverhalt, der im weiteren unsere Aufmerksamkeit festhalten soll, lässt sich daher so anzeigen: Die griechische Metaphysik – und damit die Metaphysik überhaupt – ist jenes Denken, in dem *das Ende* (die φύσις als Nachklang und Abkömmling) *mit dem Anfang* (der φύσις als Einklang) *nicht übereinstimmt*. Die Nichtübereinstimmung ist nichts diachronisch Feststellbares, sondern ein geschichtlicher Sachverhalt. In diesem Sachverhalt meinen

⁴ »Vom Wesen und Begriff der Φύσις«, in: *Wegmarken*, GA Bd. 9, Frankfurt 1976 (fortan WBPh).

⁵ Vgl. auch a 33 f. sowie H 3, 1044 a 7 ff.: καὶ ἡ οὐσία ἐν οὕτως ... ἐντελέχεια καὶ φύσις τις ἐκάστη.

Anfang und Ende nicht die an unterschiedlichen Zeitpunkten oder -abschnitten festmachbaren, nach Inhalt und Aussage unterscheidbaren Stadien einer historischen Denkform; sondern Ende ist geschichtlich eine Weise, wie der Anfang sich zu sich selbst verhält und, in solchem Verhalten, an sich haltend verweilt.

I.

Der Beginn der schon angeführten Textstelle lautet:

μεταφορᾶ δ' ἤδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τις ἐστίν.

Ein hinreichendes Verständnis der so angezeigten Bezüge setzt voraus, dass wir wissen, was die Begriffe οὐσία und φύσις, das Zeitwort λέγειν, die Umstandsbestimmungen μεταφορᾶ und ὅλως, schließlich die Partikel τις in diesem Zusammenhang bedeuten. Zu einem solchen Verständnis gehört, dass wir einsehen, in welchem weiten Sinn jede οὐσία sich φύσις nennen lässt, während im eigentlichen Sinn nicht jede οὐσία als φύσις anzusprechen ist; zugleich muss klar sein, inwiefern die φύσις als solche eine οὐσία ist, deren Sinn aber nicht erschöpft, d. h. weniger allgemein ist.

Um überhaupt einen Spielraum zu gewinnen, innerhalb dessen sich das Verhältnis zwischen οὐσία und φύσις klären lässt, ist es nötig, einen vorläufigen Begriff der »anfänglichen φύσις« zu geben. Dazu gehen wir von der folgenden Wendung aus:

φύσις: von ihm selbst aus / aus sich herausgehender / in sich zurückgehender / Aufgang (ins Unverborgene)

In diesem Ausdruck findet sich unmittelbar nichts, was so nicht auch bei Aristoteles zu lesen wäre, etwa in Physik B, 193 b 12 f.: ἔτι δ' ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστίν εἰς φύσιν: φύσις, ausgelegt als ‚aus sich Entstehen‘ (γένεσις), ist Weg oder Gang zur φύσις selbst – oder aufgelöst: Das aus ihm selbst herausgehende Aufgehen (φύσις) ist als solches ein Eingehen *in* das aus sich herausgehende Aufgehen selbst, somit aber ein Zurückgehen in es selbst *als* Aufgehen. Φύσις ist Aufgang des Insichzurückgehens selbst.

Dieser ontisch unfassbare Grundzug, in dem Seiendes als solches dem Menschen sich bietet (dabei aber gerade *nicht* ihm zu Gebote steht), ist die Urerfahrung des griechischen Denkens. Das Eigentümliche der *anfänglichen* φύσις lässt sich kurz an folgenden Zügen herausstellen:

1. φύσις sagt Heraklitisch Aufgang i. S. des unscheinbaren Sich-Erschließens (Sich-Aufweitens) des sinnmäßigen Elements, worin das Seiende im Ganzen (πάντα τὰ ὄντα) und im einzelnen (ἕκαστον) entsteht (γίγνεται), d. h. in sein bedeutsames Erscheinen aufgeht bzw. hervorkommt; im Blick

steht von vornherein die Gänze des Ganzen, sofern sie *sich* erfügt und *als* dieses Sichfügen das Seiende als solches in seine Ganzheit verfügt.

2. Die φύσις als Aufgehen hat den Charakter der Eröffnung im Sinne der Wendung aus – oder genauer: des *Sich-Wendens* einer Verborgenheit (ἀ-λήθεια). Φύσις *ist* sich wendende Verbergung und derart Aufgang aus der Verbergung selbst. In solcher Wendung (in der Ent-bergung) bekundet sich jedes Mal das *Dass* von Sinn; sie ist jeweils Urkunde und Wurzelgrund des Menschenwesens. Das den Menschen auszeichnende Sein hat den Sinn des in diesen Wendungsgrund erstreckten und sich erstreckenden⁶ Zu-sein-habens, des Ertragens und Austragens dieses wendigen Kommens (: Dasein).

3. Das Aufgehen, darin alles Seiende erscheint, ist in sich ein Unter- und Eingehen (ein Sich-Verschließen und Sich-Zusammenziehen) – ein Zurückgehen in es selbst *als* Aufgehen. Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (Fr. 123 DK) besagt: Das Aufgehen geht *erst* ins Eingehen auf, welches als solches eingeht in das Aufgehen selbst.⁷ Das Aufgehen geht *im* Zurückgehen auf, ist als solches Selbst-Bekundung der Verbergung als Ent-bergung (Entbergung entbirgt als ein Sich-Verbergen).⁸ Sich-Bekunden der Verbergung und Sich-Erschließen von Sinn sind ein und dasselbe Geschehen.

4. Dass das Aufgehen untergehend aufgeht, besagt: das Ja von Sinn beruht im Macht-Entzug – nicht nur der Macht über das Ja selbst, sondern im Einbruch von Macht überhaupt (ὁμολογεῖν – Eingeständnis des Nicht von Aufgang).⁹ Das nicht dialektisch, sondern einfach¹⁰ gedachte Selbe von Auf- und Rückgang verbürgt dem Sinn-Element den Grundzug der Unabhängigkeit (nämlich gegenüber all dem, was der Mensch als nur Seiendes anspricht), welche Unabhängigkeit Heraklit in der Wendung πάντων κεχωρισμένον (Fr. 108 DK) anzeigt. Unabhängig meint: nicht auf negativem Wege zugänglich, sondern nur einfach (machtfrei-geständig) erfahrbar. Erst als unabhängiges – als in der Verbergung vorenthaltene Entbergung – ist das Aufgehenlassen (φύειν) *bergend*: indem es aufgehen lässt, wahrt es das Seiende in der Unverborgenheit, in der es sich zeigt. Der Charakter der Geborgenheit oder Gewährtheit (Wahr) ist angesprochen in dem „von ihm selbst her“, d. h. im eigentlichen φαινόμενον-Charakter des Seienden als solchen. „Von ihm selbst her“ bzw. „von sich aus“ besagt: einbehalten in und gelassen aus dem Grundzug des Vorenthaltes, in den der Mensch als dessen Wahrer (*gegen* sich selbst, *gegen* das nur Seiende) eingerückt ist.

⁶ Vgl. *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁶1986, S. 375.

⁷ Widerwendige Schwebe von Entbergung und Verbergung: ἀλήθεια.

⁸ »Φύσις ist das *Ent-stehen*, aus dem Verborgenen sich heraus- und dieses [*scil.* das Verborgene] so erst in den Stand bringen« (*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen ⁵1987, S. 12); vgl. auch S. 46 f.

⁹ Vom Standpunkt der Macht aus gesehen herrscht im Bereich der φύσις ein Macht-Vakuum.

¹⁰ Einfach besagt: so, dass der Mensch rein mit seinem Sein (Geschehen) und dessen Grenze, d. h. als ein Erfahrender, ins Spiel dieser Bewegung kommt; so, dass er auf nichts anderes verzichten kann als auf das *Denken* (vgl. Heraklit Fr. 16, DK).

5. In dem Maße, wie die φύσις in der anfänglichen (ἀρχή-haften) Unabhängigkeit beruht, fügt sie die Ganzheit oder Gänze des Seienden. Auch die Gänze des Ganzen ist somit niemals negativ (vom Seienden aus) denkbar, sondern nur einfach (im machtlosen Blick-Sprung).

6. Das erschließende Sein des Menschen (λόγος) wurzelt unmittelbar in dem im Aufgehen Ton angehenden Grundzug des Untergehens: Sein Verweilen in der Unverborgenheit ist *innerhalb einer Selbigkeit* von der φύσις unterschieden; d. h.: φύσις φύει, *sofern* und *in dem Maße* wie der Mensch *im* Unterschied zu dem (als Dimension zu denkenden) Vorenthalt aufgeht.¹¹

7. Sofern das Wesen des Menschen sich in den verborgenen Bezug der φύσις erstreckt (Fr. 45, DK); sofern die φύσις ihrerseits aus dem Unterschied zum Menschenwesen aufgeht, kann die φύσις selbst als der eigentliche λόγος angesprochen werden, d. h. als der ursprüngliche Bezug dessen, worin der Mensch das eigene erschließende und aufgehen lassende Wesen begreift.

II.

Aus dem anfänglichen φύσις-Bezug wird einsichtig, dass und inwiefern es bei Platon zu einer Bestimmung des Seins als εἶδος kommen kann und worin dessen physischer bzw. metaphysischer Zug liegt. Dafür ist, wie für die Auslegung des griechischen Denkens überhaupt, *der ausdrückliche – »un-griechische«¹² – Entwurf auf das Entbergungs-Geschehen unerlässlich.*

Platon gelangt zum εἶδος im Zuge der Frage: Worin beruht es, dass ein ὄν als es selbst ein ὄν bleibt? Worin *besteht* das ὄν *als solches* (in seiner sinnhellen Angängigkeit)? In dieser Frage ist, was mit ὄν angesprochen wird, schon irgendwie in seinem Grundzug, seiner ὄν-heit, gr. οὐσία, verstanden. Was heißt οὐσία? Heidegger sagt: Anwesenheit. Diese Übersetzung kommt aus der Auslegung dessen, was das Wort οὐσία als philosophischer Grundbegriff besagt. Sie steht einzig im Dienst der ausdrücklichen Rückführung der Seinsfrage in das Geschehen der Entbergung (Zeit-Raum).¹³ Was heißt Anwesenheit, anwesen (εἶναι)?

Die Vorsilbe „an“ nennt das Heran-und-ins-Ziel-Gelangen (her-an-kommen) in einem mit dem besetzenden Standnehmen im Ort (im Äußersten) der Ankunft (Anwesen, Ansitz), im Ganzen also das (uns) beziehende Beziehen einer Nähe (transitives An-wesen; θιγγεῖν). „Wesen“ bedeutet wahren, weilen, verhalten (sich innehalten). Das Ganze dieses Sich-Haltens in der Ankunft

¹¹ Das Sein des Menschen beruht in seinem Sinn für den Sinn. Im „Allgemeinen Brouillon“ (N. 61) schreibt Novalis: » ... der moralische Sinn ist der Sinn für *Daseyn*, ohne *äußere Affection* – der Sinn für *Bund* – der Sinn für das Höchste – der Sinn für *Harmonie* – der Sinn für *freigewähltes*, und erfundenes und dennoch *gemeinschaftliches* Leben – und *Seyn* – der Sinn fürs Ding an sich – der ächte *Divinationssinn*. / divinieren, etwas ohne Veranlassung, Berührung, vernehmen. / Das Wort Sinn, das auf mittelbares Erkenntniß, *Berührung*, *Mischung* hindeutet, ist hier freylich nicht recht schicklich – indeß ist ein unendlicher Ausdruck – wie es unendliche Größen giebt. Das Eigentliche kann hier nur *approximando*, zur Nothdurft, ausgedrückt werden. Es ist *Nichtsinn*, oder Sinn, gegen den jenes Nichtsinn ist.«

¹² *Besinnung*, GA Bd. 66, Frankfurt 1997, S. 316.

¹³ Vgl. WBPh, 259 ff.

geschieht aber stets und nur *kraft* Entbergung, *her in* Unverborgenheit, *gegen* (verborgen Ton angehende, wesende) Verborgenheit, *unter Zurückweisung* des Scheins. (Das Weilen lässt sich grundsätzlich nicht von der Dauer her fassen, sondern nur als Fülle, Entzugs-Schärfe von Entborgenheit). „Anwesen“ ist somit eine Kurzformel für: Aus einer Wendung der Verborgenheit her vorkommen in die Unverborgenheit und, da angekommen, in sich ruhend anweilen im Unverborgenen. Oder geraffter:

anwesen : aus sich heraus in sich anweilen *im* Kommen in die Unverborgenheit

Legt man den im εἶναι stets mitzudenkenden, unscheinbar dimensionierenden Grundzug heraus, so kann statt Anwesen auch stehen: Anwesen-*durch*-Entbergung, wobei „durch“ das Tragende, Offenheit-*für*-Anwesen Verwaltende, das Wodurch und den Bereich des Anwesens Bereitende sagt; εἶναι heißt: durchgängig hervorkommen durch durchweg bereichsbereitende Entbergung. (Die Klarheit, in der etwas als Bedeutsames erscheint, ist wesende Verborgenheit). Entsprechend ist οὐσία zu fassen als Anwesenheit-durch-, d. h. *nach Maßgabe* der Entbergung.¹⁴

Anwesenheit-durch-Entbergung im Sinne der οὐσία ist *beständige* Anwesenheit (nämlich dessen, was vorliegt: ὑποκείται). Mit diesem Beiwort ist nicht überhaupt ein Zug des Stehens und der Ständigkeit angesprochen, sondern das Stehen in der Prägung und in Rücksicht auf das Unverborgene: Beständig heißt, dass das Anwesende damit, dass es in dem, was seine Anwesenheit ausmacht, besteht, auf seiner Unverborgenheit besteht. Beständig heißt nicht einfach dauerhaft; es ist Anzeige eines Stehens in der Unverborgenheit, in dem der Bestandsanspruch des Seienden – und nicht der Zuspruch des Entbergungsgeschehens – das Wort hat. In der *Einführung in die Metaphysik* heißt es dazu:

- »«Sein“ sagt für die Griechen: die *Ständigkeit* in dem Doppelsinne:
1. das In-sich-Stehen als Ent-stehendes (φύσις),
2. als solches aber “ständig”, d. h. bleibend, Verweilen (οὐσία).«

Der Zug der Ständigkeit gehört zur φύσις und somit zur Anwesenheit als solcher: Aufgehen ist in sich stehendes Ent-stehen (γένεσις), worin Anwesendes zu Stand und Lage, sozusagen in die Vor-Lage kommt (vor – ins Entborgene). Wenn für οὐσία *beständige* Anwesenheit gesagt wird, dann ist damit zwar eine physische (φύσις-mäßige) Ständigkeit gemeint, doch eine solche, in der nicht das Geschehen der Entbergung als solches, d. h. unabhängig, die Maßgabe des Bleibens und Verweilens ist, sondern vielmehr der Anspruch des *jeweils schon* Unverborgenen auf einen sicheren, sich

¹⁴ οὐσία meint die Seiendheit („öν-heit“, „öν-σία“): das, was am Seienden das „seiend“ ausmacht; worin am Seienden das Sein beruht, das Dass-und-Wie-es-ist.

durchhaltenden Stand. Dass die Ständigkeit des ὄν eine physische bleibt, zeigt sich darin, dass das ὄν selbst als ἀληθόν gefasst wird und als solches erst in sein In-sich-Stehen, Von-sich-aus-in-sich-Anweilen – in die ihm eigene Selbst-Ständigkeit und Unabhängigkeit (die ἀρχή seines Aufgangs) zurückzustellen ist.¹⁵ In der οὐσία als vom Anwesenden für das eigenständige Unverborgenbleiben beanspruchte Selbst-Ständigkeit ist das Denken nicht mehr vom ursprünglichen Geschehen der Entbergung als solchem angesprochen und in seine Aufgabe gebracht.

Weil die οὐσία durch und durch physisch und nicht anders als von der φύσις her zu verstehen ist, hat die Frage nach dem ὄν ἢ ὄν, die Frage: τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία (*Met. Z*, 1028 b 4), als *solche* das Anwesende *im Ganzen* im Blick.¹⁶ Indem nach dem gefragt wird, was letztlich in die Unverborgenheit bringt und darin innehält und also dem zugrunde liegt, ob etwas ἀληθῆ ἢ μὴ (*Met. Γ*, 1005 a 30); indem gefragt wird nach dem gemeinsamen Zug, der im und als Grund den Ausschlag gibt dafür, dass ein Anwesendes als solches anzusprechen ist; indem auf diese Weise nach dem ersten Anlass und der letzten Stütze des Anwesens überhaupt gefragt wird, ist bereits das Ganze des Seienden in seinem Grund und Anfang übernommen. Oder umgekehrt: Das Denken ist so in die Gänze des Ganzen eingerückt, dass es diese in der Weise der Frage nach dem Anwesenden überhaupt übernimmt. Auf *diese* Weise nämlich, und also, wie Aristoteles sagt, nicht eigentlich dadurch, dass etwa in einer Gesamtschau der Grund oder Anfang *des Alls* gesucht wird. Letzteres taten die bzw. »einige« Physiker und meinten damit schon περί τε τῆς ὅλης φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος (1005 a 32 f.): über die ganze φύσις und also – auf diese, allerdings unzureichende, Weise – über das Seiende als solches den durchdringend-fassenden Blick zu legen. Diese Weise aber reicht insofern nicht zu, als περί τε τῆς ὅλης φύσεως nicht dem καθόλου, dem eigentlich philosophisch zu Erfragenden genügt; so trifft auch die physische Weise περὶ τοῦ ὄντος σκοπεῖν nicht das letztlich in die ἀλήθεια herausstellende κοινόν des ὄν. Was eigentlich die Gänze der ὅλη φύσις ausmacht, liegt in der zureichenden Auslegung der allgemeinen ὄν-heit des ὄν, d. h. im καθόλου.

Aristoteles führt hier die φύσις in zweierlei Hinsicht ein. Einmal als das („naturhafte“) All des Seienden, das die Physiker für ihre Bestimmung des Seienden als solchen – seiner ἀρχή – im Blick hatten. Diese φύσις-Betrachtung hat für ihn durchaus – und als einzige der nicht philosophischen Betrachtungsweisen – im Hinblick auf die Bestimmung des ὄν ἢ ὄν ein gewisses Recht: Für die

¹⁵ Im sechsten Buch, Kap. III, der *Nikomachischen Ethik* (1139 b 14 ff.) handelt Aristoteles von der ἐπιστήμη als einer der fünf Weisen, wodurch ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῶ καταφάναι ἢ ἀποφάναι (b 15 f.), also die ψυχὴ sagend in die Unverborgenheit herstellt. Demnach ist (vgl. b 19 ff.) das ἐπίστασθαι jene Weise des sagenden ἀληθεύειν, in der die ψυχὴ sich derart zu einem bestimmten ὄν verhält, dass sie dessen unabhängigem ἔχειν, also seinem Verhalt-an-sich bzw. seinem Insichstehen vorsteht – so, dass das fragliche ὄν auch dort, wo es außerhalb des θεωρεῖν entsteht, in seinem beständigen Anwesen gesichert ist (so dass in seinem Fall nicht geschieht, dass λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μὴ).

¹⁶ Vgl. *Nietzsche*, Bd. I, Pfullingen 1961, S. 452 ff.

Frage nach dem ὄν ὡς ἀληθές ist in dieser Befragung der φύσις ein sachlicher Anhalt gegeben; Aristoteles sagt: das diesbezügliche λέγειν jener Physiker ist εἰκότως (1005 a 32), aus einer Entsprechung und sachlichen Nähe heraus angemessen. Worin beruht dieser εἰκότως-Charakter? Mit Sicherheit nicht darin, dass die Physiker diejenige φύσις, welche – nach der anderen Hinsicht – nur ἐν τι γένος τοῦ ὄντος ist, unzulässigerweise für das Ganze genommen und ihre Einblicke in das Wesen des Seienden daran abgelesen haben. Vielmehr kommt hier die φύσις insofern ins Spiel, als im φύσις-Charakter selbst *der Grundzug der Gänze liegt*, der die φύσις – das All des Seienden – zu einer ὅλη macht. Diesen *vor* der Unterscheidung von φύσει ὄντα und τέχνῃ ὄντα liegenden Grundzug muss Aristoteles – gerade auch als Anlass seiner eigenen φυσικὴ ἀκρόασις – irgendwie vernehmen. Es bleibt zu fragen, wie dieser Zug in der πρώτη σοφία (s. 1005 b 1 f.), deren letztes, aus der οὐσία entfaltetes Ganzheitsprinzip im theologischen καθόλου liegt, zur Entfaltung kommt. Indes kann kein Zweifel darüber bestehen, dass das εἰκότως und der das ὅλον ausmachende Grundzug der φύσις in einer Entsprechung stehen zum μεταφορᾷ δ' ἤδη καὶ ὅλως als Anzeige des φύσις-Charakters der οὐσία. Sollte sich zeigen, dass der hier durchklingende Sinn der anfänglichen φύσις dort, wo – wie schließlich in den Untersuchungen μετὰ τὰ φυσικὰ geschehen – die φύσις im Hauptbegriff nur mehr *ein* Stamm des Seienden ist, nicht mehr maßgeblich ist, so bleibt doch festzuhalten: Ohne die anfängliche Aufstellung der φύσις als Bezug des Menschen zur Gänze des Unverborgenen – ohne diesen nicht mehr eigens bedachten Zug der Ganzheit (den Parmenides im Namen ἄσυλον nennt), hätte eine Frage wie τίς ἢ οὐσία; nie aufkommen und sich dem Menschen als Grundaufgabe seines Wohnens stellen können.

Vor der näheren Erörterung des „metaphorischen“ Bezuges von φύσις und οὐσία ist einzugehen auf die von Platon geleistete Bestimmung der οὐσία, die auch für den aristotelischen Fragehorizont entscheidend bleibt. Die Platonische Antwort auf die Leitfrage τίς ἢ οὐσία; lautet bekanntlich: εἶδος (ἀγαθόν).

III.

Die Aufstellung der φύσις durch τῶν φυσικῶν ἔνιοι ist im Entwurf der Philosophie als Metaphysik noch gegenwärtig in der Gestalt des Verständnisses des Seins als οὐσία, d. h. als »Anwesenheit des Beständigen in das Unverborgene; οὐσία ist eine gewandelte Auslegung dessen, was anfänglich φύσις hieß«. ¹⁷ Die Art und Weise, wie Platon die Anwesenheit des Beständigen bzw. beständige Anwesenheit fasst, ist geprägt von der Erfahrung der Freigabe des Erscheinenden in seiner Bedeutung bzw. als ein Bedeutsames, kurz: vom Phänomen der Freigabe von Bedeutung (Verständlichkeit). Der Mensch sieht einen Tisch und verhält sich zu ihm nur durch das Sich-

¹⁷ Vgl. Nietzsche, Bd. II, Pfullingen 1961, S. 213 ff., hier S. 217.

Bedeutung des Tisches hindurch, worin dieser sich als solcher in die sinnmäßige Zugänglichkeit („Sicht“) stellt. Das εἶδος als Herstellung ins Unverborgene (ins „Licht“) der Verständlichkeit ist eine originale Entdeckung Platons auf dem uneingestanden grundierenden Hinter-Grund der φύσις.

Die beständige Unverborgenheit besteht in der Freigabe von Bedeutung (Sinn), die der Mensch kraft des νοῦς und λόγος vernimmt. Nur dank dieses Vernehmens von Bedeutung kann der Mensch überhaupt etwas *sehen* (nämlich sehen wie nur der Mensch sieht): den Baum als Baum, den Tisch als Tisch, Seiendes in dem, was und wie es ist: in und aus seinem Anwesen. Das Herausstellen in die Verständlichkeit hat den Charakter des Durchlasses: Es geschieht ein Durchlassen – nämlich durch in die sinnhafte Erscheinung, in die bedeutungshafte Sichtbarkeit, in die verstehensmäßige Zugänglichkeit, worin das Seiende zu Stand kommt und beständig sich zeigt. Durchlassen heißt jeweils: durch Entbergung hindurch ins Unverborgene (das „durch“ weist auf den Zug der Entbergung). Durchlassend ist hier die an sich unsichtbare, nicht erscheinende Durchsichtigkeit (Sicht-Durchlassung) selbst, die das Seiende in einer Ansicht (ιδέα) bietet. Diese bietend-haltende Sicht-Durchlassung nennt Heidegger das *Aussehen* des Anwesenden. Darin ist zu hören einmal das Aussehen, das ein Anwesendes hat, d. h. worin es sich als solches hält (der Tisch in dem, was an ihm selbst das Beständige ist und deshalb das eigentlich Seiende: das Tischsein); zugleich aber und primär das *transitive* Aussehen im Sinn des erlesenden, sammelnden Heraus-Sehens („auserssehen“, „erlesen“). Aussehen in diesem zweifach-einigen Sinn ist Heideggers Übersetzung des Platonischen Grundwortes εἶδος.

Alle Züge des εἶδος, sofern wir es als Begriff der Anwesenheit des Anwesenden ernstnehmen, sind – angefangen vom Durchlass im Sinn der Entbergung – anfänglich-physischer Herkunft: nichts anderes ist im insichgehenden Aufgehen ausgetragen als die Bedeutungs-Helle des Erscheinenden, die den Wesensblick Platons bindet. Das sagt zugleich: Ohne Einblick in den Wesensverhalt der φύσις (mit dem dazugehörigen Selbstverständnis des Menschen als eingerückt in die Gänze des Unverborgenen) fehlt *uns* für eine freie Auseinandersetzung mit dem εἶδος der Spielraum.

Freilich ist das εἶδος nicht ein ablösbarer Bestandteil, der an sich und überhaupt „in“ der φύσις vorkommt. Wir müssen fragen: Was bedeutet es, welche dimensionale Abwandlung ist darin im Spiel, dass das Anwesende hier nicht mehr als ein γινόμενον κατὰ φύσιν im Heraklitisch-Parmenideischen Sinn¹⁸ erfahren und gefasst wird, sondern als solches, was in der Herausstellung des Aussehens vorliegt? Die Reichweite dieser Frage, die Heidegger in der Wendung »Einsturz der ἀλήθεια« nennt, erstreckt sich auf die Genese der Metaphysik als einer »Ontologie des Vorhandenen«¹⁹ bzw. Zuhandenen; sie umgreift, was hier wenig mehr denn erwähnt werden kann, den Ursprung der Unterscheidung von Wesen und Wirklichkeit (essentia und existentia), Form und

¹⁸ Oder: als ein Anwesendes, dessen Anwesen rein im δίδοναι δίκην beruht (Anaximander, Fr. 1 DK).

Stoff (forma und materia), Seele und Leib (ratio und animalitas). Diese Unterscheidungen, denen gegenüber uns unmittelbar kein Freiheitsspielraum gegeben ist, rücken im Licht der wirklich gewonnenen φύσις unversehens aus ihrer vermeintlichen Selbstverständlichkeit heraus.

Die Frage nach dem εἶδος rührt an das Problem des Apriori überhaupt, seiner Aufspürung und Überwindung. Es gilt, den Apriori-Charakter des εἶδος als einen physischen festzuhalten²⁰ – somit den Sinn, in dem es das Vor-herige²¹ ist für das Erscheinen des φαινόμενον – und das in diesem Vor-herigen verschlossene ursprünglich Physische – den Sinn, in welchem die Vor-herigkeit in ihrem Wesen ein Nachträgliches bleibt zum ὄν als φυσικόν in der Auslegung der φύσις als οὐσία.

Heidegger behandelt diese Frage u. a. in der *Einführung in die Metaphysik* (S. 139 f.), indem er zeigt, wie das Erscheinen doppeldeutig ist, je nachdem wir es im vollen Sinn physisch fassen oder nur der ἰδέα nach, d. h. gemäß dem, was eine »Wesensfolge« des φύσις-Geschehens ist:

Wir können den Abstand beider Auslegungen leicht abschätzen, wenn wir auf die Verschiedenheit der Blickbahnen achten, in denen diese Wesensbestimmungen des Seins, φύσις und ἰδέα, sich bewegen. Φύσις ist das aufgehende Walten, das In-sich-dastehen, ist Ständigkeit. Ἰδέα, Aussehen als das Gesichtete, ist eine Bestimmung des Ständigen, sofern es und nur sofern es einem Sehen entgegensteht. Aber φύσις als aufgehendes Walten ist doch auch schon ein Erscheinen. Allerdings. Nur ist das Erscheinen doppeldeutig. Erscheinen bedeutet einmal das sich sammelnde, in der Gesammeltheit Sich-Zum-Stand-bringen und so Stehen. Dann aber heißt Erscheinen als schon Da-stehendes eine Vorderfläche, Oberfläche darbieten, ein Aussehen als Angebot für das Hinsehen.

Aus dem Wesen des Raumes her gesehen, ist der Unterschied zwischen Erscheinen und Erscheinen dieser: das Erscheinen im ersten und eigentlichen Sinne nimmt als das gesammelte Sich-zum-Stand-bringen den Raum ein, erobert ihn erst, als so dastehend schafft es sich Raum, erwirkt alles zu ihm Gehörige, ohne selbst nachgebildet zu werden. Das Erscheinen im zweiten Sinne tritt nur aus einem schon fertigen Raum heraus und wird in den schon festen Erstreckungen dieses Raumes durch ein Hinsehen gesichtet. Das Gesicht, das die Sache macht, wird jetzt entscheidend, nicht mehr sie selbst. Das Erscheinen im ersten Sinn reißt erst Raum auf. Das Erscheinen im zweiten Sinne bringt es nur noch zu einem *Aufriß* und zur Ausmessung des eröffneten Raumes.

Damit, dass »das, was eine *Wesensfolge* ist, zum Wesen selbst erhoben wird und so an die Stelle des Wesens rückt«, gewinnt das Platonische Denken seinen geschichtlichen Ort. »Vorderfläche« und »Oberfläche« bedeutet hier nicht die äußere Form des Seienden. Gemeint ist das physische, doch in die Behauptung des Bestandes verhärtete und *derart* für den begreifenden Blick verselbständigte Ende des φύσις-Geschehens. Die Selbständigkeit des Anwesens geschieht so nicht aus dem Vorenthalt der Dimension, sondern wandelt sich gemäß einer diese Dimension durchgreifenden und darin ihr vorgreifenden, Verfügbarkeit herstellenden Sicherung; dieser Vorgriff unterbindet die Gewinnung („Eroberung“), die im ursprünglichen Bezug von Mensch und

¹⁹ Vgl. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA Bd. 24, Frankfurt ³1997, hier S. 210. Zu diesem Band auch: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“*. Zur „Zweiten Hälfte“ von „*Sein und Zeit*“, Frankfurt 1991.

²⁰ Auch hier ist und immer aufs neue zu betonen: Ohne die Hinsicht auf die φύσις (ἀλήθεια) – ohne „physischen Blick“ – fehlt der sachliche Anhalt, um sinnvollerweise von einer Geschichte des Apriori-Bezuges („Platonismus“, Metaphysik) zu sprechen.

²¹ *Nietzsche II*, S. 213 ff., hier S. 219.

Sein im Spiel ist. Die Hinsicht auf das Wesen des Raumes zeigt, wie die in der Ausstehung des ersten Dass-überhaupt erschlossene Entborgenheit in den Fang der sicheren Erscheinungsbedingung *ιδέα* gerät. Jene Dimension wird als solche in ihren Erstreckungen nicht mehr gewonnen, das Seiende entsprechend aus dem wesenden und je einmaligen *Riss*, in dem es als solches beruht,²² in das Feste des Vorbilds gefügt. Das Vorbild (*παράδειγμα*) ist *ἐν τῇ φύσει*, von daher unerschöpflich nachbildbar und als solches das *θαυμαστόν* schlechthin.²³ Dennoch ist das Sein, sofern der Sinn für das erstlich zu Gewinnende schwindet, auf die Bahn des Selbstverständlichen gebracht.

Das Vor-herige ist, was im vorhinein (von sich aus – auf *uns* zu) sich zeigt und so Erscheinendes, es durchlassend, darbietet. Das durchlassende Bieten und durchgängige Innehalten fasst Heidegger als ein Tauglichmachen-zu: den Tisch zum Tisch, den Baum zum Baum usw. In solchem Tauglichmachen liegt der Grundzug des griechischen *ἀγαθόν*. Die *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* ist die höchste, die Gänze der *φύσις* sichernde Idee. *Ἀγαθόν* heißt: es ausmachen, machen dass das Tisch-Sein zum Darbieten von so etwas wie Tisch, das Baum-Sein zum Durchlassen eines jeglichen Baumes „gut ist“. Alles Apriori hat diesen Charakter des Tauglichmachens, das *εἶδος* aber in der physischen Weise des aufgehenden Her und Vor (*φύσις – ποίησις*). Das ersehende Tauglichmachen selbst, in dem es nicht mehr um eine raum-zeitliche Eroberung geht, sondern um ein gesichertes Angebot, ist eine Modifikation des anfänglichen *ὄτι* und *ὡς*. Diese Wandlung entspricht dem Sinn der *οὐσία*, der den Bezug von *ψυχή* und *ἀλήθεια* im Horizont des beständigen Anwesenlassens des von sich aus Anwesenden hält. Das Vor-herige, das *πρότερον τῇ φύσει*, ist dem schon als *οὐσία* verstandenen Seienden nachgetragen als Auslegung seiner beständigen Bedeutsamkeit – seiner Tauglichkeit, ständig-unabhängig anzuwesen als das und das.

Von hier aus ist zu einzusehen, inwiefern das *εἶδος* selbst als ein Seiendes, u. zw. als das im eigentlichen Sinn Seiende verstanden wird: als das anwesenderweise Anwesende: *ὄντως ὄν*. Dass das *εἶδος* – wie Heidegger sagt – als Seiendes genommen wird, meint offensichtlich nicht, Platon mindere die „Idee“ herab, indem er sie grundsätzlich nicht von so etwas wie Bett oder Baumstumpf unterscheidet: Die Unterscheidung soll gerade so klar als nur möglich sein. Das *εἶδος* ist *ὄντως ὄν* besagt: ‚*urbeständig ins Unverborgene* beständig anwesend im Unverborgenen‘ (Er-Stehendes) ist eigentlich nur das *εἶδος*: ihm kommt, was uns ein Anwesendes als solches ansprechen lässt, nämlich die beständige Anwesenheit, schlechthin und eigentlich zu, sofern es selbst nichts anderes als solche Anwesenheit ist: *εἶδος*, reine Anwesenheit dessen, was etwas ist, ist „Seiend pur“ – anwesendst Anwesendes. So sehr west beständig an nur das *εἶδος*, dass das Auszeichnende des Anwesenden als solchen dem jeweils *aus* dem *εἶδος* Anwesenden nicht in vollem Sinne

²² Riss: *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*.

²³ Platon sagt ausdrücklich, das *εἶδος* sei *ἐν τῇ φύσει* (*Politeia*, I, 597 b 6).

zugesprochen werden kann, ja im Grunde gar nicht: Alles, was ein beständig Anwesendes an beständiger Anwesenheit hat, liegt im εἶδος. Das ὄν und φαινόμενον ist so im Grunde ein μὴ ὄν. Was in eine entschiedene Abscheidung des Seins vom Seienden mündet, in den χωρισμός zwischen ὄντως ὄν und μὴ ὄν, ist die Betrachtung der in ihrer Reinheit abgelösten ὄν-heit des ὄν, die Platon, „abkömmlich“-physisch, im εἶδος erblickt.²⁴

Im Zuge des Vortretens der Wesensfolge vor das Wesen werden erst, an dem so Vortretenden, Was-Sein und Dass-Sein, τί ἐστίν und ὅτι ἔστιν (bzw. einfaches ἔστιν), unterschieden.²⁵ Das εἶδος als Wesensfolge ist die Ausstellung des Seienden in dem, was es ist. Alles, was zur Gewinnung der Dimension des Erscheinens gehört (das *ursprüngliche* Dass), ist im beständigen Bieten der Ansicht festgenommen. Das reine Anwesen des Anwesenden ist das Anwesen des τί. Am Anwesenden, das in seinem τί beruht, d. h. im εἶδος, ist das „Dasein“ und „Dahaben“ dieses Aussehens feststellbar. Was geschieht hier unter dem Gesichtspunkt der φύσις? Das „von selbst“ der φύσις wird zum „von selbst“, zur „Unabhängigkeit“ eines *vom Menschen* (νοεῖν/λόγος) *Gehabten*, im Griff Gehaltene, das zwar immer zu gewinnen, ans Licht und ins Offenbare zu bringen ist, jedoch nie mehr in der Unabhängigkeit des eigens ein- und durchgestandenen Entbergungsgeschehens. Alles Physische steht gleichsam schon unter dem Vorzeichen dieses Vorgriffs.

Das Im-Griff-Halten, die Gehabtheit ist nicht ontisch, sondern ein Haben des Seins in der selbst nicht befragten Unverborgenheit, das »Vorfinden«²⁶ in ihr: Der Vorgriff greift dem Geschehen der Entbergung vor. Dieses erscheint in der Form des ständigen εἶδος – somit nie mehr *als* Geschehen – in dem, was das *Anwesende* mit Rücksicht auf es selbst als Vor-heriges, Schein-durchlassendes hergibt. Solcher Durchlass ist der fortan Ton angebende Sinn der ἀλήθεια.

Das gehabte Sein, „die Idee“, kennzeichnet einen Bezug zum Seienden als solchen, der dieses ontologisch »mit Rücksicht auf das herstellende Verhalten«²⁷ (τέχνη, ποίησις) interpretiert. Was besagt das? Daraus, dass ein gewisses menschliches Verhalten für die Auslegung des Anwesenden maßgeblich wird, folgt an sich noch keine Unzulänglichkeit. Herstellen besagt hier: vorbringen ins Unverborgene aus dem Vorblick auf den Durchlass von Anwesenheit (auf das jeweilige εἶδος). In

²⁴ Aus dem Gesagten geht hervor, dass es in der Frage nach der »ontologischen Differenz«, die Heideggers Denken bewegt, nicht darum gehen kann, dass ein Seinsgrund aus der Ordnung φύσις-οὐσία-εἶδος endlich *wirklich* vom Seienden als φῶν-ὄν-φαινόμενον unterschieden bzw. ein neuer Seinsbegriff, der solches leistet, dieser Ordnung hinzugefügt werden soll. Sondern es geht darum, im Sprung aus dem nachträglich-apriorischen Horizont (dem Unterscheidungsspielraum der Metaphysik) erst die Dimension des Unterschiedes – ohne Rücksicht auf das „Wozwischen“ – zu gewinnen (: Dasein). Was aus dem Unterschied wiederkehrt, nämlich Welt und Ding, hat mit Sein und Seiendem und *deren* Unterscheidung *nichts* gemeinsam.

²⁵ Zu dieser Frage vgl. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 140 ff.; *Einführung in die Metaphysik*, S. 138 ff.; *Nietzsche II*, S. 399 ff.; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA Bd. 65, Frankfurt 1989, S. 208 ff, S. 272; *Besinnung*, S. 372 .

²⁶ *Grundprobleme*, S. 153.

²⁷ *Grundprobleme*, S. 147.

dieser Einstellung wird das Menschenwesen in einer bestimmten, nämlich „abkömmlichen“ Weise als zugehörig erfahren zum *Anwesen des Anwesenden*. In den *Beiträgen zur Philosophie* schreibt Heidegger unter dem Titel »φύσις (τέχνη)«:

νοεῖν und λόγος werden, so übermächtig ist die φύσις, als ihr zugehörig erfahren, selbst zum *Seienden* in seiner (noch nicht „generell“, ideenhaft gefaßten) Seiendheit gehörig. Sobald aber die Erfahrung als ursprüngliches Wissen des Seienden selbst *zum Fragen nach* diesem sich entfaltet, muß sich das Fragen selbst, zurücktretend vor dem Seienden, als dagegen unterschieden und in gewissem Sinne eigenständig begreifen, *vor* dieses als solches sich stellend, es *her*-stellen. Zugleich muß es aber als Fragen sich einer Fragehinsicht bemächtigen (...) Dazu, daß Platon die Seiendheit des Seienden als ιδέα auslegen kann, gehört nicht nur die Erfahrung des ὄν als φύσις, sondern die Entfaltung der Frage am Leitfaden der durch die φύσις gleichsam erzwungenen Gegenhaltung der τέχνη (...) ²⁸

Die τέχνη als Fragehinsicht ist nicht etwa im Zuge der Frage nach der οὐσία der τέχνη ὄντα ergriffen, *sondern als Antwort auf die Erfahrung der φύσις*. Φύσις ist Anwesen des Seienden im Ganzen. In die φύσις ist der Mensch als solcher eingerückt. Νοεῖν und λόγος werden erfahren als zugehörig zur φύσις, *jedoch nicht zu dieser selbst*, sondern zu dem von der φύσις her Seienden, *sofern* es anweist und vorliegt. Nicht die Zugehörigkeit zur φύσις wird also im Fragen übernommen (wie in *gewisser* Weise bei Heraklit und Parmenides), sondern die Auslegung dieses Bezuges als οὐσία (Seiendheit) der φυσικά; letzteres nennt hier noch das Seiende im Ganzen aus seiner Anwesenheit und nicht eine besondere Region des Seienden („Natur“). Indem nun das Fragen die Entfaltung der Seiendheit in Angriff nimmt, wendet es sich jenem Ort der φύσις zu, in dem gerade die Seiendheit *als Bezug* besonders deutlich und greifbar wird, nämlich denjenigen φυσικά, an deren Anwesenheit der Mensch am offensichtlichsten mitwirkt.²⁹ Diese φυσικά sind die τέχνη ὄντα – jene φυσικά, deren φέειν in der ποίησις liegt. Hier kann der im Anspruch der φύσις stehende Mensch fragend bestehen, d. h. sich »einer Fragehinsicht bemächtigen«. Bemächtigung antwortet auf Übermacht. Die οὐσία spricht auch in Zügen an, die dieser Fragehinsicht zunächst entgehen, doch der Hinblick auf die ποιούμενα – der Bemächtigungs-Hinblick, in dem der Mensch sich selbst in die Macht des schon Seienden stellt – wird maßgeblich, paradigmatisch für die Befragung aller Bereiche des Seins. Diese Maßgabe taugt nun für die Entfaltung der Frage nach dem Seienden überhaupt (im allgemeinen), sofern es im λόγος als solches vernommen ist. (Das Fragen, das sich aufgrund dieser Maßeinrichtung ausbaut, ist ontologisch –: Die „ὄντολογική“ ist nichts „natürliches“ und in ihrem Sinn nur ersichtlich aus dem, was sich *in* dieser Fragehinsicht entzieht.)

Mit der Festlegung des εἶδος als der Hinsicht, in welcher der Bezug zur φύσις zum Austrag kommt, bezieht Platon eine *Grundstellung*. Das bedeutet, dass alle φύσις-haften Züge nunmehr in εἶ

²⁸ *Beiträge*, S. 190 f.

²⁹ Vgl. die Ausführungen zum Vorrang des Zeuges in »Der Ursprung des Kunstwerkes« (in: *Holzwege*, Frankfurt 1977, GA Bd. 5, S. 1 ff.).

δος-Gestalt („εἰδοειδῶς“), d. h. in maßgeblichem Bezug auf die als εἶδος ausgelegte οὐσία zu einer ausdrücklichen Bestimmung kommen (z. B. das πάντων κεχωρισμένον als χωρισμός). Der vorgängig feststellende Zugriff *durch* die ungewonnene Unverborgenheit *auf* die Seiendheit macht es aus, dass das εἶδος als Auslegung der οὐσία als das Vor-herige *des* Seienden gefasst wird. Die in diesem πρῶτον durchscheinenden φύσις-Züge sind nicht ein eigentlich Erstes, sondern ein Nachtrag zum ὑποκείμενον.

Das abendländische Denken in der Leitfrage [nach dem ὄν ἢ ὄν] setzt gemäß *seinem* Anfang den Vorrang des Seienden vor dem Sein; das »*Apriori*« ist nur die Verschleierung der Nachträglichkeit des Seyns, die walten muß, sofern im unmittelbar ersten, vernehmend-sammelnden Zugehen auf das Seiende das Seyn eröffnet wird (...) / So darf es nicht verwundern, muß aber als Folge eigens begriffen werden, wie dann das Seiende selbst in bestimmter Auslegung maßstäblich wird für die Seiendheit. Trotz, ja aufgrund des Vorrangs der φύσις und des φύσει ὄν wird doch gerade das θέσει ὄν und ποιοούμενον zu demjenigen, was jetzt für das vernehmende Auslegen das Verständliche abgibt und die *Verständlichkeit* der Seiendheit selbst bestimmt (...) / Daher steht im Hintergrund und alsbald bei Plato besonders sich vordrängend die τέχνη als Grundcharakter der Erkenntnis, d. h. des Grundbezugs zum Seienden als solchem (...) ein *menschlicher Vorgriff* (des Aussagens, der τέχνη, der Gewißheit) wird maßstäblich für die Auslegung der Seiendheit des Seyns.³⁰

Der Ton liegt auf der Verhaltung des vernehmenden Zugehens auf das Seiende, sofern darin der nächste und verborgenste Zug der φύσις außer Acht bleibt. Indem der Mensch im Vorgriff das ihm Eigenste und Nächste – die Eingelassenheit in den Bezug der φύσις selbst – überspringt, geschieht eine »Herabziehung des Seins in das Menschenwesen«,³¹ nämlich in dessen Vorgriffsgewalt. In dieser Bezugnahme – τέχνη (εἶδος) als Antwort auf φύσις – bleibt das Ende hinter dem Anfang zurück. (Allerdings darf dieser Sachverhalt nicht wiederum „in das Menschenwesen herabgezogen“ werden; das Zurückbleiben gründet im Spiel eines Ausbleibs, den das Menschenwesen gerade nicht in der Hand hat und haben kann.³²)

Die Auslegung der φύσις als οὐσία ergibt erst die Unterscheidbarkeit von τί ἐστίν und ὅτι ἔστιν als „Restbeständen“ der φύσις selbst.³³ Die Möglichkeit der Unterscheidung entsteht, indem dem Menschenwesen ein Machtspielraum (über das Sein) eingeräumt ist, der ihm im Element der φύσις nicht zukommt. Die οὐσία als solche – beständige Anwesenheit – ist zwiefältig: einmal meint sie

³⁰ *Beiträge*, S. 183 f. Heidegger verweist hier selbst ausdrücklich auf die »Frankfurter Vorträge« – d. h. die Abhandlung *Der Ursprung des Kunstwerkes* – und die dortige Erörterung des Stoff-Form-Gefüges. »Seiendheit des Seyns«: Das Seyn (der *einzig* Anspruch), sofern es sich in die Seiendheit entzieht.

³¹ *Beiträge*, S. 195.

³² »Deutet dies alles nicht darauf hin, daß doch auch die φύσις nach Entsprechung zum ποιοούμενον der ποίησις (vgl. Aristoteles schließlich) ausgelegt werden muß, daß die φύσις nicht mächtig genug ist, über die παρουσία und ἀλήθεια hinaus selbst ihre Wahrheit zu fordern und deren Entfaltung zu tragen?« (*Beiträge*, S. 184). Zum Ausbleiben vgl. *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*, in: *Nietzsche II*, S. 335 ff.

³³ Gemeint ist nicht die Möglichkeit, dass ein zuvor in ungeschiedener Form Vorhandenes nun auseinander tritt. Sondern die Unterscheidbarkeit als solche mitsamt dem darin Unterschiedenen ist eine Wesensfolge der genannten Auslegung. Die ausdrückliche Ergreifung dieser Unterscheidbarkeit durch die Herausstellung des Was-Seins lässt dann ihrerseits die Herauslegung des Dass-Seins zu. Im vormetaphysischen (vorplatonischen) Element sind Was-Sein und Dass-Sein nicht implizit schon vorhanden, sondern gleichermaßen unmöglich. – Zum folgenden vgl. *Einführung in die Metaphysik*, S. 138-140.

die Anwesenheit selbst, reine Anwesenheit; dann aber auch das in der Anwesenheit Anwesende, u. zw. dieses in seiner Bedeutung, d. h. in Rücksicht darauf, als was es verstanden ist: *was* es selbst ist. Οὐσία ist somit an sich schon: οὐσία (ἀπλῶς) – τοῦ εἶδους. Diese Zwiefalt als Unterscheidbarkeit ist die Gestalt des vergessenen Unterschiedes und zugleich das Gerüst aller Metaphysik.

Die einmal ermöglichte Unterscheidung vollzieht sich in einem ersten Schritt, indem, mit Platon, die Zwiefalt in ihrer εἶδος-Ausfaltung eigens ergriffen wird. Dies geschieht so, dass das erblickte εἶδος, für sich genommen, schon die eigene Anwesenheit – sein »einfaches ἔστιν« – in sich trägt und mitbringt: In der Verständlichkeit ist verstanden, *was* etwas ist und wodurch es in die Tauglichkeit kommt, als dieses oder jenes zu sein. Als selbst taugliches und tauglich machendes Was-Sein bringt das εἶδος schon sein eigenes Dass-Sein, d. h. jetzt: seine Tauglichkeit zur beständigen Anwesenheit mit. Den zweiten Schritt in der Entfaltung des Unterschiedes in der Zwiefalt leistet Aristoteles.

IV.

In welcher Weise greift Aristoteles in die von Platon auf den Weg gebrachte Bestimmung der οὐσία ein? Ein solcher Eingriff kann nur in der erneuten Beziehung einer Grundstellung geschehen. Im griechischen Denken bedeutet das aber: durch die erneute Stellungnahme zur φύσις aus einer Fragehinsicht auf das Seiende selbst.

In Platons Stellungnahme entzieht sich die φύσις in der Kluft zwischen εἶδος und ὄν. Aristoteles vollzieht dem gegenüber, was wir – behelfsweise – einen „metaphysischen Schritt zurück“ nennen können, d. h.: einen neu ausholenden Entwurf auf die φύσις, der allerdings über die Metaphysik nicht hinauskommt. Diesen Sachverhalt hat Heidegger im Blick, wenn er sagt, Aristoteles denke »griechischer« bzw. »anfänglicher griechisch« als Platon. Der Sinn dieses Schrittes, wie auch der Sinn der genannten Komparative, kann sich nur aus dem gewandelten Bezug zur φύσις bestimmen: Aristoteles' Antwort auf die Frage τί τὸ ὄν ἢ ὄν muss sich als „physischer“ erweisen lassen als diejenige Platons. Der Sinn, in dem dieser Schritt ein metaphysischer bleibt, sei vorab so angezeigt: Der Entwurf, der seinen Anfang in der φύσις – d. h. nirgends innerhalb der zwiefältigen οὐσία – hat, vollendet sich im Rückentwurf auf die neu und eigens gefasste οὐσία τοῦ εἶδους.

Es wurde angedeutet, wie Platons Bestimmung der οὐσία als εἶδος am Beginn des Unterschiedes von τί ἔστιν und ὅτι ἔστιν steht: Die physische Anwesenheit wird in dem beständig sich durchhaltenden und im Blick stehenden Was-Sein gefasst, von dem aus dann – wie es später heißt – Modalitäten des Anwesens ablesbar sind. Der Spielraum für diese Unterscheidbarkeit ist darin vorentschieden, wie die dimensional grundierende Entbergung (das Dass-Überhaupt als ἀλήθεια) im εἶδος „gefangen“ ist: Solange das Aussehen maßgeblich bleibt, bewegt sich auch jede

Bestimmung des Dass-Seins³⁴ in dessen Bannkreis. Der Blickfang des εἶδος ist – mit Rücksicht auf das Erste des Aufbruchs des Seins – ein „Fangblick“.³⁵

In Aristoteles' Auslegung der οὐσία wird gerade das ὅτι ausdrücklich vom τί unterschieden und die Unterscheidung für das künftige Denken festgelegt. Im Ansatz ist diese Unterscheidung – in einer für sie selbst nicht durchsichtigen Weise – eine versuchte „Überwindung des εἶδος“, d. h.: Dieses ὅτι ist eine Bestimmung, die sich zwar aus jener physischeren Auslegung der οὐσία ergibt, dabei aber diesen φύσις-Zug nicht aus dem Blickfang der ιδέα lösen kann. Gesetzt, dass jede metaphysische Grundstellung, wie auch immer verhüllt, ein Versuch bleibt, sich auf die φύσις einzustimmen, bleibt das Aristotelische Denken das Äußerste, was das Denken in der Möglichkeit der Metaphysik als Einstimmungsversuch aufgeboten hat.

Entscheidend ist der οὐσία-Begriff, von dem Aristoteles ausgeht: »Das in die Unverborgenheit hervorgekommene Beständige und Vorliegende ist jeweilen dieses und jeweilen jenes, ein τόδε τι«³⁶ – das Einzigartige, je in seiner Weile (in seiner raum-zeitlichen Entborgenheitserstreckung) Vorwährende. Mit der Ansetzung des Anwesenden in der „Jeweilen-diesheit“ entspricht Aristoteles der φύσις in einer Weise, die bei Platon nicht zum Ausschlag kommt – was sich bei diesem dann im Zuge der Auslegung in den χωρισμός zwischen ὄντως ὄν und μὴ ὄν auswächst. Es ist nicht nur unzureichend, sondern außerhalb der Möglichkeit des Zureichens, wenn man sagt, Aristoteles gehe vom einzelnen, „empirischen“ Seienden aus. Denn τόδε τι meint die „Jeweilen-diesheit“ (ein Sein) als – in den Grenzen der Seiendheit – geschehende Unverborgenheitserstreckung, die das Wesen des Menschen beansprucht und von diesem mit getragen ist: Die Erstreckung von Unverborgenheit ist jeweils κατὰ λόγον, d. h. gemäß der offenbarmachenden Eingelassenheit in den Durchlass als Name für das, was für den Menschen „sein“ primär heißt. Mit dieser Fassung der οὐσία schließt sich Aristoteles auf seine Weise den „Naturdenkern“ an (Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι; Heraklit: τοῦ λόγου ἀκοῦειν – ὁμολογεῖν).

Dieser Zug – das entbergsame „von sich aus“ – kommt in der Auslegung des τόδε τι als ἐνέργεια – das Im-Werk-Stehen – und ἐντελέχεια – das Sich-Halten in der Ausgrenzung – zum Tragen.³⁷ Das jeweils Seiende ist „Werk“: das Getane, Vorgelegte eines Wirkens, wobei wirken heißt: herausstellen ins Unverborgene des Aussehens. Die Mittelwörter getan (tun = τίθημι, setzen, stellen) und gewirkt sagen die Gesammeltheit der Bewegung des Setzens und Stellens in der Gestelltheit. Diese Gesammeltheit meint, dass das Stellen ganz „da“, anwesend ist, *indem* es die

³⁴ In diese Bestimmung gehört auch die Frage: Warum Seiendes und nicht vielmehr nichts? Diese Frage weiß vom Nichts nichts, bzw. nur das, was der entsprechend modifizierte Bannkreis zu wissen gibt, nämlich ein immer am τί ἐστὶν gemessener, durch es vermittelter Nichts-Charakter.

³⁵ Vgl. *Platons Lehre von der Wahrheit*, in: *Wegmarken*.

³⁶ *Nietzsche II*, S. 403.

³⁷ Vgl. *Nietzsche II*, S. 403 ff.

Ausgestelltheit loslässt, somit das Gestellte in wesender Ruhe (»aus-geruht«) stehen, das Jeweilige im Aus seines Aussehens, in seinem Entborgenheitsumriss ruhen lässt. Ausgrenzung meint die Heraus- und Einzeichnung in die Wesengrenzen (τέλος). Die Ausgegrenztheit ist Vollendetheit im Sinne des Ruhens in der gesammelten Bewegtheit des physisch-entzugsscharfen Endes (τέλος). Ἐνέργεια und ἐντελέχεια sagen die Anwesenheit als »das Innehaben des alle Herstellung hinter sich lassenden und daher unmittelbaren, reinen Anwesens« (S. 405). Das Innehaben des unmittelbaren Anwesens meint das Von-sich-aus des Dastehens oder Vorliegens im Unverborgenem, d. h. in einem für das Erscheinen freigemachten Bereich: Ende, Grenze, Unmittelbarkeit und Reinheit weisen zurück auf diesen je erst gewonnenen Bereich von Entborgenheit (Anklang des Parmenideischen εὐκύκλος).

Das Von-sich-aus, die Unabhängigkeit nennt einen Bezug, d. h. eine Weise wie der Mensch als solcher im Spiel ist. Unverborgenheit spielt sich grundsätzlich nur im Wesensgeschehen des Menschen ab. Es geht also im Hinblick auf die φύσις darum, wie rein die an das Menschenwesen rührende, im selben Element geschehende Unabhängigkeit im Wesensblick gefasst ist. Inwiefern Aristoteles hier physischer denkt, zeigt sich in der Bestimmung der ἐνέργεια als ausgelegte Anwesenheit des τόδε τι und an deren λόγος-hafter Verfassung: Weder die Unabhängigkeit des Anwesens, noch dessen Wesensverwandtschaft mit dem Menschen ist Platon fremd; aus einem Wieder-Zurücktreten vor dem ὄν als solchem kommt jedoch in Aristoteles die φύσις-hafte Weile (Entborgenheit) des Jeweilen-Dieses eher zu ihrem Wort und Recht. Diese Weile ist das einige Zusammenspiel, der Bezug von οὐσία und λόγος, so dass auch diese beiden Wesensmomente jeweils für sich reiner hervortreten. (Wo freilich, wie im Austritt aus dem griechischen Element geschehen, die φύσις auch nicht in der im Licht des εἶδος vermittelten Weise bestimmend ist, steht die Ontologie mit ihrem Einstimmungsversuch vor einer vollends unbewältigbaren Aufgabe.)

Das Zurücktreten vor der Seiendheit des ὄν³⁸ veranlasst Aristoteles zur »Unterscheidung einer zwiefachen οὐσία (Anwesenheit)«³⁹. Die οὐσία κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ist nicht die Anwesenheit, die an einem schon Vorliegenden (im Dass des Anwesens schon Entschiedenen) – wenn auch im Umschlag des εἶδος-Blickes – abgelesen werden kann. Sondern diese οὐσία ist das τόδε τι, das gleichsam in einem loslassenden Einräumen in seine Anwesenheit zurückgestellt wird und sich einschwingt: ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος – dieser bestimmte Mensch, dieses bestimmte Pferd, in der durch die jeweilige Entborgenheitsgrenze umrissenen Einzigkeit des Geeinzelten. Einzigkeit ist kein ontischer Charakter: sie stellt vor die in der παρουσία liegende unvermittelte Ausgrenzung und Raumnehmung im Sinn eines gewandelten ὅτι ἔστιν; dieses ist das

³⁸ Das Philosophieren selbst ist je ein solches Zurück- und Gegenübertreten.

³⁹ Nietzsche II, S. 405.

eigentliche *πρῶτον τῇ φύσει* und also das Erste, am meisten Zurückliegende, was das *voεῖν* zu vernehmen hat. Das Unvermittelte des Anwesens, von dem Platon »gleichsam überwältigt« ist, wird aus dieser Zurückgenommenheit und Standhaftigkeit des Blickes zur Anwesenheit im vorrangigen Sinn.⁴⁰

In nachgeordnetem Sinn erst sind *οὐσίαι* die *εἶδη* und deren *γέννη*: *ὁ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον* – der Mensch und das Lebewesen überhaupt. Im Aussehen und seinem Stamm – im *τί ἐστίν* – beruht die beständige Anwesenheit, sofern das Jeweilen-Diese, Geeinzelte, zur Behauptung seiner Diesheit sogleich sich in eine verschieden gestufte Was-Bestimmtheit fasst. Von der *ἐνέργεια* des *τις ἄνθρωπος* her reicht die reine Anwesenheit des *εἶδος* als Auslegung der *οὐσία* nicht mehr zu: zwar bringt das *εἶδος* sein eigenes *ὄτι* mit, doch das reine Dass macht so gerade nicht die *οὐσία* selbst – das einig-beständige Hervorwähren ins Unverborgene – primär aus. Es bleibt zu zeigen, inwiefern dieses „reine“ *ὄτι* „nur“ das in einem neuen Frageansatz mögliche Dass des im *εἶδος* gefassten *τί* ist, genauer: das *ὄτι*, das unterscheidbar wird, wo der Blick bereits maßgeblich im Bezug des *εἶδος* steht (das *ὄτι* gewissermaßen selbst als ein *τι κατὰ τινος*).

Der physischere Charakter der erstrangigen *οὐσία* zeigt sich nicht zuletzt darin, dass hier der *ἔρις*-hafte Grundzug der *φύσις* – das Sich-Gewinnen im Widerstreit – im Spannungsgefüge der primären Ortsausgrenzung reiner zu Wort kommt: *ὁ τις ἄνθρωπος* – jeweiligen dieser Mensch – sagt: überhaupt und *nicht* (*μή*) nicht – *in* diesem „nicht gar nicht“ (*μή οὐκ*) aber *nicht* anders sondern so, *nicht* anderswo sondern hier, *nicht* dann sondern nun – *nicht* ein anderer sondern genau *dieser* Mensch: *diese* Weile durch *er* – in dem, was er ist.⁴¹

Gleichwohl hat Aristoteles wiederum nur im Gegenzug zur *οὐσία* als *ιδέα* die *οὐσία* als *ἐνέργεια* denken können, so daß er dann auch das *εἶδος* als nachgeordnete Anwesenheit im Wesensbestand des Anwesens des Anwesenden überhaupt beibehält. Daß Aristoteles in der genannten Weise griechischer denkt als Platon, besagt jedoch nicht, er komme dem anfänglichen Denken des Seins wieder näher. Zwischen der *ἐνέργεια* und dem anfänglichen Wesen des Seins (*ἀλήθεια* – *φύσις*) steht die *ιδέα*.

Beide Weisen der *οὐσία*, die *ιδέα* und die *ἐνέργεια*, bilden im Wechselspiel ihrer Unterscheidung das Grundgerüst aller Metaphysik, aller Wahrheit des Seienden als solchen.⁴²

Die Aufzeigung dessen, inwiefern der Entwurf auf die erste *οὐσία* die Metaphysik nicht verlässt, sondern sie zur vollendeten Entfaltung bringt, führt über dasjenige, was der Metaphysik – in jeder Hinsicht – vorausgeht.

V.

⁴⁰ Zurückgenommen heißt hier: Weit genug zurückgetreten, um sich vom Ersten Bestimmenden durch und durch treffen und ergreifen zu lassen.

⁴¹ Vgl. *Einführung in die Metaphysik*, S. 140.

⁴² *Nietzsche II*, S. 409.

In Aristoteles' Anhörung oder Vernehmung der φύσις – φυσικὴ ἀκρόασις – vollzieht sich das Äußerste an „Schritt-zurück“ *innerhalb* der begonnenen Metaphysik. Das Denken entwirft sich auf die φύσις, indem es die οὐσία der φύσει ὄντα erfragt. Das in der φυσικὴ Gewonnene schwingt schließlich – namentlich in der *Metaphysik* – zurück in die eigentliche Ausarbeitung der Leitfrage nach der ἀρχή des ὄν καθόλου.

Die Forschung, die über die φύσις handelt, ist nichts anderes als die *Gewinnung der primären Kategorien*, die Aristoteles nachher in seiner Ontologie ansetzt.⁴³

Der φυσικὴ ἀκρόασις kommt im Hinblick auf die Frage τί τὸ ὄν eine vorzügliche Stellung zu. Denn diese Frage als Forschung nach der ἀρχή erwächst selbst erst aus der Erfahrung des Seins als φύσις. Der Zuwendung zu den φυσικά, auch wenn diese im engeren Sinn der φύσει ὄντα gemeint sind, ist zunächst in diesem Blickwinkel zu lesen, d. h. unter dem Gesichtspunkt des Neuentwurfes auf die φύσις, in dem sich der Bezug der Grundstellung durch Aristoteles vollzieht. Zugleich darf nicht vergessen, aber auch nicht (auf Kosten des Phänomens) zur Unzeit ins Feld geführt werden, dass und inwiefern bereits in der Anhörung der φύσει ἢ φύσει das ontologische Ende angelegt ist. Angesichts dieser Zweideutigkeit ist im Nachvollzug die nötige Beweglichkeit des Blickes und sozusagen ein rechtes Taktgefühl gefragt, um den Blick auf das Wesentliche nicht zu verstellen.⁴⁴

In der φυσικὴ ἀκρόασις fragt Aristoteles nach der ἀρχή der φύσει ὄντα als solcher, d. h. nach deren οὐσία. Die φύσει ὄντα sind κινούμενα, und zwar solche, die die ἀρχή κινήσεως in ihnen selbst (vgl. WBPh, 247), d. h. die ἀρχή ihres Seins immer schon in eigenständiger Anwesenheit und aus dieser bei sich haben, so dass ihr Hervorkommen, gleich ob es ein wachsendes oder vergehendes ist, immer im Rückstich und Rückwuchs in die ἀρχή geschieht.⁴⁵ Die φύσις, nach der gefragt wird, ist diese ἀρχή κινήσεως. Ἀρχή erläutert Heidegger als »ausgängliche Verfügung« im Sinne dessen, wovon etwas *durchgängig* als ein Entborgenes ausgeht, indem es, in den Ausgang zurückgehend, aus diesem gefügt, d. h. bestimmt und getragen bleibt, und also im Bereich dieser Verfügung seinen Stand hat. Κίνησις, die Bewegtheit, ist die *Anwesenweise* der φύσει ὄντα; ganz gleich ob das ὄν sich bewegt oder ruht: sein Anwesen beruht in einer Bewegtheit. Die Bewegtheitsruhe ist in ihrem Wesen μεταβολή: der anwesenmäßige Umschlag, worin je ein Aussehen aus der offenen Abgewandtheit oder Abwesenheit (Verborgtheit) her um-, durch das Entbergungselement hindurch-

⁴³ *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA Bd. 18, Frankfurt 2002, S. 284.

⁴⁴ Die genannte Zweideutigkeit lässt sich also festhalten: Das φύσει ὄν, *ist und ist nicht* ein τέχνη ὄν. Es ist es nicht, sofern in der ἀκρόασις das φύσει ὄν gerade in unverrückbarer Schärfe vom τέχνη (φυσικ)ὄν unterschieden wird und gleichsam höher steht als dieses; es ist es insofern doch, als der Ansatz des κινούμενον bereits in der Blickbahn der im Sinne des εἶδος entschiedenen und „entmachteten“ φύσις steht, d. h. der τέχνη, sofern durch diese sich die Auslegung des Seienden überhaupt als Ganzes von ὕλη und μορφή durchsetzt. Vgl. *Beiträge*, S. 191, 193.

⁴⁵ Die οὐσία bzw. das εἶδος der φύσει ὄντα ist daher im strengen Sinn des Wortes *unbegreiflich* (un-zur-Hand).

und in die Unverborgenheit ausschlägt (ausschlagen: sich wenden, geschehen, γίγνεσθαι), welcher Ausschlag in sich schon ein Zurückschlagen, die Eröffnung der Verwiesenheit in die Abwesung (und damit wiederum das Anwesen dieser) ist.⁴⁶ Anwesung des κινούμενον heißt jeweils: Wesung aus der Gesammeltheit des Von-Woher ins Wohin-Zurück (ἀρχή) – gegenwärtiges Aussehen, ausgeruht in umschlägliche Gesammeltheit.⁴⁷

Φύσει ὄν, naturhaft Seiendes, ist jeweils ins Entborgene währende, eigenständig-insichgehende, gestaltete Umschläglichkeit, ist: jeweils ein *Durchstich* (ein Ort) von Entbergung. Die Abhebung gegen die τέχνη ὄντα bzw. ποιούμενα vollzieht Aristoteles im Hinblick eben auf die ἀρχή der Bewegtheit. Zwar ist auch das ποιούμενον ein τόδε τι, das jeweils in seiner Her- und Ausgestellttheit ins εἶδος (τέλος) ruht; zwar besteht auch das ποιούμενον in der Gesammeltheit und Geendetheit umschläglicher Herstellung; doch seine ἀρχή ist nicht *ausschließlich*. Die im Wortsinn zu verstehende Ausschließlichkeit meint: Kraft dessen, dass das Aussehen des φύσει ὄν, indem es sich aus der eigenen ἀρχή schöpft, auch schon in diese zurückwächst, bleibt die Anwesung selbst in ihrer Bedeutsamkeit *unberührt*: das Menschenwesen ist ausgeschlossen, d. h. durchgelassen-gebunden in das freie Insichgehen des Aufgangs. Dagegen ist der eigentümlich physische Zug des Insichzurückgehens beim ποιούμενον darin auf- und eingefangen, dass die ἀρχή der jeweiligen Hergestelltheit (her: ins Unverborgene) nicht bei und in dem in Vollendetheit Ruhenden ist, sondern im menschlichen Erblicken und Ausersehen des τέλος (τέχνη – προαίρεσις).

Das Entscheidende liest Heidegger in der Wendung, wonach die φύσις die ἀρχή τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ist von solchem, ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὐτὸ – »darin sie im voraus (ὑπό) ausgänglich verfügt (ἄρχει) erstlich an sich und von sich aus und *auf es zu*«, »so daß [das Bewegte] an ihm selbst von ihm aus und auf es zu über seine Bewegtheit verfügt« und also, »indem es gemäß der Bewegtheit (des Umschlagens) sich entbreitet, gerade in es selbst zurück[geht]«. Die φύσει ὄντα haben die ἀρχή ihrer Bewegtheit ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά – »in ihnen selbst, und zwar sofern sie sie selbst und bei ihnen selbst sind«: »/ Dieses „und zwar“ ist keine Einschränkung, sondern die Forderung, in das Weite des abgründigen Wesens des Seins zu blicken, das sich jeder τέχνη verweigert, weil diese darauf verzichtet, die *Wahrheit* a. s. [d. h. die selbst übernommene ursprüngliche ἀλήθεια] zu wissen und zu gründen /« (WBPh, 258).

Diese Forderung ergeht an das Denken. Die φύσις des Jeweiligen ist *als solche* κατὰ λόγον: Sie bezieht das Menschenwesen in jene Weite (βάθος) seiner selbst, in welcher die Selbstheit im

⁴⁶ »(Bewegung als Anwesung des Nochnicht des Schon als solchen; Anwesung)« (Besinnung, S. 379).

⁴⁷ Durch- und Ausschlag (WBPh, 249) bedeuten das *Wesensmäßige* des Umschlags, die nur dem Menschen vernehmbare physische "Mühe" der Entwindung aus der Verborgenheit (Anwesenheit ist immer *Arbeit*, doch das von ihm selbst her Anwesende arbeitet gerade nie: die Arbeit am "von sich aus" trägt jeweils das Menschenwesen – oder auch nicht).

Grundriss der Ausgeschlossenheit (Verweigerung, Unterschied) beruht. Die Forderung, welcher Aristoteles sich stellt, und der er doch in den Grenzen der Seiendheit nicht nachkommen kann – denn das Sein *des* Seienden öffnet *niemals* auf ein eigentliches Standnehmen im Abgrund –, ist der Bezug eines ursprünglicheren λόγος: ursprünglicher als der auf der οὐσία aufruhende λόγος ἀποφαντικός und das im λέγειν und δηλοῦν solchen Ranges beruhende Menschenwesen.⁴⁸

Die weiter gehende Klärung der φύσις führt Aristoteles am Leitfaden des Begriffspaars ὕλη – μορφή durch. Als ἀρχή der Anwesenheit (Sich-Her-und-Innehalten ins Unverborgene) des von sich aus Ständigen⁴⁹ erweist sich *allein* die μορφή, welche erst die ὕλη in ihren Sinn einsetzt. Die μορφή ist τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον: das Aussehen, welches sich mit herausstellt in der »unmittelbaren Ansprechung« (der Mensch) des jeweils sich in dieses Aussehen herstellenden Diesen *als* solchen. Die μορφή als in solcher Herstellungs-Bewegtheit beruhende Anwesenheit (von sich aus) fasst Heidegger als »Gestaltung in das Aussehen« bzw. »in die Gestalt« (WBPh, 276). Herstellung meint hier gerade das radikal Andere zur ποίησις: μορφή ist nicht eine von selbst geschehende ποίησις, sondern eine ποίησις *im* Von-selbst. Als Gestaltung bleibt sie zugleich οὐσία τοῦ εἶδους.

Der Sinn, in dem die μορφή im Hinblick auf die φύσις-hafte Anwesenheit gegenüber der ὕλη führend ist, klärt sich – gleichsinnig in *Physik* B (193 a 31 ff.) und *Metaphysik* Δ (1015 a 3 ff.) – wiederum im Hören auf den λόγος: Ein φύσει ὄν hat nicht τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, wird also nicht als ein Seiendes solcher φύσις angesprochen, bevor es nicht τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον erlangt (*Physik*, 193 b 1), bzw.: Von einem φύσει ὄν oder γιγνόμενον, εἰ μὴ ἔχη τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν, sagen wir, selbst wenn schon vorliegt, woraus es entsteht oder ist (d. h. die ὕλη), es habe noch nicht die ihm eigene φύσις (*Met.*, 1015 a 5). Das heißt: Das als ὕλη Angesprochene besteht niemals an sich, sondern immer schon *aus dem Hinblick auf eine μορφή und in ihrem Licht*, als ein Geeignetes, jene μορφή aus sich zu entlassen. Dieses Entlassen ist aber das metabolische *Sich-Herausstellen* des εἶδους *durch* die in solchem Sich-Herausstellen in ihrem Geeignetheits-Wesen innegehaltene ὕλη; es geschieht im Element dessen, was ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ (*Met. Z.*, 1029 a 28): im τόδε τι, der jeweils erstlich angesprochenen Diesheit des ὄν.

Hinsichtlich der φύσις als ἀρχὴ κινήσεως, d. h. der Anwesenheit im Zeichen des „von sich aus“, hat das τόδε τι – oder, wie Aristoteles auch sagt: das χωριστόν – als anfängliche Bereichsbereitung den Vorrang vor der μορφή; diese beiden im Verein machen eigentlich und einzig die Seiendheit aus. Das in die gesammelte Herausstellung ins Aussehen (Ende, Werk) sich fangende *befremdliche* *Dass* geeinzelter Unverborgenheit bezieht erst so etwas wie ὕλη in die Anwesenheits-Bewegtheit ein:

⁴⁸ Der Heraklitische λόγος τῆς ψυχῆς – s. Fr. 45 DK – ist gleichsam ein Zwischenschritt im Schritt zurück, allerdings diesseits des freien Eingeständnisses in den Abgrund.

⁴⁹ – des Ur-Ständigen, Er-Ständigen und in diesem Sinne „Ewigen“ (ἀεί).

ὕλη kommt *als solche* erst in den Blick aus der jeweils im Aufgang stehenden Bedeutung. Dass das In-Vollendetheit-, In-gerundetem-Aussehen-im-Aufgang-Stehen – ἐντελέχεια –, indem es das Geeignete in seiner Geeignetheit – δύναμις als Wesensweise der ὕλη – erst gleichsam bezieht und durchweg in der Hand hat, eher und eigentlich φύσις ist, zeigt sich für Aristoteles wieder im Hören auf den λόγος; darin spricht sich aus, wie der Mensch als solcher vom Seienden angesprochen ist: Die ὕλη ist φύσις nur sofern sie die eigentliche οὐσία-φύσις – das Ur-Eigentümliche des Seienden – als die eigene, im Umschlag eigens herauszustellende Geeignetheit aufzunehmen vermag (δεκτική – *Met. Δ*, 1015 a 16). Dass die ἐντελέχεια bzw. ἐνέργεια (und also die μορφή) πρότερον δυνάμει ist (*Met. Θ*, 1049 b 5; vgl. WBPh, 286), bedeutet eine Ranggewinnung der Anwesenheit, welche die ὕλη als reine Umschlags-Fügigkeit offenbart, welche, was sie aufnimmt und worin sie sich fügt, als ein logisch Abtrennbares in sich trägt.

Φύσις – die οὐσία der κινούμενα καθ' αὐτά – ist μορφή, was ausgelegt besagt: ἐντελέχεια (ἐν ἐργεία) als »Ruhigkeit« (WBPh, 286) und Gestaltetheit des Innehaltens im Unverborgenen. In solchem Innehalten beruht, ihrem eigenen Ausgang zu, die in sich bewegte Anwesenheit. Der Sinn der μορφή legt sich nun weiter aus in den Begriff der γένεσις. Dieses Wort gehört in die Ordnung der Entbergung. Es meint die Ent-stellung als „metabolisches“ Sich-selbst-Herausstellen in die Entborgenheit des Aussehens („Werden“ als Sich-wenden aus bzw. *der* Verborgenheit). Der Sinn dieses „selbst“ ist, dass bei den κινούμενα καθ' αὐτά – anders als bei den ποιούμενα – eben das Aussehen *selbst* aus ihm selbst heraus das Aussehen *entnimmt*, wohinein es sich herstellt, *indem* es ein jeweils Erscheinendes *darin* aus der Verborgenheit ent- und ins Unverborgene hinausstellt. Das Aussehen entnimmt aus sich selbst das Aussehen, oder, was dasselbe sagt: es übernimmt *selbst* das Stellen des Herzustellenden in das Aussehen (vgl. WBPh, 289 f.). Aussehen als solches ist somit *mehr als Aussehen*, ist „Aussehen von Aussehen“ i. S. des sich selbst ersehenden und erlesenden, aus ihm selbst sich schöpfenden (unbegreiflichen) Aussehens. Γένεσις ist Durchlass, quellhafte Anwesenheit von Aussehen: reiner, unerschöpflicher Entbergungsbereich (: Lichtungshaftes).

Die als γένεσις (»Ent-stellung in den Ent-stand«) bestimmte φύσις ist: [φύσεως] ὁδὸς [ἐκ φύσεως] εἰς φύσιν. Diese φύσις, worin die Anwesenheit des Anwesenden spielt, ist Tautologie: das jeweils im Unterwegs zu ihm selbst begriffene, in solchem Unterwegssein ent-stellende Aussehen als μορφή. Das Unterwegssein ist Sein *im* Unterwegs: es »führt durch einen Bereich, öffnet sich selbst und eröffnet diesen« (WBPh, 291). (Im entbergsam-dimensionalen Zug der γένεσις liegt ein Hinweis auf die ontologische Differenz.) Tautologisch ist nicht das Woher und Wohin der κίνησις (als ἐνέργεια ἀτελής) im Sinn des jeweils hergestellten Aussehens: Aristoteles sagt gerade, das φούμενον gehe nicht auf »zu dem ‚woraus‘ (es sich jeweilig entnimmt), sondern zu dem, als welches es

jeweilig entsteht« (ebd.); tautologisch ist vielmehr das in sich ständige Worin als das Wesen dieser Bewegung, die Bewegtheit selbst als entbergsame Umschläglichkeit. Der Aufgang geht in ihn selbst als unerschöpflich wesendes Aufgehen zurück, *indem* er das jeweilige Woher in das jeweilige Wohin umschlagen lässt.

Die Bestimmung der φύσις durch die als γένεσις ausgelegte μορφή vollendet sich im Hinweis auf die στέρησις. Στέρησις, die Abwesenung zur jeweiligen Anwesenung, ist der äußerste Anspruch an die Besinnung, sich rein auf die Ebene des Seins einzulassen. Wie das gemeint ist, wird sogleich an dem von Heidegger gewählten Beispiel klar (WBPh, 297):

Die μορφή als γένεσις ist ὁδός, das Unterwegs von einem „Noch nicht“ zum „Nicht mehr“. Die Gestellung in das Aussehen läßt stets so anwesen, daß zugleich *in* der Anwesenung eine Abwesenung anweist. Indem die Blüte „aufgeht“ (φύει), fallen die Knospenblätter ab; die Frucht kommt zum Vorschein, während die Blüte verschwindet. Die Gestellung in das Aussehen, die μορφή, hat στέρησις-Charakter, und das sagt jetzt: die μορφή ist [gemäß Physik B, 193 b 19] διχῶς, *in sich zwiefach*, Anwesenung der Abwesenung.

Verfolgt der Blick die hier angezeigte Bewegung, indem er am Seienden (Knospenblätter, Blüte, Frucht) haften bleibt und, in der Reihenfolge, dessen Anwesen und Abwesen (als etwas selbst Anwesendes) zur Kenntnis nimmt, kommt der Sinn dessen, dass die μορφή *in sich* zwiefach sei, niemals zum Tragen und ist höchstens im nachhinein, d. h. zum Preis des entscheidenden Rangverlustes feststellbar. Nimmt das Vernehmen aber *rein* den Standpunkt des Anwesungs-Geschehens ein – jenes Geschehens, welches, *unabhängig* vom Seienden, als ἀρχή den Umschlag von Knospe zu Blüte und Frucht verfügt –, bringt sich der Wesensblick machtlos in dieses Spiel, so gelangt er in die Anerkennung des in An-und-Abwesen ruhenden *Eigenwesens* der φύσις.

Als φύσεως ὁδός εἰς φύσιν ist die φύσις eine Art der ἐνέργεια, d. h. der οὐσία, und zwar das Sich – aus sich her, auf sich zu – Herstellen. Im wesenhaften „Unterwegs“ jedoch wird ein je *Hergestelltes* (nicht etwa Gemachtes), z. B. die Blüte durch die Frucht, *weggestellt*. Aber in diesem *Weg-stellen* gibt die Gestellung in das Aussehen, die φύσις [sie *selbst!*], sich nicht auf; im Gegenteil: als Frucht geht das Gewächs in seinen Samen zurück, der seinem Wesen nach nichts anderes ist als Aufgehen in das Aussehen, ὁδός φύσεως εἰς φύσιν (...) Die φύσις ist das sichherstellende Wegstellen ihrer selbst, und deshalb gehört zu ihr ein einzigartiges Sich-zustellen von solchem, was *durch sie* erst zu einem Verfüglichen, wie z. B. Wasser, Licht, Luft, zu einem nur ihr Geeigneten, z. B. zur Nahrung und so zu Saft und Knochen wird (...) Die φύσις (...) ist die aus sich selbst her und auf sich selbst zu unterwegige Anwesenung der Abwesenung ihrer selbst. Als solche Abwesenung bleibt sie ein In-sich-zurück-Gehen, welches Gehen jedoch nur der Gang ist eines Aufgehens. (WBPh, 297 f., 299)⁵⁰

Der zuletzt angeführte Satz bringt den „metaphysischen Schritt zurück“ – zurück von dem an sich anwesenden Aussehen in den in das Aussehen sich fangenden Aufgang – in sein Ende. Das jeweilige und stets im Unterwegs begriffene Sich-Her-und-Zurückhalten in der Schweben (das Sich-Verhalten in dem in sich bewegten Innehalten) für An- und Abwesenung – dieser *Durchzug* von

⁵⁰ Heidegger lässt Aristoteles sagen: ὕλη *weil* στέρησις (Anklang des Brauchs, des Streites von Erde und Welt).

Entbergung ist: ἡ τῶν φουμένων γένεσις: die erste Weise, nach der, gemäß *Met. Δ*, die φύσις angesprochen wird, und die Aristoteles also erläutert: οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ (1014 b 17) – wie wenn einer langgezogen (sein erstrecktes Sicherstrecken durchmessend) spräche (und also in das Ungesagte der φύσις zurückschwingen ließe) das υ.^{51 52}

Die Bestimmung der φύσις im ersten Kapitel des zweiten Buches der φυσικὴ ἀκρόασις steht, wie Heidegger wiederholt hervorhebt, unter dem Leitsatz: »φύσις ist eine Art der οὐσία«, eine Art und Weise der Anwesenung (WBPh, 299).⁵³ Zur Erinnerung: Anwesenung heißt immer

Anwesenung in das Unverborgene. Entscheidend ist nicht die Dauer und das Ausmaß der Anwesenung, sondern dies, ob sie sich verschenkt in das Unverborgene des Einfachen und so sich zurücknimmt in das Verborgene des Unerschöpften, oder ob die Anwesenung sich verkehrt (ψεῦδος) in das bloße „So aussehen wie“, in den „Schein“, statt in der Un-verkehrtheit (ἀ-τρέκεια) sich zu halten. Nur im Hinblick auf das Gegeneinander von Unverborgenheit und Schein wird das griechische Wesen der οὐσία für uns zureichend wißbar. Von diesem Wissen hängt überhaupt das Verständnis der Aristotelischen Auslegung der φύσις ab (...) (WBPh, 270).

Im Versuch der Einstimmung auf die φύσις gewinnt Aristoteles als Wesenszüge einer Art der οὐσία: das unerschöpflich-unabhängige, befremdliche sich aus sich selbst Gewinnen jeweiligen Aufgangs *im* Entzug des Rückgangs in sich selbst, dies aber – und gerade die Unabhängigkeit – als erfahrbar aus dem davon berührten und sammelnd-redend darin einbezogenen Menschenwesen. Der Rahmen der Fragestellung ist durch den Bezug auf die οὐσία zweifach abgesteckt: Erstens handelt es sich bei der φύσις um ein ὑποκείμενον γὰρ τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἀεί – um solches, was jeweils ein Vorliegen und „in“ einem Vorliegen ist (WBPh, 260; *Phys.* 192 b 34), d. h., gemäß der οὐσία-Definition der Kategorien, um eine auf ihr ὅτι zurückentworfene οὐσία im zweitwesentlichen Sinn; zweitens handelt es sich um eine Art der οὐσία, nämlich die οὐσία der φύσει ὄντα, und somit z. B. *nicht* um die Anwesenung dessen, was nicht in einem aus ihm selbst sich entnehmenden Aussehen besteht, sondern in einem solchen, das der Mensch, wenngleich nicht macht, so doch aus einer Verfügbarkeit heraus vorgibt.

Der folgende Übergang verlangt die größte Aufmerksamkeit: Zwei Sachverhalte sind – der eine unbeschadet des anderen und beide ineinanderspielend – zusammen zu denken:

1) In der φυσικὴ ἀκρόασις entspricht Aristoteles – auf dem Wege der Befragung der φύσει ὄντα hinsichtlich ihrer ἀρχή – dem Anspruch und der *Erfahrung* des Seins als φύσις.⁵⁴ Das Denken

⁵¹ Seyn.

⁵² Vgl. Aristoteles, *Poetik*, 21, 1458 a 1.

⁵³ *Physik*, 192 b 33: καὶ ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία; vgl. auch WBPh, 259 ff., 266, 270, 287.

⁵⁴ In *Besinnung* schreibt Heidegger unter dem Titel *Das Sein als φύσις*: »Dieses im Sinne von φύσις denken bedeutet Anderes denn die φύσις (als Sein) erfahren, wobei des „als Sein“ entbehrt werden kann, weil die φύσις selbst „Alles“, d. h. das Seiende im Ganzen, überherrscht und dabei als das Seiendste sich zeigt. / Erst im seynsgeschichtlichen Denken, das schon in die Zeit-Räumlichkeit vorblickt als den Entwurfsbereich der Metaphysik, wird die φύσις in ihrem seynshaften Wesen wißbar« (S. 370).

schickt sich an, eine Stellung zu beziehen in der eigenen vorgängigen Eingerücktheit in den Bezug der φύσις; es tut dies, indem es die ihm erschlossene Gänze des Anwesenden in der Bezogenheit auf die von vornherein einigende ἀρχή des Aufgangs ausgrenzend durchmisst. Das heißt: In der φυσικὴ ἀκρόασις bildet sich das Denken erst aus als ein Vernehmen, welches

a) aus dem bezughaften Angang der Gänze-*kraft*-Entbergung und der Einlassung auf diese in die Begegnung mit dem Anwesenden als solchem kommt;

b) in seiner Vernehmung (Anhörung) des aus der Gänze aufgehenden Anwesenden vom Hinblick auf die ausgängliche Verfügung (ἀρχή) geleitet ist;

c) dieses im Aufgang ausgänglich Verfügende sucht als solches, was vorgängig und aus einem ständig-insichgehenden Überwalten heraus das Aufgehend-Anwesende darbietet in Entborgenheit.

Das sagt: *Was die nachfolgende Metaphysik in den verschiedensten Gestalten als Transzendenz auf das Apriori i. S. des absolut-substanziellen Prinzips der Totalität des Seienden kennt, hat hier, in der hörenden Stellungnahme in der und zur φύσις seine eigentliche sachliche Ausbildung – eigentlich, weil und sofern sie in der griechischen Erfahrung der φύσις gründet und – mehr als sie selbst ausdrücklich weiß – in der eigenen Bewegtheit durchweg getragen und bestimmt ist von der Bewegtheit der φύσις selbst (waltender Aufgang – ὑπάρχων in entbergsamer Gänze).*

2) Die Stellungnahme zur φύσις bildet sich bei Aristoteles – μετὰ τὰ φυσικά – ausdrücklich in die metaphysische Leitfrage τί τὸ ὄν aus. Worin besteht das eigentümlich Metaphysische dieser Frage, oder anders: Was bedeutet hier μετὰ τὰ φυσικά?⁵⁵ Zur schärferen Herausstellung des metaphysischen Zuges, ist es angebracht, zwei τρόποι desselben zu unterscheiden, je nachdem wir uns im Bereich der Frage nach den φυσικά bzw. φύσει ὄντα oder im Bereich der übergeordneten Frage nach dem ὄν überhaupt aufhalten.⁵⁶

a) Die φυσικὴ ἀκρόασις ist Stellungnahme zum Anwesenden als solchen im Ganzen – dessen ausgrenzende (in Gänze umfassende) Durchmessung im Blickfang der ἀρχή. Hier bildet sich zuerst das Fragen aus, welches, ausgehend von der Anwesenheit des Unverborgenen im Ganzen, über das jeweilige Anwesende hinaus in die angängige Ganzheit hinein und auf die Anwesenheit selbst zu, zu ihr als anfänglich sich wendende Herausstellung hinübergeht. Die Bahn des Über-hinaus- und Hinübergehens ist vorgezeichnet durch den in sich zurückgehenden Aufgang. Der Wesensblick μετὰ τὰ φυσικά geht *mit* der φύσις *in* das φύειν der φυσικά zurück.⁵⁷ Dieser Gang ist insofern metaphysisch, als er die φυσικά (das jeweilige Unverborgene) in Absicht ihrer ausdrücklichen

⁵⁵ Heideggers Erläuterung des Titels Metaphysik u. a. in *Nietzsche I*, S. 451-454; *Nietzsche II*, S. 219 f.; *Heraklit*, GA Bd. 55, Frankfurt ²1987, S. 56 f., S. 77; *Einführung in die Metaphysik*, S. 12-15; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA Bd. 29/30, Frankfurt ²1992, S. 37 ff.; *Besinnung*, S. 366-375.

⁵⁶ Vgl. *Besinnung*, S. 371 f. (107. *Wie die φύσις das fordert, was nachher „Metaphysik“ heißt*).

⁵⁷ Dieses ersehend-festhaltende Mit- und Nachgehen im Bezug des Ansprechenden ist der Sinn dessen, was Aristoteles ἐπαγωγή nennt.

Abhebung als solche auf die φύσις hin übersteigt im unausdrücklichen Durchgang durch jenes Element der Entbergung (die ἀλήθεια selbst), welches erst den Hinblick auf die φυσικά als solche (im Ganzen, das Sein im Unterschied zum Seienden) freigibt. Dieses Element *verbirgt sich gerade* im Übergang vom φυσικόν zum φυσικὸν ἢ φυσικόν (es verbirgt sich im ἢ). In diesem ungesehenen Verborgenbleiben ist die φύσις des φύσει ὄν, das Vorgängige, stets Nachtrag zum φυσικόν selbst, d. h.: metaphysisch.

b) Im Übergang zur übergeordneten Frage, in der die Fassung des Seienden als solchen im Ganzen in ihr letztes Ziel kommen soll, geschieht eine Feststellung, in der das Ende sich vollends der Möglichkeit begibt, mit dem Anfang übereinzustimmen. Die Frage τί τὸ ὄν ἢ ὄν; als Frage nach dem Seienden überhaupt *entwirft* das in der letzten ἀρχή zu fassende Ganze des Seienden *neu*. Hatte die Stellungnahme zur φύσις als Ganzheit erst die – schon in der φυσικὴ ἀκρόασις festgehaltene – Unterscheidbarkeit verschiedener Bereiche des Anwesenden erbracht (τέχνη ὄν, θέσει ὄν usf. *im Unterschied* zum φύσει ὄν als dem Unverborgenheitsbereich, aus dem die φύσις primär anspricht), so verlässt *nun* die Frage, die sich anschickt, nach dem ὄν ἢ ὄν zu fragen, das *Ganzheitsgefüge* der φύσις, die φύσει ὄντα als das Seiende dieses Ganzheitsgefüges und die τέχνη, θέσει, νόμῳ ὄντα als das zum Seienden dieses Ganzheitsgefüges andersartige (aus einer andersartigen ἀρχή hervorgehende) Seiende. Die Frage τί τὸ ὄν; fragt: Gesetzt, das Seiende geht in die verschiedenen feststellbaren Seins-τρόποι mit ihrer jeweiligen ἀρχή auseinander, wie ist dann die ἀρχή des Seienden *überhaupt* zu bestimmen, welche ἀρχή zugleich die *Ganzheit* des Seienden als solchen im Ganzen fügt?⁵⁸ In diesem Neuentwurf erhält sich und bleibt bestimmend der abkömmlich-physische Zug – und doch ist eine entscheidende Wende eingetreten.⁵⁹

Die Frage nach der ὄν-heit des ὄν καθόλου bleibt im Hinausfragen über das jeweilige Seiende dem Schlag nach physisch, d. h. in dem von der φυσικὴ ἀκρόασις vorgezeichneten metaphysischen Gepräge. Doch in der Verallgemeinerung der im φύσις-Element ausgebildeten Fragestellung wird, infolge einer Ablösung von diesem Element und seiner ἀρχή, das Hinausfragen bzw. -gehen (über das φυσικόν) zu einem Hinweggehen (über das ὄν). Was heißt dieses Hinweggehen im Unterschied zum Hinausgehen? Auch das Hinausgehen-über ist, sofern es vom Jeweiligen weg und zu anderem (dem Sein) hinübergeht, ein Hinweggehen, u. zw. ein solches, in dem das, worüber hinausgefragt wird, als solches unmittelbar im Darüberhinausliegenden beruht. Im Hinweggehen aber bleibt das, wovon weggefragt wird, als ein Übergangenes (als das ὄν-überhaupt) zurück und gleichsam vom

⁵⁸ Die φύσις eröffnet erst den Blick auf so etwas wie Ganzheit. Dort, wo die Ganzheit ausdrücklich zum Thema wird, ist die φύσις bereits nur noch *ein* γένος des Seienden.

⁵⁹ Im Übergang zur Thematisierung des ὄν καθόλου behält ein Wesenszug die Oberhand, der das τέχνη ὄν in gewisser Auslegung zum maßgeblichen Seienden werden lässt, an dem sich das Fragen orientiert. Welche andere Möglichkeit kommt hier nicht zum Durchbruch? Das Aufmerken auf das *möglicherweise noch Erstaunlichere* des τέχνη ὄν (die Frage nach dem Kunstwerk und seinem Ursprung).

Darüberwaltenden verlassen. Das Hinausgehen setzt, in den ihm eigenen Grenzen, das Befragte in sein Recht. Das Hinweggehen „verlässt“ das Übergangene.

Was ist im Übergang vom Hinüber zum Hinweg geschehen? Der eigentümlich physische Zug – das Von-sich-aus: aus sich heraus *als* in sich zurück – und in eins damit die physische Fragehinsicht – über-hinaus *als* mit-zurück – hat sich gleichsam abgelöst, verselbständigt (sie wird freischwebend und als solche selbst verfügbar). Die Unabhängigkeit der Anwesenheit wird zu einer solchen, die das Anwesende *selbst* übergeht, zurücklässt und so gerade die Anwesenheit als das Anwesend-schlechthin (das Erstanwesende) und somit das Vorhandene vollends die Oberhand gewinnen lässt. Es kommt nun entschieden zum Zug, was bereits in der φυσική ἀκρόασις die φύσις in den Blickkreis von εἶδος und μορφή hat rücken lassen. Der Blickfang der φύσις-ἀρχή – der Blick, welcher das Denken anfängt als die »Forderung, in das Weite des abgründigen Wesens des Seins zu blicken« – wandelt sich zum „physischen Fangblick“ des verselbständigten Nachtrags. Der kaum angesetzte Schritt zurück geht über den Anklang von Sein hinweg und verfängt sich im Hin-und-Her von reiner Seiendheit und übergangenen Seienden. Die physische Abkunft dieses Hin-und-Her (der Überstieg, trans-scendere) ist nun gleichsam überführt in den starren Nachklang der ursprünglichen φύσις.

Dort, wo es zur letzten Bestimmung der οὐσία und also die πρώτη φιλοσοφία in ihr Ziel kommt, ist nun der Weg frei für das Denken der οὐσία als *reine* Beständigung in die Anwesenheit, d. h. als ἐν ἐργείᾳ ἄνευ δυνάμεως (somit auch ἄνευ ἀδυνατοῦ); als μορφή ἄνευ ὕλης bzw. οὐ μετὰ τῆς ὕλης;⁶⁰ als ἐντελέχεια ἄνευ κινήσεως (ἀκίνητον). Das abgelöste, verselbständigte Von-sich-aus, das allgemeine χωριστόν, in dem alles Bestehen im Unverborgenen letztlich beruht, ist nicht wie das Heraklitische πάντων κεχωρισμένον *Anklang* des Unterschiedes von Seiendem und Sein selbst, sondern sichernde Ablösung der Beständigung στέρησις-freier Anwesenheit. Als solches verträgt es keine κίνησις, d. h. nicht Umschlag und Abwesenheit seiner selbst.⁶¹ Im Blickfeld der Seiendheit überhaupt kann das Seiende als solches im Ganzen unmöglich in einem αὐτὸ ἢ αὐτὸ μεταβάλλον beruhen: solche μεταβολή bedeutete unendlichen Rückgang ins Unendliche (ἄπειρον), und d. h. hier: in die Unseiendheit, *Unbeständigkeit*: ἀνάγκη δὴ στήναι. Die oberste οὐσία, das θεῖον, bürgt nun als letzt-nachgetragener – und nur in diesem Sinn ergänzender – Ruhepunkt für die Gänze des Ganzen. Hatte es bei Heraklit geheißt: ἐν τῷ σοφῷ μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα (Fr. 32, DK), so ist in der Philosophie als Metaphysik, wie sie bei Aristoteles in ihre Vollendung kommt, das θεῖον selbst *unzweideutig* der Sitz des Seienden als solchen und seiner Ganzheit und derart das um der Sicherung unverborgenen Seins willen zu erstrebende σοφόν.

⁶⁰ Verabschiedung des Streitigen.

⁶¹ Vgl. *Besinnung*, S. 374.

VI.

Wir sind nun einigermaßen gerüstet, die eingangs zitierte Stelle aus der *Metaphysik* des Aristoteles wortgetreuer zu übersetzen.⁶² Sie lautet:

μεταφορᾶ δ' ἤδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστίν. ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστίν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά·

Die Bestimmung μεταφορᾶ wird üblicherweise richtig mit »im übertragenen Sinn« bzw. »im weiteren Sinn« übersetzt. Eine Sprechweise ist metaphorisch, wo ein Wort aus dem ursprünglichen Zusammenhang seines Bedeutens gelöst und in Absicht der Herausstellung eines bestimmten Zuges in einen anderen Sinnbereich versetzt wird, der nicht „seine Heimat“ ist.⁶³ Die Versetzung oder Übertragung erfolgt entlang eines eingesparten „wie“: Aus dem Vergleich „A wie B“ wird das „A wie“ eingespart und unmittelbar B an die Stelle von A gesetzt. Die μεταφορᾶ setzt eine gewisse Entsprechung (ὁμοιότης) voraus, d. h. einen Zusammenhalt (συντείνειν) von A und B. Die horizontale Übertragung von B an die Stelle von A geschieht kraft eines Dritten, nämlich des einheitlichen, gleichsam vertikalen Zuges, welcher A und B im Bezug zusammenhält.

Der vorliegende Fall ist gleichsam paradigmatisch für einen solchen Übertrag. Jenes, was φύσις und οὐσία in einer Vergleichbarkeit hält, ist hier die φύσις selbst bzw. der Zug des überwaltenden entbergend-herausstellenden Aufgangs – jener Zug, ohne welchen so etwas wie οὐσία gar nicht erst denkbar ist und der, *in* der οὐσία verborgenerweise als insichgehendes Aufgehen waltend, den Überstieg (als Hinaus- oder Hinweggehen) *über* das Jeweilige *in* seine Jeweiligkeit *trägt*. In der Auslegung dürfen wir also den vertikalen Zug explizieren und sagen: μεταφορᾶ – (im übertragenen, weiteren, *weil* *verborgenen* Sinn, nämlich im Sinn dessen, was in den Aufgang hinein- und in den Überstieg zurückträgt, und also) *dem Übertrag nach* ... lässt jede in sich beständige Anwesenung ins Unverborgene sich ansprechen als im Aufgang begriffenes Ent-stehen.

Dem auf μεταφορᾶ folgenden Wort ist nun schon sein Ort zugewiesen: ἤδη zeigt hier in das noch nicht apriorische, jedoch schon in das Gepräge der nachträglichen Vorherigkeit gebrachte Vorwaltende der φύσις.⁶⁴ Wir legen auch diesen Zug heraus und sagen: (schon, nämlich im Sinn des

⁶² Zu *Metaphysik* Δ 4 vgl. auch *Besinnung*, Abschnitt 110, S. 378 f.; hier schreibt Heidegger eingangs: »Im voraus – gemäß seiner Endstellung im Anfang – entschieden, fasst Aristoteles die φύσις als οὐσία τις, als *eine Art* von Seiendheit. Das will sagen, daß inzwischen das Sein sich eigens zur Seiendheit (über die *ιδέα*) verfestigt hat, während in Wahrheit und d. h. dem Wesen nach umgekehrt, nicht etwa nur hinsichtlich der Abfolge des Erkennens, die οὐσία φύσις τις ist, eine gewisse Weise, wie das aufgehende und sich verborgende Walten als zugleich ununterschiedenes zum Seienden sich für das vorstellende Entwerfen bestimmt hat und zwar zuletzt durch Aristoteles zur ἐντελέχεια«.

⁶³ Zur Metapher vgl. *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1-3, GA Bd. 33, Frankfurt ²1990, S. 59.

⁶⁴ Vgl. *Besinnung*, S. 391.

ausgänglich Vor- und Überwaltenden, dessen, was in der Anwesenheit) *vorwaltend* (je in den Stand stellt) ... Auch der Sinn der letzten Kennzeichnung dessen, was die ὁμοιότης trägt, geht aus dem bereits Gesagten hervor: καὶ ὅλως – nicht bloß „überhaupt“, „im ganzen“ (omnino), sondern wörtlich: im Hinblick auf die (in der ausgänglichen Verfügung gefügte und im Aufgang offen gehaltene) Gänze (in die das Denken, das auf die ἀρχή des ὄν als solchen geht, eingerückt ist) ...

Aristoteles nennt nun den gemeinsamen Wesenszug, der die Übertragung trägt und die Ansprechung jeder οὐσία als φύσις erlaubt: ... λέγεται διὰ ταύτην. Statt das διὰ ταύτην allgemein auf das vorher Gesagte („hiernach“, „propter hanc“) oder einfach auf das unmittelbar folgende ὅτι zu beziehen („deshalb, weil...“), suchen wir im vorausgehenden Satz (1015 a, 7 ff.) nach einem weiblichen Bezugswort: φύσις δὲ [ἐστίν] ἢ τε πρώτη ὕλη ... καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως. μεταφορᾷ δ' ἤδη ... λέγεται διὰ ταύτην ... Inwiefern kann γένεσις das sein, was φύσις und οὐσία in einer Vergleichbarkeit zusammenhält? Γένεσις zeigte sich im Zusammenhang der φυσικὴ ἀκρόασις als jener Wesenszug der φύσις, dem es »vorbehalten bleibt, das Wesen der φύσις als μορφή auszuzeichnen« (WBPh, 288). Γένεσις nennt die μεταβολή als Gestellung *des* (sich selbst stellenden) Aussehens: »In der γένεσις als Gestellung ist das Herstellen durch und durch Anwesenheit des Aussehens selbst ohne dazukommendes Beibringen und Beispringen, was eben alles „Machen“ kennzeichnet« (WBPh, 290). Γένεσις als μορφή der φύσει ὄντα ist einerseits niemals τέχνη, sofern die physische μορφή eine *μορφή καθ' ἑαυτῆς* ist; γένεσις ist dennoch τέχνη, sofern bereits der Hinblick auf die μορφή der φύσει ὄντα sich auf das εἶδος stützt. Doch τέχνη ist selbst wiederum »wesensbezogen auf φύσις«⁶⁵, nämlich so – und darauf kommt es hier an –, dass sie den γένεσις-Zug *einer jeden οὐσία* nicht verleugnen kann.

Φύσις und οὐσία sind nicht schlechthin, ἀπλῶς, dasselbe; doch sie sind auch nicht geradezu τῷ γένει verschieden: sie gehören sogar einem selben, sie zusammenhaltenden γένος an. Dieses gemeinsame γένος *ist die γένεσις selbst*. Aristoteles sagt: In einem weiteren Sinn aber, und aufs Ganze gesehen, wird bereits jede οὐσία angesprochen als φύσις (die im eigentlichen Sinn durch γένεσις bestimmt, weil durch sie als μορφή und somit als οὐσία der φύσει ὄντα ausgezeichnet ist) aufgrund der (beiden gemeinsamen) γένεσις, weil ja (und dies ist in der Gleichsetzung leitend) auch die φύσις eine Weise der beständigen Anwesenheit (nämlich im eigentlichen Sinn die der φύσει ὄντα) ist. In diesem Satz zeigt Aristoteles den Hintergrund (und das Recht) der metaphorischen Redeweise auf: In einem weiten Sinn und überhaupt wird jede οὐσία φύσις genannt, weil auch die φύσις – u. zw. offenbar in einer Weise, die irgendwie als maßgeblich empfunden wird für das, was οὐσία überhaupt ausmacht – eine οὐσία ist; das so Empfundene ist aber die γένεσις – jener Zug der φύσις, der einerseits – als *Ent-stellung* in den Ent-Stand – in Übertrag und Ganzheit spielt, andererseits –

⁶⁵ Vgl. *Beiträge*, S. 193.

als Ent-stellung in den *Ent-Stand* – die φύσις in ihrem μορφή- und οὐσία-Charakter, d. h. als beständige Anwesenheit charakterisiert.

Inwiefern ist γένεσις ein *jeder* οὐσία gemeinsamer Grundzug – also auch ein Grundzug des nicht an ihm selbst Bewegten und sogar des schlechthin Unbewegten? Sie ist es nicht im vollen und eigentlichen, allein auf die φύσει ὄντα zutreffenden Sinn des aufgehenden Insichzurückgehens in die eigene ἀρχή. Doch jede οὐσία – auch die höchste, unumschlägliche, unbewegte, abwesungslose – ist γένεσις als Ent-Stand und d. h.: als *Entborgenes – standhaft-beständig in ihm selbst und an ihm selbst sich haltend in Entborgenheit*. Von den gesuchten ἀρχὰς καὶ ἀκροτάτας αἰτίας sagt Aristoteles (*Met.* Γ, 1003 a 27 f.): δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ’ αὐτήν. Und die höchste, abgelöste und unbewegte οὐσία als πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή wird selbst eine φύσις (*Met.* K, 1064 a 36 f.), u. zw. eine gegenüber den φυσικαὶ οὐσίαι ἑτέρα φύσις (*Met.* K, 1064 b 10 f.) genannt. Die Bestimmung der höchsten ἀρχή und πρώτη οὐσία im Sinn der Beständigkeit der Anwesenheit καθόλου geschieht aber nicht im Bereich der φυσική: ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσικὴ ἢ, ἀλλ’ οὐ πρώτη (*Met.* Γ, 1005 b 1 f.). Die insichgehende Übertragbarkeit kommt der οὐσία des ὄν καθόλου nicht im eigentlichen, sondern in einem abgelöst-übertragenen, Bestand-sichernden Sinn zu. Im genetischen στήναι der πρώτη οὐσία als Ent-Stand ins Unverborgene bezeugt sich aber der von Aristoteles »kaum ausgesprochene«, in der Rede von Übertrag und Ganzheit anklingende φύσις-Charakter aller Metaphysik. Metaphysik ist jedes Mal Versuch der Einstimmung auf die φύσις: Standnahme im Unverborgenen. Diesem Versuch muss die Übereinstimmung mit seinem Anfang entgehen, sofern dieser – die Entbergung selbst: ἀλήθεια – sich *im* und *als* überträglicher Nachtrag des Anwesenden verbirgt und somit das Eingeständnis der Entbergung als solcher verweigert.

VII.

Eingangs hieß es: »Die griechische Metaphysik – und damit die Metaphysik überhaupt – ist jenes Denken, in dem *das Ende* (die φύσις als Nachklang und Abkömmling) *mit dem Anfang* (der φύσις als Einklang) *nicht übereinstimmt*.« Ist somit das Neue, das kommt, auf dem Weg der Suche nach einer erneuten Übereinstimmung mit der anfänglichen φύσις vorzubereiten? In der Abhandlung *Besinnung* (S. 383) schreibt Heidegger: »Die Metaphysik fängt unenthüllt mit dem Anfang des abendländischen Denkens an und beginnt doch erst mit der Vollendung dieses Anfangs bei Plato und Aristoteles (...) Der Anfang und der Beginn der Metaphysik fallen nicht zusammen; sowenig wie die „Vollendung“ (das „Ende“) und der Abschluß«. Der Satz sagt die – von woher einsehbar? – Zweideutigkeit des anfänglichen Denkens der φύσις: *Zum einen* ist es der Anfang der Metaphysik, sofern die φύσις als reiner Aufgang *des* Anwesenden im Ganzen gedacht wird: Was später in die

Prägung der reinen Seiendheit kommt, ist hier die im wendigen Aufgang ent-stehende Gänze selbst: die φύσις, welche κρύπτεσθαι φιλεῖ, als ἔν. In der Schweben dieses Elementes besteht – für einen Augenblick – kein Anlass, zur Sicherung des Ganzen die ὄντα auf eine letztbeständige Anwesenheit hin zu übersteigen; Heraklit sagt (Fr. 10, DK): ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐκ ἐνὸς πάντα. Die im Blick stehende Anwesenheit ist freilich – was gerade der κεχωρισμένον-Charakter anzeigt – schon eine solche *des* Anwesenden und also der Anfang, d. h. jetzt: der *mögliche* Beginn der Unterscheidung von ὄν und physischer οὐσία (Sein als das Wohinüber des Überstiegs), in welcher Unterscheidung sich die Vergessenheit des Lichtungsgeschehens einrichtet. *Zum anderen* aber ist dieses Denken gerade *als* in dieser Vergessenheit gründend – als Ort der bleibenden Entzogenheit jenes Geschehens – der Anfang des abendländischen Denkens, d. h. jetzt: der Möglichkeit, dass das Vergessene aus ihm selbst zur Entfaltung komme. Diese Möglichkeit ist mit dem ersten Anfang schon ganz da: als *anderer* Anfang *jenes* Anfangs. Für diese Andersartigkeit des Selben fehlt jedes gemeine Maß. Sie lässt sich anzeigen, indem wir sagen: In der anderen Anfängnis der φύσις ist diese nicht mehr der mögliche Beginn der Metaphysik.

Jetzt ist und wird alles anders. Die Metaphysik ist unmöglich geworden. Denn die Wahrheit des Seyns ist das Erste, nicht das wohinaus der Überstieg erfolgen soll.⁶⁶

⁶⁶ Beiträge, S. 183.